

ФИЛОСОФИЯ

УЧЕБНИК

6-е издание, переработанное
и дополненное

*Под редакцией
профессора В.Д. Губина,
профессора Т.Ю. Сидориной*

Министерство образования и науки РФ

Рекомендовано ФГАУ «Федеральный институт развития образования» в качестве учебника для использования в учебном процессе образовательных организаций, реализующих программы высшего образования по специальностям 47.04.01 «Философия», 47.06.01 «Философия, этика, религиоведение»

Регистрационный номер рецензии 171 от 3 июня 2016 года



Москва
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
«ГЭОТАР-Медиа»
2017

Глава 1

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Индия» и «философия» — два слова из лексикона европейской культуры. Их значения были и остаются изменчивыми, проблематичными. А их сочетание создает еще больше проблем.

Индия и индийская культура. Реку, которую мы называем Инд, индийцы называют Синдху. Персы произносили это название как Хинду, у греков оно стало звучать как Индос (отсюда и наше название). Со временем на персидском языке слово «хинду» стало обозначать и тех людей, которые живут за рекой Хинду, а пространство их обитания получило имя Хинд (или Хинду-стан). Через греческий и латынь это слово дошло и до современных европейских языков, получив в них разное оформление: во французском — Inde, в немецком — Indien, в английском — India, в русском — Индия.

Границы географического пространства, к которому прилагались те или иные варианты названия «Индия», вплоть до XIX в. были довольно неопределенны, отчасти потому, что в течение тысячелетий это пространство межевалось многими и подвижными границами различных государственных образований. В III в. до н.э. большая часть южноазиатского субконтинента была ненадолго объединена императором-буддистом Ашокой. В XIII–XIV вв. делийским султанам, т.е. пришельцам-мусульманам, иногда удавалось объединять под своей властью большую часть субконтинента.

В начале XVI в. Захир-ад-дин Бабур (1483–1530), выходец из Ферганы, потомок Чингисхана и Тимура, основал в Индии так называемую империю Великих Моголов, которая к концу XVII в. охватила почти весь южноазиатский субконтинент (включая нынешний Афганистан). Мусульмане, бывшие в течение по крайней мере шести веков господствовавшей политической силой на субконтиненте, внесли немалый вклад в развитие индийской культуры. Понятие «индийская культура» в качестве своей неотъемлемой части включает понятие «культура индийского ислама» (или индо-мусульманская культура)¹.

В XVIII в. империя Великих Моголов начала распадаться, и в течение 100 лет (с середины XVIII до середины XIX в.) ее постепенно прибирали к рукам британцы, создавшие в конце концов свою Индийскую империю, офи-

¹ Некоторые наиболее известные визуальные образы Индии относятся именно к индо-мусульманской культуре (к эпохе Великих Моголов). Так, едва ли не самое знаменитое произведение индийской архитектуры — гробница Тадж-Махал (на персидском — Коронный дворец), построенная для покойной жены могольским императором Шах-Джаханом (правил с 1628 по 1658 г.).

циально провозглашенную в 1858 г. С середины XIX до середины XX в. слово «Индия» было синонимом британской Индийской империи. Границы этой империи определили и границы понятия «Индия».

Британская власть, просуществовавшая в разных частях субконтинента от ста до двухсот лет, оказала мощное преобразующее воздействие на Индию. Современная культура этого региона — синтез (все еще продолжающийся, далеко не завершённый) разнообразных местных традиций и привнесённой новоевропейской культуры.

В 1947 г. британская Индийская империя была преобразована в два независимых государства: Индию (с 1950 г. — Республика Индия) и Пакистан (в 1971–1972 гг. распавшийся, в свою очередь, на два государства: Пакистан и Бангладеш). Таким образом, слово «Индия» с 1947 г. приобрело еще один (более узкий, чем прежний) денотат (значение). Поэтому все большее хождение приобретают чисто географические названия — Южная Азия и южноазиатский субконтинент, которые оправданы еще и потому, что по своему культурному (человеческому) многообразию этот ареал сопоставим с другим субконтинентом Евразии — Европой.

Для обозначения основной массы населения Индии британцы (как и другие европейцы) стали использовать персидское слово «хинду» (в английском написании — hindoo или hindu). Значение этого слова определялось отрицательно: hindus (по-русски — индусы) — это не мусульмане и не представители различных религиозно-этнических меньшинств (джайнов, местных христиан, зороастрийцев, сикхов, иудеев, буддистов и т.д.). По крайней мере с XVI в. некоторые индусы приняли персидское слово «хинду» в качестве самоназвания в противопоставление мусульманам. В XVIII–XIX вв. это название было окончательно утверждено благодаря английскому словоупотреблению. С конца XVIII в. вошло в обиход и производное европейское слово hinduism (по-русски — индуизм) для обозначения всего многообразия верований, традиций и обычаев, существовавших и существующих среди индусов.

В обыденном русском языке слова «индиец» и «индус» нередко употребляются как синонимы. Но в специальной литературе за словом «индиец» закреплено значение более широкой культурно-исторической принадлежности (и/или, в современных контекстах, принадлежности государственной, т.е. гражданства: гражданин Республики Индия), а за словом «индус» — значение принадлежности более узкой, т.е. причастности к миру индуизма (иногда по-русски в том же смысле употребляют и не вполне удачное слово «индуист»). Индиец может быть и индусом, и мусульманином, и христианином или вообще не причислять себя ни к каким традиционным группам. Индус же может быть, например, гражданином Бангладеш, Сингапура или США. Несколько упрощая, мы вправе сказать, что соотношение слов «индиец» и «индус» подобно соотношению слов «европеец» и «христианин» или «русский» («россиянин») и «православный».

Индуизм часто воспринимают и толкуют как обозначение одной из религий и тем самым ставят его в ряд с такими понятиями, как христианство и ислам. Но это справедливо и корректно лишь с оговорками. Прежде всего, следует

помнить, что слово «индуизм» было создано европейцами для обозначения огромного и многообразного культурного мира, в котором то, что мы называем религией, далеко не всегда может быть четко отделено от того, что заслуживает иных обозначений. Поэтому понятие «индуизм» сопоставимо, например, с такими выражениями, как «традиционная культура христианского мира» или «культура ислама».

Аналогичный смысл имеют, например, термин «эллинизм», созданный немецким историком И.Г. Дройзеном (1808—1884) для обозначения определенной культурно-исторической формации, и термин «иудаизм», созданный для обозначения религиозных воззрений и всего образа жизни определенной человеческой общности.

Еще одна важная оговорка: три родственные между собой монотеистические авраамитские религии (иудаизм, христианство и ислам) ведут отсчет истории от времени жизни своих основателей, локализованных в определенных точках однолинейного времени и так или иначе связанных с личностью Бога. И это обстоятельство обеспечивает идентичность трех названных религий при всем внутреннем многообразии каждой из них.

Индуизм не знает (не чтит) ни какого-либо одного основоположника, ни какого-либо одного, признаваемого всеми индусами личностного божества (ни, кстати сказать, однолинейного времени), хотя в некоторых ответвлениях индуизма можно найти и нечто похожее на монотеизм. По меркам авраамитских религий индуизм — это не одна религия, а, скорее, конфедерация некоторого неопределенного числа различных религий, границы между которыми не всегда легко провести.

Что есть индуизм? И что есть Индия? Пожалуй, это центральные проблемы индийской (в том числе и индусской) мысли XIX—XX вв. Тем не менее мы будем пользоваться этими словами, отвлекаясь от их смысловой неопределенности, но и не забывая о ней.

Такова природа едва ли не большинства терминов и понятий в гуманитарном знании (включая философию). Гуманитарий в целом и философ в частности всегда вынужден ходить по тонкой грани, отделяющей ясный смысл от неопределенности. Впрочем, иногда и в так называемых точных науках важнейшие понятия остаются, по сути, неопределенными и неопределимыми: например, сила в физике или множество в математике.

Историк культуры может выделить, по крайней мере, два параметра, определяющих единство мира индуизма: параметр языковой и параметр социальный.

Индусы издавна говорили и говорят на многих разных языках, но один язык имеет особый статус и особое значение. Современные лингвисты различают в этом языке несколько пластов. Наиболее архаичный из них — это язык ведических гимнов (см. ниже). Другой временной пласт — это язык Махабхараты и Рамаяны. Классический вариант этого языка, канонизированный примерно в V в. до н.э. грамматикой Панини, получил название «санскрит», что буквально значит «с-деланный», «от-деланный», «об-работанный». Для благочестивого индуса и язык Вед, и язык Махабхараты, и классический санскрит — это все один язык, *дэва-вани*, речь богов. Именно на этом языке были созданы важ-

нейшие (священные и/или наиболее авторитетные) тексты индуизма, в том числе и те, которые мы теперь называем философскими. Именно в словах этого языка полнее всего выразились, выкристаллизовались основные понятия и представления культурного мира Индии.

Европейские ученые в конце XVIII — начале XIX в. установили историческое родство санскрита с латынью и греческим, а также с германскими, славянскими и другими языками, получившими название индо-европейские. В частности, для русского уха некоторые слова санскрита звучат почти как родные (например, *veda* — ср. ведать, ведение, или *jñāna* — ср. знание). Но подобные сходства обманчивы. За похожими словами стоит мир совсем иных представлений и зачастую совсем иная реальность.

Одно из наиболее характерных явлений социальной реальности индуизма европейцы называли португальским словом «каста». И это показательный пример того, как упрощаются индийские реалии при их описании европейскими словами. На санскрите для выражения данного круга представлений есть два слова: *varṇa* (буквально — «цвет») и *jāti* (буквально — «род», «рождение»). Согласно идеальной схеме, провозглашенной в авторитетных текстах, индусское общество состоит из четырех *варн*: *брахманов* (жрецов и ученых хранителей предания)¹, *кшатриев* (воинов), *вайшьев* (торговцев и ремесленников) и *шудр* (функция которых — обслуживание трех высших *варн*). В действительности индусское общество делится на многочисленные *джати* (носящие разнообразные имена), и соотношение конкретных *джати* с идеальной схемой *варн* далеко не всегда однозначно. Так, представители какой-нибудь *джати* могут считать себя *брахманами*, но такая самооценка не обязательно совпадает с мнениями *брахманов* из других *джати*. Какая-нибудь иная *джати* относит себя, скажем, к *кшатриям*, но при этом соседи по социуму могут относить эту же *джати* к *шудрам*.

Однако при всех расхождениях во мнениях сам принцип организации социума в виде иерархии групп в традиционной Индии не ставился под сомнение. Даже у индийских мусульман социологи обнаруживают социальные группы, напоминающие касты (хотя это и противоречит эгалитарным принципам ислама).

Ситуация с *варнами* и *джати* — характерный пример плюрализма, царящего в индусском мире. Следует помнить, что в этом мире никогда не было какого-либо единого организующего и направляющего центра. Индуизм — это единство в многообразии (*unity in diversity*, как любят говорить современные индийцы). Поэтому, в частности, слова и понятия, с которыми мы сталкиваемся при изучении индуизма, почти всегда имеют много разных толкований — в зависимости от конкретного контекста.

Применительно же к понятиям «варна» и «джати» можно говорить о плюрализме и в ином, онтологическом, смысле. Европейцы обычно воспринимали эти

¹ От слова «брахман» европейцы образовали термин «брахманизм», под которым подразумевают или некую раннюю стадию развития индийской культуры (особенно религии и освященных религиозных институтов), или идеологию *брахманов* (брахманства как класса) безотносительно ко времени. В.К. Шохин предложил термин «брахманистская философия», но трудно сказать, приживется ли в русском языке это неудобнопроизносимое прилагательное. См.: Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. — М., 1994.

индийские категории исключительно в социальном плане, соотнося их с такими собственными категориями, как сословие или социальный класс. Но при более внимательном рассмотрении оказывается, что для самих индусов (по крайней мере для некоторых из них) разные *варны* и соотносимые с ними *джати* — это разные роды существ или, говоря современным языком, разные биологические виды. Подобные воззрения не слишком часто находили четкое выражение в письменных текстах, относясь скорее к области подразумеваемых (базовых) представлений культуры. Но все же есть и такие индийские (индусские) сочинения, ныне относимые к разряду философских, в которых идеи об онтологических различиях между варнами высказаны вполне эксплицитно. Поэтому даже такое, казалось бы, простое слово, как «человек», нельзя без оговорок и оглядок переносить из нашей культуры, где это слово подразумевает единство человеческого рода как биологического вида, в описания культуры индуизма.

Как понимать выражение «индийская философия»? Философия как свободный поиск, предпринимаемый человеческим разумом в отрешении от любых предустановленных (унаследованных) рамок (так вкратце можно сформулировать античный идеал философии, унаследованный новоевропейской культурой) — это явление специфически европейское, тесно связанное со всеми особенностями, достижениями и провалами европейской культуры. Философии в таком смысле слова в Индии (Южной Азии), пожалуй, не было вплоть до XIX или даже XX в., т.е. вплоть до того времени, когда в этом регионе были восприняты европейские идеи.

Но даже в пределах европейской традиции слово «философия» может иметь различные значения. Так, когда мы говорим «средневековая философия» или «христианская (католическая, православная и т.д.) философия», очевидно, что слово «философия» употребляется здесь в значении, отличном от классического греческого или новоевропейского. Применительно к этим контекстам философия может быть представлена как «рассуждения наиболее общего порядка о фундаментальных проблемах человека и его существования в мире», рассуждения в рамках неких границ, предустановленных унаследованной традицией. Философия в этом смысле слова в Индии (как и в других неевропейских культурах), разумеется, существовала издревле. Иначе говоря, надо просто отдавать себе отчет в контекстуальных значениях слова «философия»: в словосочетаниях «средневековая (европейская) философия» или «индийская философия» это слово имеет другое (хотя и родственное) значение, нежели, например, в словосочетаниях «философия Декарта» или «философия науки»¹.

Едва ли не каждое историческое понятие таит в себе те или иные подвохи. В современном гуманитарном знании обострено ощущение того, что многие привычные понятия представляют собой конструкторы или конструкции сознания, находящиеся в сложных отношениях с той реальностью, которую они призваны описывать и отражать. Например, некоторые современные западные философы утверждают, что само понятие «европейская (западная) философия» со второй половины XVIII в. и в течение XIX в. создавалось как

¹ В этой связи можно вспомнить известное рассуждение Л. Витгенштейна (в его «Философских исследованиях») о различных значениях слова «игра» и «семейном сходстве» между ними.

достаточно условная конструкция, которую мы теперь вправе деконструировать, чтобы по-иному взглянуть на историю европейской культуры, по-иному ее реконструировать¹.

То же, но с еще бóльшим правом, можно сказать о понятии «индийская философия». Это понятие было создано в рамках европейской (западной) индологии, в основном в XIX в., а затем (в том же XIX в. и в еще большей степени в XX в.) подхвачено индийскими (почти исключительно индусскими) мыслителями и идеологами, которые сделали из него своего рода знамя и средство самоутверждения новой индийской культуры. Иначе говоря, «индийская философия» не чисто научное понятие (если такие вообще бывают), а конструкт, который возник в результате сложных процессов взаимодействия европейской и индийской культур и несет отпечаток идеологических страстей и конфликтов, сопровождавших эти процессы.

Одно из характерных проявлений идеологичности понятия «индийская философия» заключается в том, что в подавляющем большинстве работ на эту тему (как западных, так и индийских) под индийской философией понимается исключительно интеллектуальная деятельность индусов (и примыкающих к ним джайнов и буддистов). Более чем тысячелетнее присутствие ислама и мусульман в Южной Азии, как правило, игнорируется. Интеллектуальная деятельность индийских мусульман изучается в рамках других академических дисциплин, другими специалистами.

Отвлекаясь от идеологических аспектов понятия «индийская философия», но не забывая о них, рассмотрим некоторые его свойства, значимые для научного (академического) понимания этого конструкта и, увы, слишком часто упускаемые из виду. Начнем с того, что данный конструкт возник не внутри той культуры, часть которой он призван обозначать и описывать², а в результате столкновения различных культурных традиций — индийской и европейской. Индийский материал (сырье) обрабатывается европейскими методами, и оказывается, что применяемые методы обработки (т.е. понимания, концептуализации) далеко не всегда адекватны обрабатываемому материалу.

