

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 14

Москва
2009

УДК 10(09)4
ББК 87.3
И 90

Редколлегия:

С.И. Бажов, И.И. Блауберг (ответственный секретарь), *И.С. Вдовина, М.Н. Громов, Т.Б. Длугач, А.А. Кротов, В.А. Куренной, Н.В. Мотрошилова, А.В. Никитин, А.М. Руткевич* (главный ред.), *М.Т. Степанянц*

Ответственный редактор номера

А.В. Никитин

Рецензенты

доктор социол. наук *С.В. Чугров*

кандидат филос. наук *Э.М. Ткачев*

И 90

История философии. № 14 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.В. Никитин. – М. : ИФРАН, 2009. – 261 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0125-9.

Данный номер журнала включает статьи и публикации, посвященные главным образом философской мысли стран Востока. Основные темы статей, составляющих номер: индийская классическая философия, современная и средневековая арабо-мусульманская философия, еврейская каббала и восприятие ее идей в европейской культуре, методология китайской классической философии, язык и мышление в китайской культуре. В номере также публикуются статьи, освещающие проблемы средневековой западной философии, психоаналитического учения Э.Фромма, формирования русской философской лексики. Раздел «Переводы» представлен главой «Пратьякша» (Очное восприятие) из «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармотгары, джайнским трактатом «Найя-карника», фрагментами из фундаментального сочинения ал-Газали «Возрождение религиозных наук».

Издание рассчитано на историков философии, востоковедов.

ИССЛЕДОВАНИЯ

К.Ю. Бурмистров

«Он сжал Себя в Самом Себе»: каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре¹

...Не существует такой вещи, как абсолютная ошибка, ошибочность мысли заключена скорее в ее форме. То же, что лежит в основе всех ошибок, есть вечная истина, которую невозможно полностью искоренить в человеке.

Франц Йозеф Молитор²

Учат, что Ничто (Nichts) есть Бытие (Sein), а Бытие – Ничто. Но Ничто называется «Опора», *омен*, а Место, с которым связано Бытие, где должно начаться из Ничто наличное Бытие (Dasein), называется «Верой» (Glaube), *эмуна*. Ибо вера относится не к осязательному и видимому Бытию и не к неосязательному и невидимому Ничто, но к тому месту, где Ничто вступает в связь с Бытием...

Гершом Шолем³

С ростом интереса к различным эзотерическим доктринам в эпоху Ренессанса связано возникновение в XV–XVII вв. особого явления в европейской мысли, получившего название «христианская каббала». О восприятии отдельных идей еврейской каббалы, переводах и интерпретациях еврейских мистических текстов христианскими мистиками и учеными написано немало книг и статей, однако, как правило, их авторы рассматривают лишь историко-филологические аспекты этого «знакомства», не пытаясь анализировать случаи реального интеллектуального контакта, влияния элементов одной системы мысли на другую.

Подобное нежелание, вероятно, связано с *несколькими* факторами, среди которых одним из наиболее важных является чрезвычайный мировоззренческий синкретизм христианских каббалистов. Их сочинения обычно не содержат систематического изложения взглядов их авторов. К тому же их убеждение в существовании единой предвечной традиции, фрагменты которой в той или иной степени сохранились в различных религиозных и философских системах, приводит к тому, что в своих попытках реконструировать эту традицию «по частям» они смешивают в трудно различимый конгломерат самые разнообразные идеи самых разных эпох и народов, которые – взятые вне контекста – зачастую действительно оказываются похожими друг на друга. Поэтому перед исследователями встает весьма трудноразрешимый вопрос о том, что же собственно «каббалистического» есть в христианской каббале (как и «гностического» – в неогностицизме, «герметического» в герметизме и т.д.)? Насколько выводимы, скажем, различные ренессансные концепции эманации из неоплатонизма, его средневековых интерпретаций, гностических систем или еврейской каббалы? Затруднения такого рода побуждают искать случаи заимствования мыслителями той эпохи идей, уникальных для той или иной традиции, – своеобразных «визитных карточек» этих традиций, чья принадлежность к одной из них не вызывает разногласий. В данной статье будет рассмотрено одно из подобных «учений-маркеров», которое возникло в еврейской каббале и впоследствии привлекло внимание ряда христианских авторов.