Для европейской культуры — от классической Греции до наших дней — свойственно острое ощущение времени и пространства и не менее острое ощущение конкретной человеческой личности, существующей в определенном хронотопе³. Поэтому философия в европейском представлении обычно разворачивается как история философии, т.е. как последовательность интеллектуальных усилий (достижений), связанных с определенными человеческими личностями, локализованными в пространственно-временных координатах.

Историю индийской философии чаще всего стараются излагать по той же схеме, втискивая, более или менее искусно, индийский материал в привычные европейские схемы. В результате получаются лишь более или менее искусственные реконструкции.

¹ См., например: *Ропти Р.* Философия и зеркало природы: Пер. с англ. — Новосибирск, 1997.

² В отличие от таких, например, понятий (конструктов), как «греческая философия» или «европейская философия», которые возникли внутри собственных культурных традиций.

³ В разных хронотопах европейской культуры представления и о времени, и о пространстве, и о человеческой личности, разумеется, варьировались. Но здесь мы отвлечемся от подобных различий.

Дело в том, что индийской культурной традиции были свойственны иные представления и о времени-пространстве, и о человеческой личности¹. В домусульманской (и немусульманской) Индии не сложилось своего исторического сознания, своей историографии как рода интеллектуальной деятельности и рода письменности; не было своего Геродота или Сыма Цяня, не говоря уже о более изощренных формах историографии. Более того, память индийской культуры практически не сохраняла дат исторических событий и/или дат жизни выдающихся личностей. Так, например, время жизни Будды (основателя буддизма) лишь приблизительно реконструируется современными учеными на основании довольно туманных и противоречивых показаний различных источников, и, как и в случае многих других дат индийской истории, консенсуса среди ученых здесь нет.

Хронология индийской истории первого тысячелетия до н.э. и первого тысячелетия н.э. реконструируется с помощью иноземных свидетельств: сначала в основном греческих, затем китайских, к которым позже присоединяются свидетельства мусульман. Мусульмане принесли в Индию, среди прочего, и свои традиции историографии, и свои представления о человеческой личности. Но их интересовали прежде всего собственная история и собственные исторические личности. Миром индусской мысли мусульмане, за редкими исключениями, интересовались мало. Поэтому, в частности, значение мусульманских источников для реконструкции истории индусской, а также буддийской и джайнской философии сравнительно невелико.

Собственно индусская традиция сохранила (в рукописях² или в устном предании) огромное количество текстов, которые мы теперь можем воспринимать как философские. Большую часть этих текстов традиция так или иначе ассоциирует с именами их создателей. Но беда в том, что чаще всего это не более чем имена, которые трудно прикрепить к какому-либо определенному хронологу и за которыми трудно разглядеть черты живой и конкретной человеческой личности — столь скудна и/или недостоверна биографическая информация³. При чтении работ по истории индийской философии всегда следует иметь в виду, что имена авторов — это во многом лишь условные знаки для обозначения некоего круга текстов и/или идей, которые большей частью лишь весьма гадательно можно приурочить к тому или иному времени и/или месту в пределах индийского культурного мира.

Еще одна проблема, возникающая при наложении европейских понятий на инокультурный (не только индийский) материал, — это проблема разграничения философии и религии. В работах по истории индийской философии можно прочесть, что в Индии, в отличие от Европы, философия никогда (или почти никогда) не была отделена от религии. Оценки этому факту даются разные. Западные авторы (или, например, индийские марксисты) могут оцени-

¹ Здесь не идет речь о культуре индо-мусульманской, которая в этих отношениях, как и в ряде других, ближе к европейской традиции, будучи ей исторически более родственной.

² Книгопечатание в Индию было импортировано из Европы и всерьез начало развиваться лишь с конца XVIII в.

³ И в истории греческой культуры есть подобные имена: Эзоп, Гомер или легендарные семь мудрецов. Но в Греции такие явления относятся к архаике. В Индии подобная архаика длилась едва ли не до XIX в.

вать данный факт как свидетельство консервативности индийской мысли, как лишнее свидетельство ее принадлежности к предшествующим или даже архаичным стадиям развития. Иные же индийские авторы, например, идеологи неоиндуизма, напротив, склонны видеть в том же факте свидетельство неоспоримого превосходства индийской мысли и культуры над Западом, который «погряз в бездуховности», отделил «безжизненную рациональность от живой веры и живых поисков истины»... Однако нетрудно заметить, что сама так называемая неразделенность философии и религии в Индии — это не столько факт, сколько представление, результат использования европейского понятийного языка для описания иной реальности.

В апологетических работах индийских авторов нередко можно встретить высказывания вроде: «В Индии философия (религия) — это не просто философия (религия)¹, это образ жизни». На что европейский исследователь вправе ответить: «Вот именно! В Европе Нового времени, в развитом современном обществе философия выделилась как особый род интеллектуальной деятельности, а религия перестала быть всеобщим социальным регулятором. Индийское же общество было, а во многом остается и до сих пор, обществом традиционным, в котором религия, или во всяком случае традиция, предопределяет и регулирует весь образ жизни, и именно поэтому в Индии до поры до времени не происходило обособления философии как специфического (критического, антитрадиционного) рода умственной деятельности».

Иными словами, новоевропейская философия, а отчасти уже и классическая античная философия, возникла и развивалась в обществе динамичном, претерпевавшем непрерывные социально-политические сдвиги. Сама философия была столь же продуктом, сколь и производителем этих сдвигов. А то, что мы именуем индийской философией, — это продукт общества, которое, за неимением лучшего термина, называют традиционным, т.е. общества гораздо менее динамичного, ориентирующегося не на перемены и инновации, а на воспроизводство прежних образцов.

Из всего сказанного можно, среди прочего, сделать и такой вывод. Адекватное изучение индийской мысли (назовем ли мы ее философской, религиозной или как-то иначе) должно быть сопряжено с изучением индийской культуры в целом — в рамках гуманитарной дисциплины, которой, может быть, еще и не существует и которая могла бы объединить методы и подходы культур — антропологии, религиоведения, филологии, истории философии²... Но пока такой интегральной дисциплины нет, нам приходится изучать индийскую культуру, пользуясь нашей, т.е. новоевропейской, рубрикой, в рамках отдельных гуманитарных дисциплин, сложившихся в нашей культуре. Надо лишь отдавать себе отчет в известной условности и ограниченности подобного подхода. В утешение

¹ Под «просто» философией (или религией) подразумеваются, конечно, европейские образцы (хотя и не всегда верно понятые). Подобным же образом в знаменитом стихотворении Ф.И. Тютчева «Умом Россию не понять...» под «умом» подразумевается европейский ум (верно ли понятый — другой вопрос).

² Потребность в подобной дисциплине ощущается уже давно. Об этом свидетельствует, среди прочего, возникшая в нашей стране в 1990-х гг. «культурология», которая в своем нынешнем виде не может удовлетворить обозначенную потребность.

и в оправдание мы можем сослаться на мысли, изложенные в известной книге Г.-Г. Гадамера «Истина и метод»: «предпонятия» (иначе именуемые предрассудками) есть необходимые предпосылки (условия) познания, и всякое познание осуществляется именно исходя из некоторых «предпонятий».

Отрешенность от времени и пространства, а также от биографического подхода, неразличение философии и религии — одним словом, традиционность или традиционализм, сами по себе не должны умалять в наших глазах индийскую мысль. Большинство современных ее исследователей исходят из убеждения, что по своей интеллектуальной мощи и значимости рассматриваемых проблем она ничуть не уступает западной философии, а иные авторы, особенно индийские, убеждены в превосходстве индийской мысли над западной. Но европейским философам трудно удостовериться в справедливости (или несправедливости) подобных убеждений: чтобы в полной мере понять и оценить индийскую мысль, необходимо освоить ее язык — и не только в переносном смысле (в том, в каком мы говорим, например, «философский язык» или «язык Гегеля»), но и в самом конкретно-лингвистическом. Речь идет прежде всего о санскрите и о других индийских и неиндийских языках. В случае мысли индо-мусульманской речь в первую очередь должна идти о фарси и об арабском языке. Современная западная философия, с одной стороны, и традиционная индийская мысль — с другой, существуют как два отдельных и мало соприкасающихся друг с другом мира. В XX в. возникла дисциплина под названием «сравнительная философия». Это попытки наведения мостов между интеллектуальными (духовными) традициями различных культур (Европы, Индии, Китая, арабо-мусульманского мира). Но подобные попытки имеют пока весьма предварительный и экспериментальный характер¹.

Наивный европоцентризм исходит из предположения, не всегда даже осознаваемого, что язык новоевропейской культуры (в каждом конкретном проявлении: английском, французском, русском и т.д.) без всяких проблем может служить метаязыком для описания иных традиций, подобно тому как язык алгебры служит метаязыком для описания арифметики. Однако вернее исходить из предположения, что язык иной культуры — это всякий раз иная алгебра, для интерпретации которой в алгебре нашей может не хватать понятий и символов.

Сравнительная философия пытается конструировать некие метаалгебры, которые способны были бы объять различные системы мысли, различные видения мира. Но пока у нас нет всеобщей метаалгебры, нет универсального метаязыка, мы вынуждены описывать иную культуру, иную традицию, в данном случае индийскую, тем языком, который есть в нашем распоряжении, осознавая его ограниченную пригодность для данной задачи и поэтому поверяя каждый свой шаг оглядками на собственный язык описываемой традиции.

Веды. Повествования об индийской философии обычно начинаются с рассказа о Ведах, древнейших памятниках индийской словесности. Слово *veda*

¹ См., например: Сравнительная философия [Вып. 1]. — М., 2000; Сравнительная философия [Вып. 2]. Моральная философия в контексте многообразия культур. — М., 2004; Сравнительная философия [Вып. 3]. Знание и вера в контексте диалога культур. — М., 2008; Сравнительная философия [Вып. 4]. Философия и наука в культурах Востока и Запада. — М., 2013.

буквально может быть переведено как «знание». Индийская традиция обозначает словом *veda* весьма обширный комплекс разнообразных текстов, которые почитаются как содержащие (или даже воплощающие в себе) некую высшую мудрость, именно некое знание-ведение, извечное и безусловное. Другое имя для этих текстов — *шрути*, буквально, «услышанное», ибо считается, что они не созданы людьми, а были некогда услышаны древними мудрецами и с тех пор передавались из поколения в поколение, из уст в уста, пока не были упорядочены в единое целое легендарным мудрецом Вьясой. Собственно, и после этого они сохранялись многие века (и сохраняются до сих пор) преимущественно в устной традиции.

Рукописные версии ведических текстов, возникшие довольно поздно, как и версии книгопечатные, появившиеся с XIX в., не имеют в глазах благочестивых индуистов той же сакральной ценности, что и устная традиция. В этом одно из характерных отличий индуизма от авраамитских религий (иудаизма, христианства и ислама), каждая из которых имеет Священное Писание. Применительно к индуизму этот термин может иметь лишь метафорическое значение.

Состав ведического комплекса может быть описан (в первом приближении) посредством двух взаимопересекающихся четырехчастных рубрикаций. Во-первых, различают Риг-веду (Веда гимнов), Сама-веду (Веда обрядовых песнопений), Яджур-веду (Веда жертвенных изречений) и Атхарва-веду (Веда заклинаний)¹. Во-вторых, внутри каждой из четырех Вед выделяются (с большей или меньшей четкостью) четыре разных пласта: *самхиты* (собрания), *брахманы* (толкования)², *араньяки* (лесные книги) и *упанишады* (сокровенные наставления).

Самхита — это, можно сказать, главная часть каждой Веды, а с точки зрения современного историка, и самая древняя. Так, Риг-веда-*самхита* — это собрание более тысячи стихотворных текстов (длиною от одной строфы до нескольких десятков строф)³. В основном они содержат восхваления различных богов и обращенные к богам молитвы-прошения (о долголетьи, о преумножении домашнего скота, об одолении врагов и т.д.)⁴. *Брахманы* — это главным образом разъяснения к текстам *самхит*, применительно к их использованию в обрядах и ритуалах, но попутно в них иногда излагаются и различные мифы. *Араньяки* — это своего рода руководства для отшельников, ушедших жить в лес. Об *упанишадах* см. ниже.

¹ Поэтому слово «Веда» может употребляться как в единственном, так и во множественном числе. Русские переводы названий четырех Вед (как почти любые однословные переводы индийских терминов) несколько условны. Их разъяснение потребовало бы слишком много места. См., например: Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. — М., 1980.

² Следует отличать слово «брахмана» (в русском — сущ., жен. р.) от слова «бра́хман» (муж. р.), означающего человека высшей *варны* (см. выше). Формы множественного числа у обоих слов совпадают, но прилагательные образуются по-разному: в первом случае — *брахманический*, во втором — *бра́хманский*. См., например: Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. — М., 1981.

³ Риг-веда-*самхита* поделена на десять частей — *мандал* (буквально: кругов или циклов). Общий объем десяти мандал сопоставим с объемом двух поэм Гомера.

⁴ См. полный академический перевод Риг-веда-*самхиты* на русский язык, сделанный Т.Я. Елизаренковой: Риг-веда. Мандалы I–IV. — М., 1989; Риг-веда. Мандалы V–VIII. — М., 1995; Риг-веда. Мандалы IX–X. — М., 1999. См. также: Атхарва-веда. Избранное / Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. — М., 1976; Атхарва-веда (Шаунака). В 3 т. / Пер. Т.Я. Елизаренковой. Т. 1. Книги 1–7. — М., 2005; Т. 2. Книги 8–12. — М., 2007; Т. 3. Книги 13–19. — М., 2010.

Когда в XIX в. западные ученые открыли для себя Веды, естественно, возникли вопросы: когда, где, для чего и кем эти тексты были созданы? В самих Ведах на подобные вопросы прямых ответов нет, их приходится искать с помощью различных косвенных свидетельств, и эти поиски продолжаются до сих пор. В конце XVIII — начале XIX в. европейские языковеды установили, что язык Вед (как и более поздний классический санскрит) родствен другим языкам евроазиатского континента, а ближе всего он языку Авесты, памятнику древнеиранской культуры. Исходя из лингвистических и иных соображений европейские историки выдвинули получившую широкое признание гипотезу о том, что те человеческие сообщества, в среде которых возникли Веды¹, пришли (точнее, приходили несколькими волнами) на территорию Южной Азии с северо-запада и постепенно расселялись по субконтиненту, частью оттесняя, частью ассимилируя тех, кто жил там прежде. Миграции эти предположительно датируют вторым тысячелетием до н.э.² Создание (во всяком случае, оформление) древнейших ведических текстов (в частности, Риг-ведасамхиты) относят к рубежу второго и первого тысячелетий до н.э.³

Очевидно, что гимны Риг-веды и большинство других ведических текстов имели прежде всего ритуальные, обрядовые функции и не могут быть в целом отнесены к тому, что мы именует философией (если только не придавать этому слову беспредельно широкого значения). Тем не менее и в Риг-веде есть такие тексты, которые не без оснований называют философскими и в которых усматривают зачатки дальнейшего развития индийской мысли. Таков, например, знаменитый, часто цитируемый космогонический гимн из десятой (по-видимому, самой поздней) мандалы Риг-веды (X. 129):

Не было не-сущего и не было сущего тогда.
 Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами.
 Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
 Что за вода была бездонная, глубокая? (1)
 Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
 Не было ни признака дня (или) ночи.
 Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
 И не было ничего другого, кроме него. (2)

 Кто воистину знает, кто здесь провозгласит,
 Откуда родилось, откуда это творение?
 ...Боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
 Так кто же знает, откуда он возник? (6)

¹ В ведических текстах самоназвание этих людей — *ārya*, что буквально может быть переведено как «благородный». В русский язык это слово вошло в формах *арий* и *ариец*.

² Однако гипотезу (или теорию) о приходе *ариев* с северо-запада, по-видимому, трудно подтвердить данными археологии. Тексты Вед не имеют бесспорной привязки к какой-либо археологической культуре. Некоторые современные индийские и даже отдельные западные авторы выдвигают контргипотезы об автохтонном происхождении *ариев*. Проблема эта имеет несомненный идеологический привкус.

³ Некоторые авторы (преимущественно индийские) склонны отодвигать датировку Вед в глубь веков и даже тысячелетий. Но подобные расчеты не имеют убедительных оснований.

Откуда это творение возникло,
 Было ли оно создано или же нет —
 Кто надзирает за этим (миром) на высшем небе,
 Только он знает или же не знает¹. (7)

С еще большим основанием к истории философской мысли относят самый поздний пласт ведической литературы — *упанишады*. Глагольный корень *sad* значит «сидеть», «садиться» (и родствен корню этих русских слов). С двумя приставками — *upa-ni-ṣad* — он обретал значение «сидеть рядом с кем-либо», подобно тому, как, например, ученик сидит рядом с учителем. Поэтому существительное *upa-ni-ṣad*² может быть переведено как «доверительное наставление», «сокровенное учение». Позже это слово стало обозначением своего рода жанра словесности. Индийская традиция сохранила более двухсот произведений, помеченных жанровым именем «упанишада». Но внутри этого разнородного множества издревле была определенная иерархия. Лишь некоторые *упанишады* (примерно дюжина) почитались как безусловно авторитетные, как составная часть Вед (*шрути*). Современные исследователи считают эти *упанишады* древнейшими и относят их к середине первого тысячелетия до н.э. (плюс-минус два-три века — более точная датировка едва ли возможна)³. Прочие *упанишады* создавались на протяжении многих веков, иногда уже приверженцами тех или иных направлений более позднего индуизма (шиваитами, вишнуитами и т.д.).

Когда говорят о философии *упанишад*, имеют в виду именно древнейшие *упанишады*. В европейских терминах эти тексты можно назвать философскими поэмами — и не только потому, что они написаны частью прозой, частью стихами, но и потому, что идеи излагаются в них не столько (или даже совсем не) в упорядоченно-логическом стиле, сколько в свободной, поэтической форме. Благочестивые индусы воспринимают *упанишады* как неотъемлемую и органичную часть Вед. Но современные исследователи не могут не видеть, что *упанишады* содержат более позднюю рефлексию, более поздние и более изощренные размышления о проблемах человека и его бытия, чем те, что можно обнаружить в других ведических текстах. В *упанишадах* не стоит искать (хоть это иногда и делают) некую систему философии. Но в них были впервые сформулированы некоторые идеи и понятия, которые до наших дней остаются центральными для индусской мысли.

Прежде всего следует назвать известную уже многим неспециалистам пару слов «*Брахман*» и «*Атман*», которые вместе выражают одну из сквозных идей *упанишад*. На какой-либо европейский язык перевести эти слова довольно

¹ Перевод Т.Я. Елизаренковой.

² На санскрите *upa-ni-ṣad* — слово женского рода с основой на согласный. Иногда и по-русски его воспроизводят как *упанишад*. Но русскому языку не свойственны существительные женского рода с основой на твердый согласный. Поэтому более употребительна форма с добавленным конечным «а»: *упанишада* (мн. ч. *упанишады*) — по аналогии с такими словами, как «засада» или «рассада».

³ Тринадцать из древнейших *упанишад* (и еще, полностью или в извлечениях, 13 более поздних) перевел на русский язык и прокомментировал А.Я. Сыркин (в 1960-х гг.). См. последнее переиздание в одном томе: *Упанишады* / Пер. с санскрита, исслед. и коммент. А.Я. Сыркина. — М., 2000.

трудно (поэтому их большей частью и оставляют без перевода), этимология их не очень ясна. Слово *ātman* иногда связывают с глагольным корнем *an* («дышать»). В Риг-веде это слово еще значит просто «ветер» или «дыхание» («дуновение»). Но в более позднем языке это же слово стало просто возвратным местоимением, вроде русского *себя* (*самого*), английского — *self* или немецкого *selbst*. Поэтому *ātman* как существительное — это то, что составляет «я» человека (хотя и остается вопрос, что именно под этим «я» понимать)¹. Слово *brahman*² имеет довольно сложную историю, но в *упанишадах* оно приобрело смысл, который в европейских терминах можно передать примерно как «все то, что есть», «само бытие», «основа, исток и суть всего сущего». В *упанишадах* неоднократно провозглашается тождество *Атмана* и *Брахмана* — иными словами, тождество (в европейских терминах — онтологическое единство) каждого отдельного существа³ и бытия (мира) в целом. Эта идея была (и остается до наших дней) одной из самых популярных среди индийских мыслителей.

В *упанишадах* едва ли не впервые высказаны и другие идеи, составляющие основу индуистского сознания: идея перерождения души (*Атмана*) и ее странствия из рождения в рождение; идея *кармы*, т.е. обусловленности каждого последующего рождения теми делами⁴, которые совершает индивид, и наконец идея и идеал *мокши*, т.е. освобождения от круговорота рождений и смертей как высшей цели человека.

В *упанишадах* же была намечена (хотя окончательно разработана позже) и фундаментальная для индуизма идея (она же норма) четырех стадий человеческой жизни. Согласно этой нормативной идее, каждый индус (точнее, представитель трех высших *варн*) должен в своей жизни последовательно пройти четыре стадии: ученичества, домохозяина, отшельничества в лесу и, наконец, полного отрешения от мира, за которой, в идеале, может воспоследовать *мокша* (т.е. выход из *сансары*) или по крайней мере другое рождение как еще одна ступень на пути к *мокше*.

Буддизм, джайнизм, «Махабхарата». Современные исследователи полагают, что эта идея-норма четырех стадий человеческой жизни была сформулирована в пику различным «диссидентам», которые уже в эпоху *упанишад* осмеливались ставить под сомнение традицию Вед — и в плане ритуала, и в плане философии, и в плане общественных установлений. Середина первого тысячелетия до н.э. была в Индии (точнее, в Северной Индии) эпохой брожения умов⁵. Собственно, и сами древнейшие *упанишады* суть и продукт, и свидетельство этого брожения.

¹ Поэтому на английский *ātman* часто переводят как *Self*, а на немецкий — как *das Selbst*. На русском языке нет соответствующего существительного (кроме несколько искусственного слова «самость»).

² На санскрите это слово *brahman* (имя среднего рода с основой на «-n») легко отличимо от слова *brāhmaṇa* (имя мужского рода с основой на «-a»): по-русски бра́хман — представитель высшей варны). По-русски отличие приходится подчеркивать заглавной буквой. Некоторые индологи предлагали передавать *brahman* по-русски как Брахмо (ср. р.), но эта форма не получила широкого признания.

³ Не только человека (так по крайней мере это понималось позже). Немецкий философ Артур Шопенгауэр (1788–1860) назвал своего любимого пуделя Атман, чтобы подчеркнуть это всеединство бытия.

⁴ Слово «карма» на санскрите, собственно, и значит — «дело», «деяние».

⁵ Ср. идею К. Ясперса об осевом времени, приходящемся на эту эпоху.

В текстах более позднего времени мы находим свидетельства и о более широком спектре идей, которые имели хождение в эпоху *упанишад* или чуть позже.

Две традиции, возникшие в этом бродильном котле, намного пережили свое время и внесли, каждая по-своему, заметный вклад в индийскую и даже мировую культуру. Для обозначения этих традиций есть европейские слова «буддизм» и «джайнизм». Об этих словах следует сказать то же, что выше было сказано о слове «индуизм»: они обозначают не просто религии, а именно социокультурные традиции (в случае буддизма вернее даже говорить о множестве разных традиций в разных культурных ареалах).

Джина Махавира¹, которого его последователи почитают за 24-го (и последнего по времени) основателя своей веры (вера — она для нас, а для них — истина), отверг авторитет и Вед, и *брахманов* и предложил во многом иной взгляд на мир и, в частности, на человека. Монистической схеме «Атман = Брахман» джайнизм² противопоставил схему радикально плюралистическую и, можно сказать, индивидуалистическую: в мире есть множество отдельных существ, и каждое существо (*jīva*) собственными усилиями должно добиваться освобождения от пут бытия (этот конечный идеал подобен индуистскому), не полагаясь на свое якобы предзаданное единство и тождество с неким Абсолютом (*Брахманом*). В социальной сфере джайнизм отрицает деление людей на *варны* и *джати*. Джайнский социум состоит из монахов, подчиненных строгой дисциплине, и мирян, жизнь которых тоже регламентирована, но менее жестко.

В течение многих веков джайнизм был мощной интеллектуальной (иногда даже и государственно-политической) силой на индийском субконтиненте. Джайны были «своими чужими» в духовном (культурном) мире индуизма, разделяя многие его фундаментальные установки, но в то же время расходясь с ним по некоторым не менее фундаментальным вопросам. Из среды джайнов вышло немало выдающихся мыслителей, разрабатывавших как собственно джайнские, так и общие, межконфессиональные, проблемы³.

В XX в. своей философией ненасилия прославился М.К. Ганди (1869–1948). Он был родом из Гуджарата, где издавна и по сей день джайны особенно многочисленны и влиятельны. Одним из главных идейных источников гандизма был именно джайнизм: в практической этике джайнов ненасилие, «неврежение» (*ahimsā*) занимает едва ли не центральное место (в отличие от индуизма, в котором *ahimsā* отнюдь не относится к числу основных принципов).

Еще более масштабны были последствия деятельности другого «диссидента», подвизавшегося в Южной Азии в осевое время и вошедшего в историю под

¹ Джина (*Jina*) значит «победитель», Махавира — «великий герой». Последователи Джины называются *джайнами* (*jaina*), отсюда — джайнизм. Современные историки относят жизнь Джины к VI–V вв. до н.э.

² Здесь нет возможности сколько-нибудь подробно описать мировоззрение и историю джайнизма. См.: Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. — М., 1994. См. также статьи в Новой философской энциклопедии в 4 т. — М., 2000–2001.

³ Назовем лишь четыре самых знаменитых имени: Кундакунда, Умасвати (оба предположительно датируются первыми веками н.э.), Немичандра (X–XI вв.) и Хемачандра (XI–XII вв.). Ср.: Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. — М., 2005; Она же. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: Историко-философские очерки. — М., 2012.

именем Будда¹. Согласно преданию, он (принц Сиддхартха Гаутама) родился на территории нынешнего Непала, а 80 лет его жизни прошли в основном в пределах нынешнего индийского штата Бихар. Санскритское слово *buddha* буквально значит «пробужденный», это пассивное причастие от глагольного корня *budh* — «будить», «пробуждать». Имеется в виду то пробуждение, просветление (*bodhi*), в результате которого Будда постиг истины, позже возведенные им миру.

Как и Джина Махавира (возможно, его старший современник), Будда отверг и традиционный авторитет Вед, и весь ритуализм брахманства и стал проповедовать мировоззрение, обретенное им в результате собственных многолетних поисков. К сожалению, ни сам Будда, ни его непосредственные ученики не записывали его слов при жизни учителя. Письменные свидетельства о том, что именно говорил Будда, относятся к более позднему времени. Поэтому мы можем лишь реконструировать содержание его проповедей.

Прежде всего проповедь Будды была обращена ко всем людям (и даже вообще ко всем живым существам) вне зависимости от происхождения, социального статуса (*варны*²), возраста, пола и т.д.³. Проповедь предлагалась как изложение неких истин, которые могут стать очевидными для каждого человека, хотя, разумеется, эта очевидность была обусловлена культурным контекстом. Среди прочих формулировок едва ли не центральное место занимают так называемые четыре благородные истины, вкратце излагаемые так: 1) страдание; 2) причина страдания; 3) избавление от страдания; 4) путь к избавлению от страдания. Кратко пояснить это можно примерно так: всякое существование сопряжено со страданием, есть страдание; причина страдания-существования — жажда, влекущая нас всех к нему; искоренив жажду, искореним и страдание-существование; путь к этому искоренению — в особой (правильной!) стратегии поведения. Будда принимал общие для его культуры представления о метемпсихозе, о *samsara* как бесконечной череде рождений и смертей и в качестве высшей цели также предлагал освобождение, полный уход из бытия, который в буддизме получил название *нирвана* (буквально — «угасание»).

Но Будда не предполагал никакого единого онтологического Абсолюта наподобие Брахмана упанишад. Напротив, бытие представлялось абсолютно неединым, дробным и непрестанно изменчивым. Это представление запечатлелось в санскритском слове *dharma* (на языке пали — *dhamma*), которое помимо прочих своих значений в буддийских текстах означало некие единицы бытия (и его восприятия), вечно исчезающие и вечно возникающие вновь⁴.

¹ Во многих книгах можно прочесть те или иные даты рождения и смерти Будды. На самом деле время его жизни определяется лишь предположительно и до сих пор остается предметом дискуссий. В западной науке с конца XX в. смерть (*нирвану*) Будды склонны относить к промежутку между 400 и 350 гг. до н.э.

² Сам Будда (как и Джина) был из *варны кшатриев*, но (как и Джина) отверг деление людей на *варны*. Буддийский социум (как и джайнский) предполагает сосуществование монашеской общины и поддерживающих ее мирян.

³ Именно эта универсальность (всечеловечность) способствовала выходу буддизма за пределы Южной Азии и превращению его в мировую религию.

⁴ См.: Розенберг О.О. Труды по буддизму. — М., 1991; *Sticherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «dharma»*. — L., 1923; русский перевод в книге: *Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму*. — М., 1988.

Соответственно и понятие *Атман*, т.е. представление о некоем едином «я» человека, оказывалось иллюзорным: «я» — это тоже всего лишь бесконечно изменчивый поток *дхарм*.

Проповедь Будды увлекла и убедила многих. Не меньше тысячи лет буддизм был живой и творческой составляющей индийской культуры. Буддийская мысль энергично развивалась в сотрудничестве и соперничестве с другими направлениями. Но к исходу первого тысячелетия н.э. буддизм был побежден и поглощен восторжествовавшим индуизмом — и остался в Индии лишь в качестве прошлого, нередко полу- или вовсе забытого.

Однако тогда же (в первом тысячелетии н.э.) буддизм распространился далеко за пределы Южной Азии — в Китай и Юго-Восточную Азию, Тибет, Корею и Японию, а позже и в другие страны, в XVII в. достигнув пределов нынешней России. Воздействие буддизма на культуру, и в частности на интеллектуальное развитие многих стран и народов, было огромным¹.

Вопрос о том, почему буддизм в Индии постигла такая судьба, очевидно, один из тех вопросов к истории, на которые вряд ли можно дать точный и единственно верный ответ. Среди прочих причин обычно указывают на то, что буддизм в Индии потерял социальную базу. Буддийские мыслители явно не уступали мыслителям-брахманам в интеллектуальном отношении, но, по-видимому, буддизм проиграл в борьбе за сознание широких народных масс, он не смог выработать конкурентоспособного социального проекта.

Напротив, мир индуизма, сложившийся после осевого времени, оказался устроен так, что мог удовлетворять самые разнообразные запросы и интересы. Высоколобый интеллектуализм вполне уживался с массовыми культами богов и богинь, унаследованными от ведийской эпохи или имевшими иное происхождение. Идеал *мокши* (освобождения от *сансары*) сосуществовал с идеалом благоустроенного общества, где каждый должен был знать свое место в иерархической системе социальных групп и возрастов.

Этот мир индуизма во всем (или почти во всем) его многообразии отражен в Махабхарате, огромном своде разнородных текстов, которые создавались на протяжении ряда веков и были собраны воедино, по-видимому, в начале нашей эры. Сами индусы иногда называют Махабхарату пятой Ведой, так сказать, Ведой для масс. В западной науке Махабхарату часто называют эпической поэмой, сравнивая ее с поэмами Гомера, поскольку сквозь все ее 18 книг проходит сюжет о соперничестве и войне между двумя группами эпических героев, в чем-то действительно сравнимый с сюжетом «Илиады». Но эпос в Индии больше чем эпос, и «Махабхарату», по своему объему в несколько раз превосходящую обе поэмы Гомера вместе взятые, можно сравнить не только с «Илиадой», но даже с Библией.

В Махабхарате есть немало разделов, которые в современной науке принято называть философскими. Наибольшую популярность как в самой Индии, так и (с конца XVIII в.) за ее пределами получил сравнительно недлинный (размером в

¹ См., например: Философия буддизма: Энциклопедия. — М., 2011.

700 стихотворных строф) поэтический текст под названием «Бхагавад-гита»¹. Это своего рода религиозно-философская поэма. «Бхагавад-гита» содержит много разнообразных идей, которые сосуществуют в этом тексте не столько по законам логики, сколько по законам поэзии — на протяжении веков разные читатели вычитывали из этой «Песни» весьма разные представления².

Принимая идеал *мокши*, «Бхагавад-гита» называет три пути к этой заветной цели: путь деяний (*карма-йога* или *карма-марга*), путь знания (*джняна-йога* или *джняна-марга*) и путь самозабвенной преданности-любви (*бхакти-йога* или *бхакти-марга*). Первые два пути были известны и прежде, а вот идея *бхакти* как пути, равноценного или даже самого верного, была новой. В последующей истории индийской мысли и индийской культуры *бхакти* как самозабвенная любовь-преданность некоему высшему началу, будь то личностное божество или безличный абсолюте, занимает очень важное место, хотя по европейским понятиям оно относится скорее к сфере религии, чем к философии.

Философские школы и буддийские мыслители. Обратимся теперь к текстам и традициям, в которых, на европейский взгляд, философское содержание преобладает над религиозным. Речь идет о том, что сами индийцы называли *дършана*³. В современных книгах по индийской философии обычно повествуют о шести *дършанах*, сгруппированных попарно: *санкхья* и *йога*, *ньяя* и *вайшешика*, *миманса* и *веданта*. Эти названия обозначают различные интеллектуальные (духовные) традиции, которые сосуществовали, соперничая друг с другом и влияя друг на друга, в мире индуизма, принимая некоторые его общие представления и ценности. Кардинальной установкой и ценностью было признание авторитета Вед, хотя это признание могло принимать довольно причудливые формы, граничившие с отрицанием. Другой общей (базовой) идеей была *мокша*. Конечной целью философствования провозглашалась именно *мокша* в тех или иных вариантах ее понимания. Разные *дършаны* разрабатывали собственные модели мира и поведения в нем человека, акцентируя те или иные проблемы. Так, *санкхья* и *вайшешика* специализировались на онтологической проблематике. *Йога* — это своего рода философия человеческого сознания. *Ньяя* занималась в основном теорией познания и логикой. *Мимансу* можно, несколько упрощая, назвать философией ведической экзегезы, своего рода герменевтикой. Наконец, *веданта*, имевшая ряд разновидностей, впитала интересы и достижения других *дършан* и, можно сказать, стала дискурсом

¹ Название это обычно переводят как «Песнь Господа». Между тем полное название текста в оригинале — *Bhagavad-gītā-upaniṣad* — следует перевести как «Господом возглашенная (буквально — пропетая) упанишада». Это своего рода оксюморон: «Упанишада, т.е. доверительная проповедь, пропетая для всех». См. Бхагавад-гита / Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. — Изд. 2-е. — М., 1999. См. также: Махабхарата. Книга VI. *Бхисмапарва* / Пер. и коммент. В.Г. Эрмана. — М., 2009.

² В XX в. М.К. Ганди, которого с Бхагавад-гитой познакомили европейские теософы, вычитал из нее свою философию ненасилия. В то же время убийца М.К. Ганди М. Годсе также утверждал, что вдохновлялся Бхагавад-гитой. См. *Серебряный С.Д.* Многозначное откровение Бхагавад-гиты // Древо индуизма. — М., 1999.

³ На санскрите слово *dārśana* — это существительное от корня *drś* («видеть»), которое может быть буквально переведено как «видение» или (с некоторой натяжкой) как «точка зрения».

синкретическим, в котором было место и онтологии, и теории познания, и даже (в известном смысле) теологии¹.

Литература *дършан* строилась по сходным принципам. Первоисточником, как правило, выступал текст под названием «сутры»², состоящий из очень кратких, конспективных и отчасти мнемонических формулировок, которые могли быть вообще не понятны без комментария. Поэтому не менее (если не более) важную роль играли именно комментарии. Традиция каждой *дършаны* представляла собой ряд комментариев на комментарии (что отнюдь не исключало оригинальность мысли).

Так, традиция *йога-дършаны* открывается «Йога-сутрами» Патанджали (предположительная датировка — IV–V вв. н.э.) и комментарием Вьясы («Йога-сутра-бхашья», возможно VI в.)³.

В традиции *санкхья-дършаны* текст-основоположник — «Санкхья-карики»⁴ некоего Ишваракришны относят к IV–V вв., а «Санкхья-сутры» хотя и приписываются легендарному мудрецу Капиле, были созданы, как считают современные ученые, не ранее XIV в.⁵

Традиция *ньяя-дършаны* начинается «Ньяя-сутрами» (сложились, вероятно, к III–IV вв. и приписываются легендарному автору по имени Готама), за которыми следует длинный ряд комментариев⁶. В XIII в. эта традиция обрела второе дыхание и возникла школа эпистемической логики под названием *навья-ньяя* («новая ньяя»), интенсивно развивавшаяся чуть ли не до конца XVII в.⁷

В начале традиции *вайшешики* также есть текст под названием «Вайшешика-сутры»: он приписывается легендарному мудрецу по имени Кáнада и может быть датирован первыми веками н.э. В V или VI в. некий Праша́стапада написал во многом оригинальный трактат (для краткости называемый «Праша́стапада-бхашья»), который стал почитаться как образцовое изложение этой *дършаны*⁸. Со временем традиции *ньяи* и *вайшешики* практически слились в одну школу мысли, которая так и называется — *ньяя-вайшешика*.

«Миманса-сутры» приписываются легендарному мудрецу по имени Джáймини и датируются периодом от II в. до н.э. по II в. н.э. «Миманса-сутра-

¹ См., напр.: Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в.н.э.). — М., 2004. См. также: [Шохин В.К.] Индийская философия: древность и Средневековье // История мировой философии: Учебное пособие / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. — М., 2007.

² Санскритское слово *sū-tra* происходит от корня со значением «шить» (*tr* — суффикс инструментальности) и буквально значит — «нить, на которую нанизывают мысль». Ср. латинские слова *su-o* — «шью», *sutura* — «шов», *sutor* — «сапожник».

³ См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. — М.: Наука (ГРВЛ), 1992. См. также статьи в НФЭ (см. выше примеч. 3).

⁴ Слово *kārikā* переводится как «мнемоническая стихотворная строфа». *Карик* в данном случае выполняют роль *супт*.

⁵ См. Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / Издание подготовил В.К. Шохин. — М., 1995; Сутры философии санкхьи / Изд-е подготовил В.К. Шохин. — М., 1997.

⁶ См.: Ньяя-сутры / Изд-е подготовил В.К. Шохин. — М., 2001.

⁷ См.: *Инголс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику Навья-ньяя / Пер. с англ. Д.Б. Зильбермана. — М., 1974.

⁸ См. *Праша́стапада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. В.Г. Лысенко. — М., 2005. См. также: *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Праша́стапады). — М., 2003.

бхашья» приписывается не менее легендарному Шабарасвāмину и датируется соответственно временем после II в. н.э.

«Веданта-сутры» (иначе «Брахма-сутры») приписываются легендарному мудрецу по имени Бадарāяна и также могут быть отнесены к интервалу между II в. до н.э. и II в. н.э. Считается, что эти *сутры* резюмируют содержание ведийских *упанишад*¹. Шāнкара (VII–VIII вв.), основатель учения под названием *адвāйта-ведāнта* (*веданта* недвойственности)², написал свой знаменитый комментарий «Брахма-сутра-бхашья» (иначе «Шанкара-бхашья»). Тот же Шанкара написал еще и комментарии на «Бхагавад-гиту» («Гита-бхашья») и на несколько основных *упанишад*. Западные авторы обычно характеризуют философию Шāнкары как абсолютный монизм, поскольку в ее основе лежат взятые из *упанишад* представления о *Брахмане* как об Абсолюте, которому тождествен *Атман*-Индивид.

Но были и другие разновидности *веданты*, так или иначе противостоявшие абсолютному монизму Шанкары. Так, Рамануджа (XI–XII вв.), соединив в своем духовном творчестве традицию Вед (*упанишад*) с традицией религиозной (вишнуитской) поэзии на тамильском языке, утвердил так называемую *вишИшта-адвайту*³, в которой было больше места для эмоциональных отношений (*бхакти*) между *Брахмой*-Абсолютом, получившим некоторые свойства личностного Бога, и отдельно взятым человеческим существом. Раманудже принадлежат комментарии на «Брахма-сутры» и «Бхагавад-гиту», а также ряд оригинальных сочинений. Идеи Рамануджи были позже подхвачены различными религиозными движениями.

Во втором тысячелетии н.э. религиозная жизнь Индии становилась все более разнообразной, не в последнюю очередь благодаря распространению ислама. Что касается шести ортодоксальных *дārшан*, с течением времени происходило все большее их сближение и взаимопереплетение. В XVI в. несколько авторов высказывали мнение, что все *дārшаны* образуют единое целое. Правда, одни считали главной и системообразующей объединенную *санкхья-йогу*, а другие — *веданту*. Традиция изучения *дārшан* и создания все новых комментариев на старые тексты в Индии никогда не прекращалась и сохранилась до наших дней. Западные ученые начиная с XVIII в. имели возможность изучать многие индийские тексты не как нечто мертвое и всеми забытое (наподобие текстов древнеегипетских или клинописных), а именно как живую традицию — изучать в общении, а порой в сотрудничестве с живыми представителями этой традиции. Но в новую эпоху, в XIX–XX вв., она была оттеснена на периферию общественной жизни.

По-иному обстояло дело с традицией буддийской мысли. Как уже было сказано выше, в Индии она перестала существовать и была заново открыта европейскими исследователями лишь в XIX–XX вв. Назовем здесь несколько самых важных имен и произведений.

¹ Слово *vedānta* (*veda* + *anta*, «конец»), собственно, значит — «конец (завершение) Вед» — и первоначально относилось именно к *упанишад*ам. Позже оно стало названием *дārшаны*, опиравшейся на авторитет *упанишад*.

² На русском языке см.: Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. — М., 1991.

³ Это сложное слово можно перевести как «недвойственность обособленного» или «недвойственность различного».

К первым векам нашей эры можно отнести творчество легендарного Нагарджуны, с именем которого связано учение под названием *мадхьямака* (буквально — «срединное») или *шуньявада* (что несколько условно можно перевести как «учение о пустотности»). В рамках краткого очерка не стоит и пытаться сколько-нибудь внятно пересказать изощренные идеи *шуньявады*. Интересующиеся могут обратиться к обширной литературе на западных языках и к некоторым публикациям на русском языке¹.

Васубандху (предположительно — V в.) был великим систематизатором буддийской мысли. Его энциклопедический труд под названием «Абхидхармакоша» (примерный перевод — «Собрание основоположений») был переведен на тибетский и китайский языки и до наших дней изучается в буддийских монастырях Тибета, Китая и Монголии².

Согласно преданию учеником Васубандху был Дигнага (V–VI вв.), создавший основополагающие сочинения по буддийской теории познания и логике. Учеником ученика Дигнаги был Дхармакирти (VI–VII вв.), написавший на сочинения Дигнаги ряд комментариев, которые в восприятии последующих поколений затмили труды основоположника. Наиболее авторитетным толкователем Дхармакирти был Дхармоттара (VIII–IX вв.). Сочинения этих авторов по сей день изучают там, где буддизм остается живой традицией³.

Как уже было сказано, европейская наука исследует традиционную индийскую мысль вот уже более двух веков. Но предстоит еще немало сделать для того, чтобы представить историю этой мысли во всей полноте и, что еще важнее, подобрать к ней верные герменевтические ключи.

Современная индийская философия развивалась в XIX–XX вв. уже в иных исторических условиях и даже преимущественно на ином — английском — языке. Индийские (южноазиатские) мыслители этих веков в большей или меньшей степени воспринимали достижения западной мысли и тем или иным образом сочетали их с традициями собственной культуры. Со второй половины XX в. философская мысль Южной Азии развивается в нескольких государствах (Индия, Пакистан, Бангладеш, Шри-Ланка, Непал). Но историю новой философии в Южной Азии еще только предстоит достойно описать.

Выводы

1. Индуизм — слово, созданное европейцами для обозначения (описания) того многообразного культурного мира, который сложился в Индии (Южной Азии), а со временем получил распространение и за ее пределами.

2. Индийская философия — понятие, сложившееся в XIX–XX вв., в результате контактов и взаимовлияния европейской и индийской культур. Принимаемое отнюдь не всеми западными историками философии и имеющее

¹ См., например: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. — М., 2000.

² На русский язык «Абхидхармакошу» с конца 1980-х гг. переводили Е.П. Островская и В.И. Рудой (1940–2009). Перевод (пока не заверченный) публикуется частями с 1990-х гг.

³ См.: Щербатский Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. — СПб, 1903–1909 (Переиздано: СПб, 1995); *Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic.* — Leningrad, 1930–1932. — Vol. 1–2; частичный перевод в кн.: Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. — М., 1988.

различные интерпретации, это понятие чаще всего подразумевает то или иное множество текстов и мировоззренческих идей, созданных и создаваемых индусскими, буддийскими и джайнскими мыслителями Южной Азии с первого тысячелетия до н.э. и вплоть до наших дней.

Контрольные вопросы

1. Каковы причины многозначности названия «Индия»?
2. Каковы происхождение и смысл слова «индуизм»?
3. Когда возникло понятие «индийская философия»?
4. Какие тексты обозначаются словом Веда (или Веды)?
5. Какие идеи обсуждаются в упанишадах?
6. Что нового в мир индийской мысли принес буддизм?
7. Можно ли называть джайнизм мировой религией?
8. Каковы основные школы традиционной индусской мысли?
9. Кто был ключевым мыслителем в традиции адвайта-веданты?
10. Что означает название языка «санскрит»?

Для дополнительного чтения

- Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур. — М., 2007.
- Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. — М., 2009.
- Канаева Н.А. Индийская философия древности и средневековья: Учебное пособие. — М., 2008.
- Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). — М., 2011.
- Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи / Вступ. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. — М., 2015. — Серия «Памятники письменности Востока. — СХLIII.
- Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. — 2-е изд-е, испр. и доп. — М., 2001.
- Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия: Пер. с англ. — М., 2009.
- Radhakrishnan S. Indian Philosophy. 2 vols. — Oxford, 1923 (Oxford: University Press, 2009).
- Zimmer H. Philosophies of India. — Princeton, 1951.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Культурные предпосылки

Человек морфологически двоичен на всех уровнях телесности — от внутриклеточной двойной спирали дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК), на которой записана вся генетическая информация, до парности основных органов и половой дифференциации. Двуполушарен и главный биологический фактор культуры — человеческий мозг. Вполне естественно возникновение на таком основании бинарных социальных структур: от простого деления примитивных сообществ на две половины — мужскую и женскую, а власти в них — на

царскую и жреческую до сложных парных сочетаний государственной администрации с правящей церковью или партией. Особая значимость бинарной оппозиции издревле нашла отражение в языке как двойственное число, а в мировоззрении — как миф о двойничестве. Этот универсальный принцип не может быть не воплощен и в культуре в целом. Ему всегда следовало китайское мировоззрение, самый известный в мире символ которого — полярные силы *инь* и *ян* (темное и светлое, женское и мужское, пассивное и активное), и ему соответствует глобальная противоположность цивилизаций — западной и восточной. В ее основе лежат фундаментальные антропологические, языковые, психофизиологические, культурные и прочие различия, связанные с самим происхождением человека и процессом его сапиентации.

Одним полюсом такой глобальной альтернативы является западная культура, которая включает не только средиземноморскую по происхождению европейско-американскую, но и арабо-мусульманскую, и индо-иранскую. Другая альтернатива — китайская, или синистическая в более широком смысле (ее можно было бы даже назвать синоиероглифической), она связана с культурным ареалом Китая и сопредельных стран. Таковы две базовые и полярные модели развития человечества. Западная культура исходно создавалась носителями индоевропейских языков, а восточная — синотибетских, для которых, и прежде всего китайского, характерны: 1) неизменяемость слов, являющихся в основном слогоморфемами и слабо отличающихся от словосочетаний; 2) их тональность; 3) минимальная грамматика, факультативность грамматических показателей, отсутствие частей речи и грамматических категорий рода и числа. Этой же оппозиции соответствуют два различных вида письменности: алфавитная и иероглифическая. Таким образом, специфика этих двух типов культур коренится в природе человека, языка, письменности, менталитета. Эволюционный путь протокитайцев сущностно отличается от считающегося магистральным — афро-европеоидного.

Первый уровень дифференциации культур — иное строение человека, другой его тип с другим взаимодействием функционально асимметричных полушарий мозга, и это непосредственно связано с использованием алфавитного (фонетического) или иероглифического (логографического) письма. Как исторически более древнее и базовое, синтетическое и холистическое правое полушарие отличается большей стабильностью, и в этом смысле оппозиция правого—левого полушарий имеет не только синхронистическую, но и диахронистическую альтернативу (наподобие оппозиции мужчин и женщин: первая — хранительница базовых человеческих качеств, второй же — «экспериментальное» существо, которое приобретает и проверяет на себе новые и потому потенциально опасные качества). Правое полушарие работает с иероглификой, но с ней работает и левое полушарие. Поэтому у носителей иероглифической культуры, способных реализовать и тот и другой принцип, больше разных возможностей. Тут действует и биомеханика написания текстов: обычно иероглифика связана с леворукостью и писанием справа налево, а не слева направо. Для китайцев же характерны обе модели: они без затруднений могут писать и сверху вниз, и слева направо, и справа налево, а гексаграммы «Канона

перемен» («И-цзин», или «Чжоу-и», — «Чжоуские всеохватные перемены») — даже снизу вверх. Традиционное написание иероглифа и иероглифического текста в целом следует двум векторам, поскольку отдельный знак пишется слева направо и сверху вниз, а весь текст — справа налево и сверху вниз. Это означает большую адаптивность китайцев к разным направлениям записи и считывания письменных знаков, что фактически порождает новое качество — их нелинейное восприятие.

Второй уровень дифференциации — лингвистический. Главное преимущество алфавитного письма — прямая передача звучащей речи не вполне специфично. С одной стороны, в некоторых языках, например в современном английском, слова зачастую пишутся совсем не так, как слышатся, напоминая иероглифы. С другой — во всех развитых иероглифических системах существуют свои способы передачи звучания. Уже в начале н.э. более 80% китайской иероглифики составляли фоноидеогаммы (*син-шэн цзы*), и ее многовековая история знает ряд драматических моментов, когда создавались реальные предпосылки для перехода на алфавитное письмо. За последнее время в Китае обнаружены письменные памятники, сопоставимые с древнейшими письменами человечества. До этого изначальными, хотя и необъяснимо высокоразвитыми, считались мантические надписи на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота (*цзя-гу вэнь*) второй половины II тыс. до н.э. Уже в них заметна тенденция к фонетизации: использование так называемых заимствованных иероглифов (*цзя-це цзы*), на основании одинакового звучания применявшихся для записи разных слов (главным образом из-за ограниченности знакового ресурса). И уже тогда, в первые века I тыс. до н.э., мог быть осуществлен аналогичный и даже синхронный западному переход к алфавитному письму. Но этого не произошло, и количество иероглифов стало увеличиваться в разы, а их написание стандартизироваться.

Следующий после естественного языка и письменности уровень дифференциации двух полярных культур охватывает базовые ритуалы и мировоззренческие представления. Здесь основную оппозицию создают оседлые земледельцы и кочевые скотоводы, для первых главное — пространство, для вторых — время. Центральный ритуал — похорон в иероглифических культурах земледельцев предполагал погребение (в идеале с мумификацией), т.е. максимально долгое сохранение тела усопшего в пространстве этого же мира, а в алфавитных культурах кочевников — сожжение, т.е. наиболее радикальное его изъятие из пространства этого мира для перехода в идеальное время — вечность. Смысл погребального костра — в полной дематериализации и обретении принципиально иного, развоплощенного состояния. Тут возникала идея инобытия как лучшего мира, который не имманентен, а трансцендентен земному пространству. И отсюда произрос западный, т.е. индоевропейский, идеализм, не возникший ни в Египте, ни в Китае, где в схожих иероглифических культурах с одинаковой бережностью сохраняли тела умерших и умело их мумифицировали. Если египетский натурализм можно объяснить зачаточным состоянием философской мысли, то этот аргумент не годится для Китая. Его

развитая философия, несмотря на знакомство с буддизмом и другими вариантами индийского идеализма, упорно держалась исконного натурализма.

Еще один уровень — генеральная оппозиция иероглифического китайского натурализма и алфавитного западного идеализма. В культуре, где развилась идеалистическая философия, выделяются три важные особенности, аналогичные алфавитному принципу. Во-первых, буква является компонентом количественно ограниченного набора: алфавиты колеблются в основном числовом диапазоне от 20 до 40 знаков (с экзотическими вариантами — от 12 до 72), а иероглифические системы содержат на порядки большее количество знаков и принципиально открыты, имея возможность постоянно пополняться до невообразимых размеров. Так, китайских иероглифов в эпоху Шан-Инь (XVII/XV—XI вв. до н.э.) было примерно 5000, около 100-х гг. н.э. — 10 000, в начале XVIII в. — 50 000, а к концу XX в. — почти 90 000. И нет принципиальных пределов этому росту. Во-вторых, буквы находятся в существенно ином отношении к словам, знаменуя собой качественный скачок. Буква десемантизирована в отличие от всегда наделенного смыслом слова. А соединение букв в слово рождает смысл (логос, идею), что буквально напоминает божественный акт творения из ничего. Напротив, в любой иероглифике, в частности в китайской, все знаки одинаково осмысленны и не дают никакого повода для подобного идеалистического представления. В-третьих, буквы как элементы иного уровня и совершенно другого качества, нежели слова, образуя их, становятся для них тем же, чем являются атомы для вещей. Ничего подобного нет в иероглифике. Аналогичным образом западные теоретические модели, отражающие трансцендентную реальность, потребовали специальной, не словесной, а цифровой и буквенной символизации, т.е. использования своеобразных знаковых атомов. В Китае, напротив, в подобной роли выступали все такие же иероглифы.

Общая характеристика

Древнейшие и одновременно наиболее развитые культуры современного мира образуют очевидную глобальную альтернативу, подобную психосоматической, половой и всем прочим бинарным противоположностям человеческого тела, вида и социума. Взаимная полярность западной (евро-американской, индо-иранской, арабо-мусульманской) и восточной (китайской, или синистической) культур имеет глубочайшие антропологические, а не только социальные и историко-культурные корни, выражаясь в кардинальном различии языков, типов письменности, языковых картин мира, психотипов, социокультурных норм, религиозно-философских систем и, возможно, отражая разные варианты сапиентации в двух разных и удаленных друг от друга районах земного шара. Научное осмысление этого необходимо для адекватного соотнесения реального столкновения цивилизаций с идеальным диалогом культур.

Китайский вариант — это предельно развитая культурная позиция здравомыслящего и максимально социализованного нормального человека, «бесконечно развитый неолит» (П. Тейяр де Шарден), а западный — парадоксальное отклонение от естественной нормы, своего рода извращение ума, устремлен-

ного за пределы реальности в идеалистическом поиске невозможного. Формирование европейской цивилизации было обусловлено рядом уникальных явлений (алфавитное письмо, «греческое чудо», христианство, Ренессанс, реформация, капитализм, научно-техническая революция) и соответственно самоосмыслялось с помощью линейной концепции времени и признания абсолютной неповторимости таких актов исторической драмы, как Боговоплощение, Второе пришествие или Конец света. Напротив, китайская цивилизация развивалась циклически и самоосмыслялась как вечное возвращение на круги своя в соответствии с космическими и династийными циклами, которые описывались с помощью циклических символов *инь-ян*, 5 стихий (*у-син*), 8 триграмм (*ба-гуа*), 10 «небесных стволов» (*тянь-гань*), 12 «земных ветвей» (*ди-чжи*) и т.д.

В западном мировоззрении, будь то платоническая философия, христианская теология или научная теория, происходит удвоение мира в его идеальной конструкции (как прототипа или модели). Для китайского же натурализма мир един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие духовные и божественные сущности, не трансцендентно. В идеальном мире Запада действуют абстрактные логические законы, в натуралистическом мире Китая — классификационные структуры, а место логики занимает нумерология (сходное с пифагорейством и каббалой учение о символах и числах — *сян-шучжи-сюэ* 象數之學). Социальным следствием подобного здравого смысла стало то, что китайская философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой богословия.

Впрочем, с теологией ее роднит непреложное использование регламентированного набора канонических текстов. На этом пути, предполагающем учет всех предшествующих точек зрения на каноническую проблему, китайские философы с неизбежностью превращались в историков философии, и в их сочинениях исторические аргументы брали верх над логическими. Более того, логическое историзировалось, как в христианской религиозно-теологической литературе Логос превратился в Христа и, прожив человеческую жизнь, открыл новую эру истории. Но в отличие от настоящего мистицизма, который отрицает как логическое, так и историческое, претендуя на выход и за понятийные, и за пространственно-временные границы, в китайской философии преобладала тенденция к полному погружению мифологом в конкретную ткань истории, подобно тому, как в мифологии господствовал историзировавшийся мифических персонажей эвгемеризм.

Одной из прерогативных инстанций, демонстрирующих фундаментальное различие между китайской и западной научно-философскими традициями и культурами в целом, является атомистическая теория. Как показал выдающийся исследователь китайской науки Дж. Нидэм (1900–1995), китайская физика, оставаясь верной философскому прототипу волновой теории, упорно отвергала атомистику. Китайские мыслители, по-видимому, самостоятельно не создали никакого варианта атомистической теории. Все субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными («пневма» — *ци* 气, «семя-дух» — *цзин* 精), так как господство-

вали континуально-волновые представления о веществе. Если в XIX в. такая мировоззренческая позиция казалась говорящей не в пользу Китая, то в XXI в. она выглядит вполне соответствующей новейшим представлениям о строении Вселенной.

Сходным образом во всей западной культуре до духовной революции начала XX в., ознаменовавшейся переосмыслением времени в философии А. Бергсона и физике А. Эйнштейна, господствовало представление о его вторичности в сравнении с пространством, в Китае же они искони рассматривались в неразрывном единстве, как два атрибута единой Вселенной (космоса, мира, универсума), о чем свидетельствуют передающие это понятие термины (*юй-чжоу* 宇宙 — «пространство—время», *тянь-ди* 天地 — «небо—земля», *ши-цзе* 世界 — «век—пределы»).

Генетические и теоретические особенности

Китайская философия возникла примерно в то же время, когда возникли древнегреческая и древнеиндийская философии, — в осевое время середины I тыс. до н.э. Отдельные философские идеи и темы, а также многие термины, образовавшие потом большую часть лексикона традиционной философии, сохранились уже в древнейших письменных памятниках культуры — «Шу-цзин» («Каноне [документальных] писаний» или «Шан-шу» — «Чтимой книге»), «Ши-цзин» («Каноне стихов»), «И-цзин»/«Чжоу-и», сложившихся в первой половине I тыс. до н.э. Это иногда служит основанием для утверждений (особенно китайских ученых) о возникновении философии в Китае в начале I тыс. до н.э. Данная точка зрения мотивируется также тем, что в состав указанных произведений входят отдельные самостоятельные тексты, имеющие развитое философское содержание, например глава «Хун-фань» («Величественный образец») из «Шу-цзина» или комментарий «Си-цы чжуань» («Предание привязанных слов») из «И-цзина»/«Чжоу-и». Однако, как правило, создание или окончательное оформление подобных текстов датируется уже второй половиной I тыс. до н.э.

Первым исторически достоверным творцом философской теории в Китае был Конфуций, осознавший себя выразителем духовной традиции *жэ* — ученых, образованных людей, интеллигентов, что стало затем терминологическим обозначением для конфуцианства.

Конфуций (552/551–479) — латинизированная форма почтительного имени Кун-фу-цзы (Учитель Кун; то же Кун-цзы) первого китайского философа и создателя конфуцианства Кун Цю, имевшего также прозвище Чжун-ни, как и имя Цю, связанное с чудесным рождением у священного холма Ницю. Он происходил из родовитой, но обедневшей семьи, генеалогически восходившей к свергнутой в XII/XI в. до н.э. династии Шан-Инь. Уже в молодости стал первым в истории Китая профессиональным преподавателем и организатором сообщества ученых-интеллектуалов (имел более 3000 учеников). Его педагогическая доктрина, легшая в основу образовательной и экзаменационной систем всего имперского периода, строилась на эгалитарно-демократическом принципе равных возможностей (обучение вне зависимости от рода обучаемого) с минимальной (символической) платой (связка сушеного мяса) и предполагала единство заучивания и размышления, теории и практики. Сам он в 15 лет обрел волю к классическому образо-

ванию, основанному на шести искусствах (*лю-и*): ритуальной благопристойности (*ли*); включающей танцы и поэзию музыка (*юэ*); стрельбе из лука (*шэ*); управлении колесницей (*юй*); включающей каллиграфию грамотности (*шу*) и нумерологизированной математике (*шу*). В 50 лет, познав небесное предопределение (*тянь-мин*), попытался сделать карьеру государственного деятеля для практической реализации своей социально-политической теории. В 496 г. достиг поста первого советника в родном царстве Лу, но вскоре был вынужден его покинуть и 13 лет путешествовал с ближайшими учениками по другим царствам, безуспешно внушая их правителям свои идеи. Последние годы жизни провел в Лу, занимаясь развитием своего учения, преподаванием и текстологической работой над каноническими произведениями древности. Собственную историческую миссию Конфуций видел в сохранении и передаче потомкам древней культуры (*вэнь*), поэтому не занимался сочинительством, а редактировал и комментировал письменное наследие прошлого.

Согласно традиционной датировке, старшим современником Конфуция был Лао-цзы, основоположник даосизма (*дао-цзя*) — главного оппозиционного конфуцианству философско-религиозного течения. Однако ныне установлено, что первые собственно даосские произведения были написаны после конфуцианских, даже, по-видимому, стали реакцией на них.

Лао-цзы (Учитель Лао) — Лао Дань, Ли Эр, Ли Бо-ян — предполагаемый основоположник даосизма и автор «Дао-дэ цзина» («Лао-цзы»), согласно традиционной историографии, родившийся в конце VII — начале VI в. до н.э. Его древнейшая биография в «Ши-цзи» (гл. 63) сообщает о рождении в периферийном («варварском») южном царстве Чу (где сохранилась архаическая традиция шаманизма, по-видимому, ставшая первоисточником даосизма); о службе в центре — в династийном домене Чжоу историком-астрологом (*ши*), хранившим дворцовый архив; о прибытии к нему Конфуция, вопрошавшего о благопристойности (*ли*) и сравнившего его с непостижимым драконом; о превращении в благородного мужа-отшельника (*инь цзюнь цзы*) и уходе в конце жизни неизвестно куда через пограничную заставу, начальнику которой Инь Си он оставил книгу из 5000 иероглифов о Пути-*дао* и благодати-*дэ*, а также о его возможной идентичности с другим чусцем Лао Лай-цзы, современником Конфуция, или же с главным историком-астрологом (*тай-ши*) домена Чжоу — Данем (иной иероглиф, нежели в имени Лао Дань), жившим в середине IV в. до н.э. Лао-цзы как историческое лицо, скорее всего, жил позже Конфуция, а как мифологизированный персонаж несет следы буддийского влияния и при формировании исходного образа, и при позднейшей деификации.

Видимо, неточно и традиционное представление о доциньском (до конца III в. до н.э.) периоде в истории китайской философии как об эпохе равноправной полемики «100 школ», поскольку все существовавшие в то время философские школы самоопределялись через свое отношение к конфуцианству. Неслучайно, что закончилась эта эпоха антифилософскими репрессиями императора Цинь Шихуанди в 213–210 гг., направленными именно против конфуцианцев. Термин *жу* с самого возникновения китайской философии обозначал не только и даже не столько одну из ее школ, сколько философию как единый идеологический комплекс, сочетавший в себе признаки философии, науки, искусства и религии. В разные эпохи баланс этих признаков был различным.

В середине II в. до н.э. конфуцианство добилось официального статуса ортодоксальной идеологии, победив претендовавших на это легизм (*фа-цзя*)

и даосизм, но и до этого оно неформально обладало подобным статусом. Следовательно, вся история китайской философии связана с фундаментальным разделением философских школ по признаку соотносительности с ортодоксией. Этот релевантный теологии классификационный принцип имел в традиционном Китае универсальное значение, распространяясь на все сферы культуры, в том числе на научные дисциплины. Конфуций и первые философы — *жу* — видели свою основную задачу в теоретическом осмыслении жизни общества и личной судьбы человека. Как носители и распространители культуры, они были тесно связаны с социальными институтами, ответственными за хранение и воспроизводство письменных, прежде всего ритуальных, исторических и литературных, текстов (культура, письменность и литература в китайском языке обозначались одним термином — *вэнь*), и их представителями — сcribes (хронографами/историками, астрономами/астрологами) — *ши*. Отсюда три основные особенности конфуцианства: 1) в институциональном плане — связь или активное стремление к связи с административным аппаратом, постоянные претензии на роль официальной идеологии; 2) в содержательном плане — доминирование социально-политической, этической, обществоведческой, гуманитарной проблематики; 3) в формальном плане — признание текстологического канона, т.е. соответствия строгим формальным критериям «литературности» как методологически значимой нормы.

С самого начала программной установкой Конфуция было «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее» («Лунь-юй» — «Теоретические речи», VII, 1). При этом акт передачи древней мудрости грядущим поколениям имел культуросозидательный и творческий характер, хотя бы потому, что архаические произведения (каноны-*цзин*), на которые опирались первые конфуцианцы, были уже малопонятны их современникам и требовали осмысляющих истолкований. В итоге доминантными формами творчества в китайской философии стали комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Даже самые смелые новаторы стремились выглядеть всего лишь истолкователями или восстановителями старинной идеологической ортодоксии. Теоретическое новаторство, как правило, не только не акцентировалось и не получало явного выражения, но, напротив, намеренно облекалось в сложную форму комментариев и толкований.

Эта особенность определялась целым рядом факторов — от социальных до лингвистических. Древнекитайское общество не знало полисной демократии и порожденного ею типа философа, сознательно отрешенного от окружающей его эмпирической жизни во имя осмысления бытия как такового. Приобщение к письменности и культуре в Китае всегда определялось достаточно высоким социальным статусом и определяло его. Уже со II в. до н.э., с превращением конфуцианства в официальную идеологию, начала складываться экзаменационная система (*кэ-цзюй*), закреплявшая связь философской мысли как с государственными институтами, так и с классической литературой — определенным набором канонических текстов (категорий *цзин* и *цзы*). Издревле же подобную связь обуславливала специфическая (в том числе лингвистическая)

сложность получения образования и доступа к материальным носителям культуры (прежде всего книгам).

То, что собирался передавать Конфуций, было зафиксировано главным образом в исторических и литературных памятниках — «Шу-цзин» и «Ши-цзин». Таким образом, специфику китайской философии определяла тесная связь не только с исторической, но и с литературной мыслью. В философских произведениях традиционно царила литературная форма. С одной стороны, сама философия не стремилась к сухой абстрактности, с другой — литература была пропитана тончайшими соками философии. По степени беллетризации китайская философия может быть сопоставлена с русской философией. Эти черты она сохраняла вплоть до начала XX в., когда под влиянием знакомства с западной философией в Китае стали возникать нетрадиционные философские теории.

Специфику китайской классической философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма (тем более классического европейского идеализма Нового времени), а в методологическом аспекте — отсутствие такого универсального общеполитического и общенаучного органа, как формальная логика (что является прямым следствием неразвитости идеализма). Речь идет именно о натурализме, а не о материализме, потому что последний коррелятивен идеализму, и вне этой корреляции термин «материализм» утрачивает научный смысл. Само понятие материи европейская философия получила из недр платоновского идеализма (а термин «идея» — из демокритовского материализма).

Исследователи китайской философии часто усматривают понятие идеального в категориях у — «отсутствие/небытие» (особенно у даосов) или *ли* — «принцип/резон» (особенно у неоконфуцианцев). Однако у в лучшем случае может обозначать некоторый аналог платоновско-аристотелевской материи как чистой возможности (актуального небытия), а *ли* выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или законного места), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера.

В классической китайской философии, не выработавшей понятия идеального как такового (идеи, эйдоса, формы форм, трансцендентного божества), отсутствовала не только линия Платона, но и линия Демокрита, поскольку богатая традиция материалистически ориентированной мысли не формировалась в теоретически осмысленном противопоставлении ясно выраженному идеализму и самостоятельно вообще не породила атомистики. Все это свидетельствует о несомненном господстве в ней натурализма, типологически схожего с досократическим философствованием в Древней Греции, но несопоставимо более сложного благодаря многовековому последовательному развитию.

Самоопределение

В традиционной китайской философии отсутствует термин, точно соответствующий западному понятию «философия». Некоторым, хотя и более

широким по смыслу, аналогом его выступает категория *цзы* 子, охватывающая творения философов, ученых, мудрецов, наставников жизни. В широком и разнообразном семантическом поле иероглифа *цзы* выделяется антитеза, которая образуется в результате сочетания указанного значения со значением «зародыш», «дитя», «ребенок», «сын». Самым ярким свидетельством осознанности этой антитезы является образ создателя даосизма и наиболее оригинального китайского философа, первичным и главным символом которого выступает его собственное оксюморонное имя — Лао-цзы, буквально — Старый Ребенок, и связанная с этим именем легенда о его рождении седым 81-летним старцем.

В главном произведении, отражающем идеи этого философа и носящем его имя «Лао-цзы», иначе называемом «Дао-дэ цзин», представлена как общая апология детскости (§10, 28, 49, 55, 76), вплоть до определения высшей категории *дао* («путь») с помощью термина *цзы* (§ 4), так и самоидентификация автора с состоянием новорожденного младенца (§ 20). Данная философия в целом построена на методологии соединения противоположностей, а в частности на идеях взаимопорождения наличия/бытия и отсутствия/небытия (там же, § 2) и сохранения своей личности за счет ее отчуждения (там же, § 7). В определении сознания-«сердца» (*синь*) такого философа-ребенка сходятся воедино две пары противоположностей: мудрость и глупость, элитарность и народность. Сердце народа оказывается и сердцем «святомудрого» (*шэн*), и сердцем ребенка (там же, § 49). В этом культурном контексте понятия «ребенок» и «народ» сближаются до такой степени, что становятся смыслами единого слова *чи-цзы* (букв. «красное дитя», т.е. новорожденный, младенец). Обретя детско-народное сердце, философ одновременно делается носителем сердца глупца (там же, § 10). Вполне естественная взаимосвязь детскости и глупости, фиксируемая понятием инфантильности, проявлена в употреблении термина «детское сердце» (*тун-синь*) в каноне «Цзо-чжуань» («Предание Цзо», Сян-гун, 31-й г.).

Имя создателя конфуцианства Кун-цзы (Конфуция), как и его главного оппонента Лао-цзы, таит в себе схожий оксюморон. Древнейшее, зафиксированное в «Шу-цзине» и «Ши-цзине», значение иероглифа *кун* — «большой», «великий», «огромный», «громадный». В таком же смысле этот знак употреблен и в оппозиционном «Лао-цзы» (§ 21). Соответственно бином Кун-цзы может иметь буквальный перевод Большое Дитя, Великий Отпрыск, Огромный Младенец или Громадный Ребенок.

В изначальном конфуцианстве и соответственно в «Лунь-юе» иероглиф *цзы* начал приобретать значение «философ». Завершился этот процесс терминологизации в I в. в древнейшем китайском библиографическом каталоге «И-вэнь чжи» — «Трактат об искусствах и текстах» («Хань-шу» — «Книга [об эпохе] Хань», гл. 30), где *цзы* уже выступает как классификационная категория для всех философов и их произведений.

Еще одним терминологическим достижением Конфуция стало придание нового смысла включающему *цзы* биному *цзюнь-цзы* («государев отпрыск, княжич»), который стал у него базовой категорией, обозначающей не сына правителя, а благородного мужа как идеальный тип личности. Эта смысловая трансформация опять-таки строится на возвеличивании дитяти. Здесь

же обнаруживается и очередной оксюморон: *цзюнь-цзы* — это ребенок (*цзы*), который велик и благороден, а его антагонист *сяо-жэнь* — взрослый человек (*жэнь*), который мал и ничтожен (*сяо*).

Следующая важнейшая терминологическая новация Конфуция и его ближайших учеников — придание иероглифу *жу* 儒 значения «конфуцианец». Однако данное слово, означающее не только ученость, но и слабость, нежность, родственно своему омониму *жу* 孺, имеющему ключ *цзы* 子 и соответствующий смысл «ребенок». Очевидный отголосок этой этимологической коннотации звучит в классическом описании *жу* 儒 Конфуцием во входящей в канон «Ли-цзи» («Записки о благопристойности», гл. 41/38) главе «Поведение *жу*», где о его облике сказано: «по-детски слабый, будто немощный».

Второй после Конфуция основоположник конфуцианства Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.), вполне соответствующий своей фамилии Мэн — Первенец, теоретически обосновал подобную «слабость» знаменитым тезисом: «Великий человек (*да-жэнь*) — тот, кто не утрачивает своего младенческого сердца (*чи-цзы чжи синь*)» («Мэн-цзы», IV Б, 12). Крупнейший неоконфуцианский последователь Мэн-цзы Ван Ян-мин (1472–1529) развил его в общий принцип «сохранения детского сердца» — *цунь тун* (*цзы чжи*) *синь*.

Столь явная приверженность обоих родоначальников китайской философии Конфуция и Лао-цзы к детскости нашла символическое отражение в традиционной иконографии их легендарной, впервые описанной в «Чжуан-цзы» (гл. 14, 21) и «Ши-цзи» («Исторические записки», гл. 47, 63) встречи, третьим участником которой, как правило, изображается стоящий между ними и таким образом объединяющий их ребенок.

На первый взгляд в данном сближении высшей премудрости с детскостью отражена общечеловеческая вера в то, что устами младенца глаголет истина, которая также должна быть глаголема и устами философов. Или, по словам Ли Чжи (1564/5–1630), «высшая культура (*вэнь*) в Поднебесной не может не происходить из детского сердца», которое тождественно «истинному сердцу» (*чжэнь-синь*). Однако при более глубоком рассмотрении связь младенчества с истиной сама нуждается в прояснении, ключом к чему является этимология иероглифа *цзы*, входящего, кроме того, и в состав термина «младенец» («красное дитя» — *чи-цзы*).

В древнейших китайских текстах шан-иньских надписей на костях *цзы* обозначает центрального участника ритуала жертвоприношения предку — ребенка, представлявшего собой его воплощение и своей позой имитировавшего труп, благодаря чему он в дальнейшем, в эпоху Чжоу (XI–III вв. до н.э.), стал именоваться «мальчиком-мертвецом» (*ши*). Такое происхождение термина *цзы* позволяло считать любого великого философа (*цзы*) представителем высших сил и виртуальным двойником синхронно властвующего правителя. Поэтому же, с другой стороны, в энциклопедическом трактате II в. до н.э. «Хуайнань-цзы» (гл. 9 «Чжу-шу» — «Искусство владычествовать») правитель определяется как подобный философу в его величии и ничтожестве виртуальный двойник высших сил: «Путь-*дао* властителя подобен [роли] мальчика-мертвеца [в жертвоприношении] звезде Лин». Данная ритуальная практика прекратилась с соз-

данием империи Цинь (кон. III в. до н.э.), когда верховного правителя стало больше интересовать не представительство мертвого живым, а радикальное преодоление смерти с помощью даосских алхимиков и магов. С этой трансформацией сочеталось и искоренение философии в лице ее материальных носителей — конфуцианцев и их книг в 213 г. до н.э. В наступившую после кратковременного правления Цинь (221–207 гг. до н.э.) эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), определившую магистральную линию развития китайской культуры, расширилось значение *цзы*, перейдя с людей на продукты их творчества (*цзы* как категория литературы — научно-философские трактаты).

В целом этимология *цзы* обнаруживает глубинную взаимосвязь высшей мудрости не только с детскостью, но и со смертью. На Западе эту диалектику блестяще раскрыл Платон, определивший философию как науку умирать, а в дальнейшем сделали своей основной темой стоики и другие ведущие философские течения вплоть до экзистенциализма, видящего в жизни «жизнь-к-смерти».

Христианская антитеза веры как науки воскресать на самом деле представляет переосмысление той же взаимосвязи, но только надстраивающее над естественным поправлением жизни смертью сверхъестественное поправление смерти смертью, которое, кстати сказать, осуществляет также «сын», соединяющий в себе, подобно мальчику-мертвецу, три ипостаси: 1) живого человека — как сына человеческого, 2) сверхъестественного существа — как сына Божьего и 3) трупа — как умершего на кресте. За этой общностью, видимо, стоит типологическое единство жертвенного ритуала, давшее, однако, в разных культурах различные формы развития.

В контексте традиционной китайской культуры последний для любой философской мысли вопрос о смерти становится первым, или детским, вопросом, потому что с позиции присущего ей всеобъемлющего натурализма несведущий ребенок и престарелый мудрец хотя и с разных концов, но одинаково близки к смертельному небытию — один из него только что возник, а другой в него уже заглядывает.

Этимологически и семантически присущая иероглифу *цзы* идея радикальной субституции, или полного перевертывания, имеет и более приземленное, социальное приложение. И даосы, и конфуцианцы верили в возможность последнего стать первым, хотя бы и в роли некоронованного царя. На этой, казалось бы эфемерной, основе упрочилась могущественная государственность Срединной империи, допуская, что всякий «человек с улицы» может стать святомудрым владыкой Яо, Шунем или Юем («Мэн-цзы», VI Б, 2; «Сюнь-цзы», гл. 23), т.е. даже простолюдин способен превратиться в императора, что неоднократно воплощалось в жизнь.

Именно идея детскости как предельной социальной и просто антропологической малости заключена в конфуцианском понятии образцовой личности, обозначение которой *цзюнь-цзы* совмещает два смысла: «благородный муж» и «сын правителя». Аналогичным образом и благодаря все тому же иероглифу *цзы* данная идея присутствует в стандартном обозначении высшего социального проявления человеческой сущности, коронованного царя, императора — *тянь-цзы*, буквальный смысл которого «сын неба». Следова-

но, благородные мужи и императоры суть такие же дети, как философы-цзы. Если же развернуть данное определение в обратную сторону, то получится, что благородный муж — это философ, реализующийся в практике управления и самоуправления, а император — философ божьей милостью или от природы (сиречь Неба).

Термин «некоронованный царь» (*су-ван*) составляет в «Чжуан-цзы» (гл. 13) пару с другим обозначением высшего духовного могущества — «тайнственным святомудрым» (*сюань-шэн*), которое впоследствии также было в узком смысле соотнесено с Конфуцием. Использованный в этом словосочетании иероглиф *сюань* означает не только тайну, но и красный цвет — символ крови и всякой животворности, что высвечивает родственную связь между «красным святомудрым» (*сюань-шэн*) и «красным мужем» (*чи-цзы*), т.е. младенцем, который, согласно Лао-цзы, столь же таинствен, ибо «объемлет полноту благодати-дэ» («Дао-дэ цзин», § 55), имеющей в свою очередь тот же «красно-тайнственный» (*сюань*) окрас (там же, § 10).

В дальнейшем все развитие алхимико-психофизиологического даосизма окрасилось красным цветом киновари (*дань*), которая, став синонимом философского камня как средства прозрения истины и обретения бессмертия, определяла, в частности, характер и бессмертного зародыша (*дань-тай*), и места его вызревания в теле адепта — киноварного поля (*дань-тянь*). Приверженец данного учения должен был совершить «воровской трюк с пружиной естества» (*дао-цзи*), т.е. перевернуть направление естественного движения от колыбели к могиле, а значит, буквально впасть в детство, зачиная и возвращая в самом себе младенца, призванного через десять лун стать новым бессмертным телом и «освободиться от трупа (*ши*)», что вполне реалистично изображалось в сопутствующих иллюстрациях. На новом культурном, философском и даже научном (паранаучном) уровне эта доктрина, в сущности, воспроизводила архаическую структуру натуралистического древнекитайского ритуала, в котором победа над смертью достигалась с помощью животворной силы чадородия, воплощенной в ребенке. Данная мыслительная парадигма в свернутом виде заключена в семантике иероглифа *шэн* («жизнь, рождать»), который идентифицирует жизнь, т.е. антисмерть, с порождением.

Однако в развитии описанного ритуального архетипа конфуцианцами и поздними (религиозными) даосами имеется принципиальное различие. Конфуцианцы в полном соответствии с архаической установкой представляли погружение в детскость как обращение к животворному родовому началу. Философ, мыслимый как *цзы*, т.е. «ребенок» или даже «плод», «семя» (таково еще одно значение этого иероглифа), становится естественным представителем собственного родового начала — народа, который при всей своей детскости, будучи «ушами и глазами неба» («Шу-цзин», гл. 4), открывает философу путь к прозрению высших (небесных) истин. Даосы же, возможно, не без влияния буддизма, стали трактовать этот же «путь на небо» как обращенный в младенчество, но без приобщения к родовому началу народности. Именно поэтому конфуцианцы их критиковали главным образом за индивидуализм и асоциальность.

И все же сближало тех и других еще одно проявление детскости. В культуре, которая самоосмыслялась как письменность (*вэнь*), главной задачей их творчества являлось порождение текстов, которое мыслилось вполне натуралистически, именно как порождение, поскольку письменные тексты считались состоящими из телесных сущностей — иероглифов (*цзы* 字). Последние суть самый естественный продукт творчества философов-*цзы* 子, поскольку этимологически они производны своим омонимичным названием от их обозначения и в своей семантике несут идею деторождения, воспитания, взращивания. Эта же идея через общую этимологию пронизывает семантическое поле терминов, обозначающих конечный результат деятельности философа — его учение (*сюэ* 学, *цзяо* 教). В самом общем культурологическом смысле такое учение и по форме, и по содержанию есть натуралистическая регенерация ушедшего в небытие, или «детская» философия поправления жизнью смерти.

Для уяснения специфики традиционной китайской философии важнейшее значение имеет точное понимание смысла (в том числе этимологического) ее самоназвания. Таковое (*цзы*) совмещает в себе понятия учителя-мудреца и ребенка-простеца. Два основных направления китайской философии — конфуцианство и даосизм — теоретически освоили эти смыслы, сделав акцент на первом или на втором соответственно. Более того, определяемые данными образцами физические черты нашли символическое отражение в мифологизированных описаниях внешнего облика и происхождения родоначальников конфуцианства и даосизма — Конфуция и Лао-цзы, а также в самих их именах. Этимологически же термин *цзы* связан с древнейшим ритуалом жертвоприношения предку, в котором обозначал ребенка, представляющего покойного. Воспринявшая подобное наименование философская традиция самоосмыслялась как натуралистическое учение о преодолении хаоса смерти органическими средствами «порождения жизни» (*шэн-шэн*).

Методологическая специфика

Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, генетически восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка. Сам термин «категория» подразумевает «высказываемое/утверждаемое» (*catēgorēō*). Китайские аналоги категорий, генетически восходя к мифическим представлениям, образам гадательной практики и хозяйственно-упорядочивающей деятельности, обрели прежде всего натурфилософский смысл и использовались в качестве классификационных матриц: например, двоичная — *инь-ян* (*лянь-и* — «двоица образов»); троичная — *тянь, жэнь, ди* — «небо, человек, земля» (*сань-цай* — «три материала»); пятеричная — *у-син* — «пять стихий/элементов». Современный китайский термин «категория» (*фань-чжоу*) имеет нумерологическую этимологию, происходя от обозначения магического квадрата 3×3 (*ло-шу*), на котором основан «Хун-фань»: *фань-чжоу* — сокращенная форма выражения *Хун-фань цзю-чжоу* («девять полей “Величественного образца”»).

Место логики в Китае занимала так называемая нумерология (*сян-шучжи-сюэ*), т.е. формализованная теоретическая система, элементами которой

являются математические или математикообразные объекты — числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т.д. Как показал в начале XX в. один из первых современных исследователей древнекитайской методологии Ху Ши (1891—1962), двумя ее основными разновидностями были конфуцианская логика, изложенная в «И-цзине»/«Чжоу-и», и моистская логика, изложенная в гл. 40—45 «Мо-цзы», т.е. нумерология и протологика¹. Древнейшие и ставшие каноническими формы самоосмысления общепознавательной методологии китайской классической философии, реализованные в нумерологии «И-цзина»/«Чжоу-и», «Хун-фяня», «Тай-сюань цзина» и в протологике «Мо-цзы», «Гунсунь Лун-цзы», «Сюнь-цзы», ныне вызывают к себе повышенный интерес во всей мировой синологии.

Ху Ши стремился продемонстрировать в древнекитайской философии наличие логического метода, на равных правах включая в него и протологику, и нумерологию. Замечательным достижением китайского философа, получившего образование в США, было открытие в Древнем Китае развитой общепознавательной методологии, но он не сумел доказать ее логический характер, что вскоре было отмечено классиком отечественной китаистики В.М. Алексеевым (1881—1951)². В 1920-х гг. виднейшие европейские синологи А. Форке (1867—1944)³ и А. Масперо (1883—1945)⁴ показали, что даже учение поздних моистов, наиболее близкое к логике в древнекитайской методологии, строго говоря, является эристикой и, следовательно, обладает статусом протологики.

В середине 1930-х гг. понимание «И-цзина»/«Чжоу-и» как логического трактата убедительно опроверг Ю.К. Щуцкий (1897—1938)⁵. И в это же время Шэнь Чжун-тао (Ч.Т. Сун, 1892—1980)⁶ в развернутой форме показал, что нумерология «И-цзина»/«Чжоу-и» может быть использована в качестве общенаучной методологии, поскольку она представляет стройную систему символических форм, отражающих универсальные количественные и структурные закономерности мироздания. К сожалению, Шэнь Чжун-тао оставил в стороне вопрос о том, в какой степени этот потенциал был реализован китайской научной и философской традицией. Методологическая роль нумерологии в самом широком контексте духовной культуры традиционного Китая тогда же была блестяще продемонстрирована выдающимся французским синологом П.М. Гране (1884—1940), рассматривавшим нумерологию в качестве своеобразной методологии китайского коррелятивного (ассоциативного, категориального) мышления⁷. Работы П. Гране способствовали возникнове-

¹ *Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China.* — Shanghai, 1922.

² *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. — М., 1982. — С. 355—364.

³ *Forke A.* The World-Conception of the Chinese. — L., 1925.

⁴ *Maspero H.* Notes la logiques de Mo-tseu et de son école // *Toung Pao.* 1928. Vol. XXV. P. 13—99.

⁵ *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. А.И. Кобзев. — М., 1993; То же: 1997, 2003.

⁶ *Sung Z.D.* The Symbols of the Yi King or the Symbols of the Chinese Logic of Changes. Shanghai, 1934; 2 ed.: N.Y., 1969.

⁷ *Гране М.* Китайская мысль. — М., 2004.

нию современного структурализма и семиотики, но долгое время не находили должного продолжения в западной синологии.

Наибольшее развитие теория коррелятивного мышления нашла в трудах крупнейшего западного историка китайской науки Дж. Нидэма¹, который, однако, принципиально разделит коррелятивное мышление и нумерологию. С его точки зрения, первое в силу своей диалектичности служило питательной средой для подлинного научного творчества, вторая же, хоть и производна от первого, скорее тормозила, а не стимулировала развитие науки. Внутренняя противоречивость позиции Нидэма внешне сглаживается сужением понятия китайской нумерологии до всего лишь мистики чисел (естественно, не имеющей общеметодологического статуса). С критикой этой позиции выступил другой выдающийся историк китайской науки Н. Сивин, на материале нескольких научных дисциплин конкретно показавший неотъемлемую органичность присущих им нумерологических построений. Самых радикальных взглядов в методологической трактовке китайской нумерологии придерживаются отечественные синологи В.С. Спирин (1929–2002)² и А.М. Карапетьянц³, отстаивающие тезис о ее полноценной научности. Спирин видит в ней прежде всего логику, Карапетьянц — математику. Сходным образом исследователи из КНР Лю Вэй-хуа, Дун Гуан-би, Лю Ган и другие трактуют нумерологическую теорию «И-цзина»/«Чжоу-и» как древнейшую в мире математическую или информационную философию, математическую логику или теорию модельных построений, аналоговых исчислений и выводов⁴. Спирин и Карапетьянц предлагают отказаться от термина «нумерология» или применять его только к заведомо ненаучным построениям. Подобное разграничение, конечно, возможно, но оно будет отражать мировоззрение современного ученого, а не китайского мыслителя, пользовавшегося единой методологией и в научных, и в ненаучных (с нашей точки зрения) штудиях.

Основу китайской нумерологии составляют три типа инструментов, которые, в свою очередь, делятся на пары: 1) символы (*сян*) — а) черты (*яо/сяо*) — *инь* (–) и *ян* (---), б) фигуры (*гуа*) — триграммы и гексаграммы; 2) числа (*шу*) — а) четные и нечетные, б) «небесные стволы» и «земные ветви», 3) схемы (*ту*) — а) круглые (*юань*) и квадратные/прямоугольные (*фан*), б) *хэ-ту* («изображение [из Желтой] реки») и *ло-шу* («писание [из реки] Ло») (рис. 1.1; 1.2).

Все эти методологемы выражены также тремя типами парных обозначений: 1) символами — геометризованными фигурами и схемами; 2) числами — цифрами и циклическими знаками; 3) иероглифами — простыми (*вэнь*) и сложными (*цзы*). Следовательно, вся их система сама нумерологизирована, поскольку содержательно и формально построена на двух исходных нумерологических числах — 3 и 2, главными онтологическими референтами которых являются «три материала» (*сань-цай*): небо, земля, человек и две силы — *инь* и

¹ Нидэм Дж. Фундаментальные основы традиционной китайской науки // Китайская геомантия. — СПб., 1998. — С. 195–263.

² Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. — СПб., 2006.

³ Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. — М., 2015.

⁴ Подробно см.: Кобзев А.И. «Канон перемен» как мировая константа // В пути за Китайскую стену. — М., 2014. — С. 629–708.

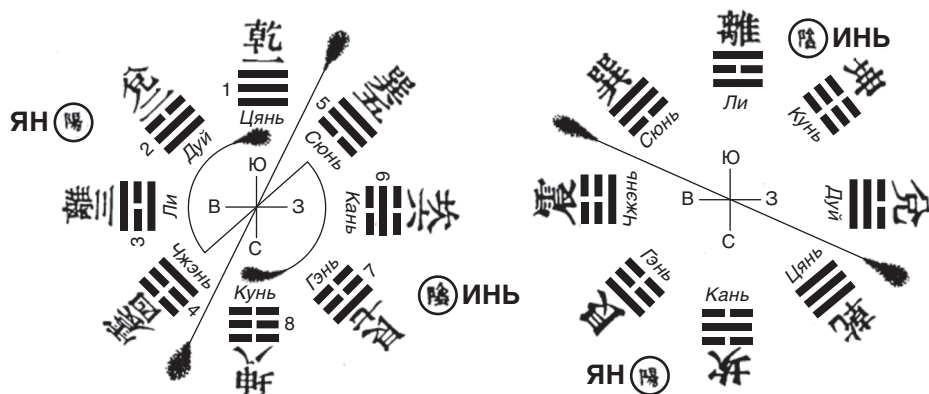


Рис. 1.1. Квадратно-круговые расположения триграмм, приписываемые Фу-си и Вэнь-вану

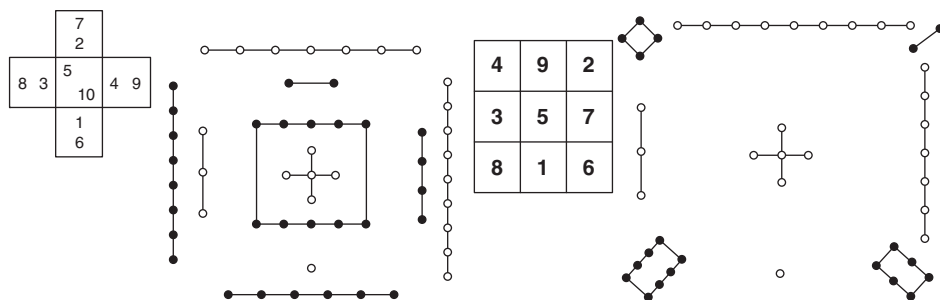


Рис. 1.2. Хэ-ту и ло-шу: традиционные изображения и дубли в арабских цифрах

ян. Объясняется данный факт архаическим происхождением китайской нумерологии, которая уже с незапамятных времен играла культуромоделирующую роль. Древнейшие образцы китайской письменности — предельно схематизированные и нумерологизированные надписи на гадательных костях. Поэтому и подражавшие им канонические тексты создавались по аналогичным стандартам. Так, в сугубо традиционалистском обществе наиболее значимые идеи неразрывно срастались со знаковыми клише, в которых были строго установлены состав, количество и пространственное расположение иероглифов или любых других графических символов.

За свою долгую историю нумерологические структуры в Китае достигли высокой степени формализации. Именно это обстоятельство сыграло решающую роль в победе нумерологии над протологикой, поскольку последняя не стала ни формальной, ни формализованной, а потому не обладала качествами удобного и компактного методологического инструмента (органа).

Протологика одновременно противостояла нумерологии и сильно зависела от нее. Так, находясь под воздействием нумерологического понятийного аппарата, в котором противоречие (контрадикторность) было растворено в

противоположности (контрарности), протологическая мысль не сумела терминологически разграничить противоречие и противоположность. Это, в свою очередь, самым существенным образом сказалось на характере протологики и диалектики, так как и логическое, и диалектическое определяется через отношение к противоречию. Центральная гносеологическая процедура — обобщение — в нумерологии и зависимой от нее протологике была основана на количественном упорядочении объектов и ценностно-нормативном выделении из них главного — репрезентанта — без логического отвлечения совокупности идеальных признаков, присущих всему данному классу объектов. Генерализация сущности взаимосвязана с аксиологичностью и нормативностью всего понятийного аппарата классической китайской философии, что обусловило такие фундаментальные особенности последней, как беллетризованность и текстологическую канонообразность.

В целом нумерология возобладала при теоретической неразработанности оппозиции «логика—диалектика», недифференцированности материалистических и идеалистических тенденций и общем господстве комбинаторно-классификационного натурализма, отсутствии логизирующего идеализма, а также консервации символической многозначности философской терминологии и ценностно-нормативной иерархии понятий.

Основные школы

В начальный период своего существования (VI—III вв.) китайская философия в условиях категориальной недифференцированности философского, научного и религиозного знания являла собой картину предельного разнообразия взглядов и направлений, представлявших как соперничество 100 школ (*бай-цзя чжэн-мин*). Первые попытки классификации подобного многообразия предпринимались представителями главных философских течений (конфуцианства и даосизма) в стремлении подвергнуть критике своих оппонентов. Этому специально посвящена гл. 6 «Фэй ши-эр цзы» («Против двенадцати мыслителей») конфуцианского трактата «Сюнь-цзы». В ней, помимо пропагандируемого учения Конфуция и его ученика Цзы-Гуна (V в. до н.э.), автор выделил шесть учений (*лю-шо*), попарно представленных 12 мыслителями, и подверг их резкой критике. В гл. 21 своего трактата Сюнь-цзы, отдавая учению Конфуция роль «единственной школы, достигшей всеобщего Пути-*дао* и овладевшей его применением (*юн*)», также выделил шесть противостоящих ему «беспорядочных школ» (*луань-цзя*).

Примерно синхронная (хотя, по некоторым предположениям, и более поздняя, вплоть до рубежа н.э.) и типологически схожая классификация содержится в заключительной гл. 33 «Тянь-ся» («Поднебесная») даосского трактата «Чжуан-цзы» (IV—III вв.), где также выделено стержневое, наследующее древнюю мудрость учение конфуцианцев, которому противопоставлены 100 школ (*бай-цзя*), разделенные на 6 направлений.

Эти структурно аналогичные шестеричные построения, исходящие из идеи единства истины (Пути-*дао*) и многообразия ее проявлений, стали основой для первой классификации основных философских учений как таковых (а не

просто их представителей), которую описал Сыма Тань (ок. 165—110 до н.э.), написавший специальный трактат о 6 школах (*лю-цзя*), вошедший в состав заключительной гл. 130 составленной его сыном Сыма Цянем (145/135—87/86 до н.э.) первой нормативной истории (*чжэн-ши*) «Ши-цзи» («Исторические записки», или «Записки историка-астролога»). В этом произведении перечислены и охарактеризованы: 1) «школа темного и светлого [мирообразующих начал]» (*инь-ян-цзя*), в западной литературе называемая также натурфилософской; 2) «школа ученых» (*жу-цзя*), т.е. конфуцианство; 3) «школа Мо [Ди]» (*мо-цзя*, моизм); 4) «школа имен» (*мин-цзя*), в западной литературе называемая также номиналистской и диалектико-софистической; 5) «школа законов» (*фа-цзя*), т.е. легизм и 6) «школа Пути и благодати» (*дао-дэ-цзя*), т.е. даосизм. Наивысшей оценки удостоена последняя школа, которая, подобно конфуцианству в классификациях из «Сюнь-цзы» и «Чжуан-цзы», представлена синтезирующей главные достоинства всех остальных школ.

Данная схема получила развитие в классификационно-библиографическом труде выдающегося ученого Лю Синя (53 до н.э. — 23 н.э.), легшем в основу древнейшего в Китае, а возможно и в мире, соответствующего каталога «И-вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), который стал гл. 30 составленной Бань Гу (32—92 н.э.) второй нормативной истории «Хань-шу» («Книга [об эпохе] Хань»). Во-первых, классификация выросла до десяти членов — к шести имевшимся прибавились четыре новых: дипломатическая «школа вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» (*цзун-хэн-цзя*); эклектико-энциклопедическая «свободная школа» (*цза-цзя*); «аграрная школа» (*нун-цзя*) и фольклорная «школа малых изъяснений» (*сяо-шо-цзя*). Во-вторых, Лю Синь предложил теорию происхождения каждой из 10 школ (*ши-цзя*), охватывающих всех философов/мудрецов (*чжу-цзы*).

Эта теория предполагала, что в начальный период формирования традиционной китайской культуры, т.е. в первые века I тыс. до н.э., носителями социально значимого знания были официальные лица, иначе говоря, ученые являлись чиновниками, а чиновники — учеными. Вследствие упадка «пути истинного государя» (*ван-дао*), т.е. ослабления власти правящего дома Чжоу, произошло разрушение централизованной административной структуры, и ее представители, лишившись официального статуса, были вынуждены вести частный образ жизни и обеспечивать собственное существование реализацией своих знаний и умений уже в качестве учителей, наставников, проповедников. В наступившую эпоху государственной раздробленности боровшиеся за влияние на удельных властителей представители различных сфер некогда единой администрации образовали разные философские школы, общее обозначение которых *цзя* (буквально — «семья») свидетельствует об их частном характере.

Конфуцианство создали выходцы из ведомства просвещения, «помогавшие правителям следовать силам *инь-ян* и разъяснявшие, как осуществлять воспитующее влияние», опираясь на письменную культуру (*вэнь*) канонических текстов «Лю-и» («Шесть искусств»), «У-цзин» («Пять канонов»), «Ши-синь цзин» («Тринадцать канонов») и ставя во главу угла «гуманность» (*жэнь*) и «долг/спра-

ведливость» (*и*). Даосизм (*дао-цзя*) создали выходцы из ведомства хронографии, которые «составляли летописи о пути (*дао*) успехов и поражений, существования и гибели, горя и счастья, древности и современности», благодаря чему постигли «царское искусство» самосохранения посредством «чистоты и пустоты», «униженности и ослабленности». «Школу темного и светлого [мирообразующих начал]» создали выходцы из ведомства астрономии (астрологии, хронографии), следившие за небесными знамениями, солнцем, луной, звездами, космическими ориентирами и чередованием времен. Легизм создали выходцы из судебного ведомства, которые дополняли управление на основе ритуальной благопристойности (*ли*) наградами и наказаниями, определенными законами (*фа*). «Школу имен» создали выходцы из ритуального ведомства, чья деятельность обуславливалась тем, что в древности в чинах и ритуалах номинальное и реальное не совпадало и возникала проблема их приведения во взаимное соответствие. Моизм создали выходцы из храмовых сторожей, проповедовавшие бережливость, всеобъемлющую любовь (*цзянь-ай*), выдвижение достойных (*сянь*), почтение к нациям (*гуй*), отрицание предопределения (*мин*) и единообразие (*тун*).

Дипломатическую «школу вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» создали выходцы из посольского ведомства, способные «вершить дела как должно и руководствоваться предписаниями, а не словопрениями»; эклектико-энциклопедическую «свободную школу» — выходцы из советников, сочетавшие идеи конфуцианства и моизма, «школы имен» и легизма во имя поддержания порядка в государстве; «аграрную школу» — выходцы из ведомства земледелия, ведавшие производством продовольствия и товаров, которые в «Хун-фане» отнесены соответственно к первому и второму из восьми важнейших государственных дел (*ба-чжэнь*); «школу малых изъяснений» — выходцы из низкоразрядных чиновников, которые должны были собирать сведения о настроениях среди народа на основе «уличных пересудов и дорожных слухов».

Оценив последнюю школу (носившую в большей степени фольклорный, нежели философский характер и продуцировавшую беллетристику — *сяо-шо*) как не заслуживающую внимания, авторы этой теории признали девять оставшихся школ «взаимно противоположными, но формирующими друг друга» (*сян-фань эр сянь-чэнь*), т.е. идущими к одной цели разными путями и опирающимися на общий идейный базис — «Шесть канонов» («Лю-цзин»). Заключение означало, что разнообразие философских школ представляет вынужденное следствие распада общей государственной системы, естественным образом устраняющегося при ее восстановлении и возвращении философской мысли в объединяющее и стандартизирующее конфуцианское русло.

Несмотря на отказ от рассмотрения «школы малых изъяснений» в качестве философской, в «И-вэнь чжи» неявно сохранена десятиричность набора философских школ, поскольку далее в специальный раздел выделена «военная школа» (*бин-цзя*), которая в соответствии с общей теорией представлена образованными выходцами из военного ведомства. Истоки этой десятичленной классификации прослеживаются в проникнутых даосским влиянием энциклопедических памятниках III–II вв. до н.э. «Люй-ши чунь-цю» («Вёсны и осени господина Люя») и «Хуайнань-цзы» («[Трактат] Учителя из Хуайнани»).

Созданная в период формирования централизованной империи Хань, наименование которой стало этнонимом самого китайского народа, называющего себя *хань*, теория Лю Синя — Бань Гу в традиционной науке обрела статус классической. В дальнейшем в течение всей истории Китая продолжалась ее разработка, особенный вклад в которую внесли Чжан Сюэ-чэн (1738—1801) и Чжан Бин-линь (1869—1936). В китайской философии XX в. она была решительно раскритикована Ху Ши, но, напротив, поддержана и развита Фэн Ю-ланем (1895—1990), который пришел к выводу, что шесть основных школ создали представители не только разных профессий, но и разных типов личности и образа жизни. Конфуцианство сформировали ученые-интеллектуалы, моизм — рыцари, т.е. странствующие воины и ремесленники, даосизм — отшельники и затворники, «школу имен» — риторы-polemисты, «школу темного и светлого [мирообразующих начал]» — оккультисты и нумерологи, легизм — политики и советники властителей.

Хотя после создания классификации Лю Синя — Бань Гу возникали схемы с еще большим количеством элементов, в частности в официальной истории эпохи Суй (581—618) «Суй-шу» (VII в.) перечислены 14 философских школ, реально значимую роль в историко-философском процессе сыграли шесть из них, выделенные уже в «Ши-цзи» и ныне признаваемые таковыми большинством специалистов.

Стержневая роль конфуцианства

И в осевое время зарождения китайской философии, и в эпоху соперничества 100 школ, и тем более в последующие времена, когда идейный ландшафт утратил столь пышное разнообразие, конфуцианство играло центральную роль в духовной культуре традиционного Китая, поэтому его история является стержневой для всей истории китайской философии или по крайней мере той ее части, которая начинается с эпохи Хань. С возникновения до настоящего времени история конфуцианства в самом общем виде делится на четыре периода, причем начало каждого из них связано с глобальным социально-культурным кризисом, выход из которого конфуцианские мыслители неизменно находили в теоретическом новаторстве, облакаемом в архаизованные формы.

Первый период: VI—III вв. до н.э. Изначальное конфуцианство возникло в середине I тыс. до н.э., когда Китай раздирали бесконечные войны, которые обособившиеся децентрализованные государства вели друг с другом и с нападавшими с разных сторон «варварами». В духовном плане происходило разложение раннежоуской религиозной идеологии, подрываемой реликтами дочжоуских (шан-иньских) верований, неошаманистскими (протодаосскими) культами и инокультурными веяниями, доносимыми до Срединных государств их агрессивными соседями — номадами. Реакцией на этот духовный кризис стала канонизация Конфуцием идеологических устоев раннежоуского прошлого, запечатленных прежде всего в «Шу-цзине» и «Ши-цзине», а результатом — создание принципиально нового культурного образования — философии.

Второй период: III в. до н.э. — X в. н.э. Основным стимулом формирования так называемого ханьского конфуцианства стало стремление к восстановле-

нию идейного главенства, утраченного в борьбе с новообразовавшимися философскими школами, прежде всего даосизмом и легизмом. Реакция была, как и раньше, ретроградной по форме и прогрессивной по существу. С помощью древних текстов, в первую очередь «И-цзина»/«Чжоу-и» и «Хун-фяня», конфуцианцы этого периода во главе с Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) существенно реформировали собственное учение, интегрировав в него проблематику своих теоретических конкурентов: методологическую и онтологическую — даосов и школы *инь-ян*, политико-правовую — моистов и легистов.

Третий период: X—XX вв. Возникновение неоконфуцианства было вызвано очередным идейным кризисом, обусловленным противостоянием официализированного конфуцианства с новым конкурентом — буддизмом, а также преобразовавшимся под его влиянием даосизмом. Популярность этих учений, особенно в их религиозно-теологических, мистико-метафизических и магико-алхимических аспектах, обуславливалась происходившими в стране социально-политическими катаклизмами, толкавшими к поиску в них спасения. Ответом конфуцианцев на этот вызов стало опять выдвижение оригинальных идей под лозунгом «возврата к древности» (*фу-гу*) и со ссылками на основателей их учения, прежде всего Конфуция и Мэн-цзы.

Четвертый период — последний и незавершенный, начавшийся в XX в. Появившееся в это время новое конфуцианство (постнеоконфуцианство) стало реакцией уже на общемировые катастрофы и глобальные информационные процессы, выразившиеся, в частности, в укоренении в Китае чужеродных западных теорий. Для их новаторского переосмысления конфуцианские модернисты вновь обратились к «золотому запасу» идей исходного конфуцианства и классического неоконфуцианства, в первую очередь Чжу Си (1130—1200) и Ван Ян-мина (1472—1529). Последняя форма конфуцианства в наибольшей степени отлична от всех остальных, предшествовавших ей, и прежде всего потому, что в сферу ее интегративных интенций попал предельно чужеродный, даже в сущности противоположный, духовный материал иного культурного типа.

Заключение

К началу XXI в., вопреки недавним пророчествам о конце истории и триумфальном шествии западной культуры по всему миру, выяснилось, что принципиально иные мировоззренческие модели не только продолжают успешно существовать в своих исконных ареалах, но и активно проникают на Запад. Наиболее радикальную и развитую альтернативу угасающей «фаустовской душе» ныне предлагает вчера казавшийся колоссом на глиняных ногах Китай.

Вместо идеалистического умерщвления или, по крайней мере стыдливого, сокрытия живой плоти и подавления телесных стремлений Запад в XX в. демонстративно предался гедонизму и культу чувственности, что соответствует фундаментальным принципам телесно и виталистически ориентированных китайцев, изобретших алхимию как учение о философском камне и эликсире бессмертия (киновари — *дань*), т.е. макробиотику, занимавшуюся прежде всего продлением жизни, и направленные к той же цели эротологию, диетологию

и т.п. Постхристианский секуляризовавшийся Запад преисполнился тем же рассудочным натурализмом.

Центр тяжести современной западной культуры переместился из лево-полушарной области идей, выраженных алфавитными текстами, в правополушарную область визуальных образов, весьма напоминающую тотальный визуализм эстетизированной китайской иероглифики. Сами теоретические основы информационной революции XX в. весьма китаистичны. Приведшая к созданию компьютерной техники двоичная арифметика, по признанию ее творца Лейбница, типологически (а может быть, и генетически) идентична нумерологической системе *гуа* (три-, гексаграмм), составляющей ядро китайской «книги книг» «И-цзина»/«Чжоу-и».

Все вышеизложенное позволяет видеть в Китае и в целом в синической цивилизации не только перспективного претендента на ведущую роль в грядущем раскладе геополитических сил, но и мощного носителя чудесным образом приспособленной к современным общемировым ценностям оригинальной философии, синтезирующей высшие достижения древнейшей, традиционалистски рафинированной духовной культуры.

В подобной исторической перспективе более достоверным, чем во время своего опубликования в 1948 г., выглядит предсказание одного из лучших в мире знатоков китайской философии Фэн Ю-ланя: «Высшие ценности, с которыми человек соприкасается благодаря философии, даже чаще обретаемых через религию, ибо не смешаны с воображением и суеверием. В мире будущего место религии займет философия. Это следует из китайской традиции»¹.

Выводы

1. Глобальную культурную альтернативу составляют западная культура, включающая средиземноморскую по происхождению европейско-американскую, арабо-мусульманскую, индо-иранскую, и китайская (синистическая или синоиероглифическая), охватывающая цивилизационный ареал Китая и сопредельных стран.

2. В основе всемирно-исторической оппозиции Восток–Запад лежат фундаментальные антропологические, языковые, психофизиологические, культурные и прочие различия, связанные с самим происхождением человека и процессом его сапиентации.

3. В западном мировоззрении происходит удвоение мира в его идеальной конструкции (как прототипа или модели), для китайского же натурализма мир един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие духовные и божественные сущности, не трансцендентно.

4. В идеальном мире Запада действуют абстрактные логические законы, в натуралистическом мире Китая — классификационные структуры, а место логики занимает нумерология (учение о символах и числах).

5. Китайская философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой богословия.

¹ Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. — СПб., 1998. — С. 26.

6. В Китае самостоятельно не возникла атомистика, поскольку господствовали континуально-волновые представления о веществе и субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными (пневменными).

7. Самоназвание традиционной китайской философии *цзы* совмещает в себе понятия учителя-мудреца и ребенка-простеца.

8. Реально значимую роль в китайской философии сыграли шесть школ: 1) «школа *инь-ян*»; 2) конфуцианство; 3) моизм; 4) «школа имен»; 5) легизм и 6) даосизм.

9. С возникновения до наших дней ведущую роль в китайской философии всегда играло конфуцианство, прошедшее в своем развитии четыре периода, причем начало каждого из них связано с глобальным социально-культурным кризисом.

Контрольные вопросы

1. Существует ли историческая и/или логическая связь между алфавитным письмом и атомистикой?

2. В каких произведениях отражено древнекитайское учение о символах и числах?

3. Каков основной инструментарий китайской нумерологии и чем определен ее методологический статус?

4. В каких произведениях отражена древнекитайская протология?

5. Сколько философских школ было в древнем Китае и каково происхождение главных из них?

6. В чем специфика и общемировое значение китайской философии?

Для дополнительного чтения

Гране М. Китайская мысль. — М.: Республика, 2004 — 526 с.

Духовная культура Китая: Энциклопедия. — Т. 1: Философия. — М.: Вост. лит., 2006. — 727 с.

История китайской философии / Пер. с кит. В.С. Таскина; Общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — 552 с.

Карапетьяниц А.М. Раннекитайская системология. — М.: Восточная литература, 2015. — 565 с.

Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Наука: Вост. лит., 1994. — 431 с.

Нидэм Дж. Фундаментальные основы традиционной китайской науки // Китайская геомантия / Сост. и пер. М.Е. Ермаков. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. — С. 195–263.

Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — 276 с.

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. — 2-е изд., доп. — СПб.: Лань, 1998. — 446 с.

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; науч. ред. Е.А. Торчинов. — СПб.: Евразия, 1998. — 373 с.