Идея *цимцум*, самосжатия или самоудаления Бога, сформулированная в каббале, была призвана ответить на целый ряд важнейших теологических вопросов, касающихся творения мира. Каким образом вообще возможно творение, нечто иное по отношению к Творцу, если Бог есть полнота, если Он вездесущ и совершенен? Как может возникнуть и существовать во времени несовершенный материальный мир, если не существует ничего, кроме вечного и неизменного Бога? Эти вопросы веками волновали богословов разных религий, и каббала предложила оригинальное и глубокое их разрешение, а потому неудивительно, что решение это было воспринято впоследствии философами и богословами другой традиции, христианской.

1. Представление о том, что Бог совершил некий акт самоограничения для того, чтобы сотворить мир, встречается уже в ранних каббалистических текстах, начиная с комментария р. Моше бен Нахмана (XIII в.) к «Сефер йецира» («Книге творения»), в котором говорится о «сжати (Божественной) Славы», предшествующем творению⁴. Автор другого трактата начала XIII в. утверждает: «Каким образом Он создал и сотворил этот мир? Подобно человеку, который собирает и сжимает (*мэцамцем*) свое дыхание [в формулировке Шем Тов б. Шем Това (конец XIII – начало XIV в.) – “и сжимает Себя”], так что меньшее может вместить большее, так и Он сжал Свой свет в пригоршне, согласно Своему собственному размеру, и мир остался во тьме, и в этой тьме “Он высекал глыбы и вырубал скалы”»⁵. Сам этот термин (*мэцамцем*) употребляется в отношении Бога уже в мидрашах, где говорится о том, что Бог ограничил свою силу для того, чтобы даровать народу Израиля Тору (откровение), а также о том, что, повелев Моисею построить скинию, Бог сказал ему, что он низойдет и сожмет свою Шхину, дабы она там пребывала⁶. Так или иначе, и в ранней каббале *цимцум* понимается скорее как сжатие, уменьшение размеров (силы, славы, духа) Всевышнего для нужд творения⁷.

Иная интерпретация этого учения возникает в XVI – начале XVII в. в школе известного цфатского каббалиста Ицхака Лурии (1534–1572) и его учеников (в так называемой лурианской каббале). Они говорят уже не о сжати, но, наоборот, о самоудалении Бога (или Света) из некой точки, некоего пространства, в котором затем происходит творение⁸. Исходным пунктом этой концепции служит идея о том, что по самой своей сущности Эйн-соф (ивр. «Бесконечное», Бог как Абсолютная Сущность) не оставляет никакого пространства для какого-либо творения, ибо невозможно вообразить себе область, которая уже не являлась бы Богом, поскольку это значило бы ограничить Его Беспредельность. Следовательно, акт творения становится возможным лишь благодаря «вхождению Бога внутрь Самого Себя» – то есть акту *цимцум*, в котором Он сжимает Себя и, таким образом, предоставляет возможность существовать чему-либо, что не есть Эйн-соф. В отличие от практики употребления глагола *мэцамцем* в мидрашах, где говорится о Боге, «сжимающем» Себя в Святая Святых, каббалистическое

сжатие имеет совершенно обратное значение: это не сосредоточение Божественной силы в некоем месте, но ее удаление из этого места. Место, которое Он покидает, – это просто «точка» по сравнению с Его Бесконечностью, но точка эта содержит в себе все уровни и планы бытия, как духовного, так и материального. Это место называется *техура*⁹.

Ицхак Лурия описывает этот процесс достаточно сложным образом. До *цимцум* все силы Бога находились внутри Эйн-соф, Непроявленного, и пребывали в совершенном равновесии, в том числе и силы *дин*, Строгого суда. Когда в Эйн-соф возник импульс к творению, Он собрал вместе все источники *дин* в одно место, из которого была удалена сила Милости, а потому *цимцум* представлял собой акт суда и самоограничения. Таким образом, начавшийся процесс должен сопровождаться последовательным выделением и очищением силы *дин*, оставшейся в предвечном пространстве, где она сложным образом смешалась с остатками света Эйн-соф, которые сохранились там даже после акта *цимцум*, подобно каплям масла, остающимся на стенках сосуда даже после того, как он опорожнен. Эти остатки получили название *решиму*. В эту первичную смесь нисходит из Эйн-соф буква *йод*, первая буква Тетраграмматона, содержащая в себе «космическую меру» (*кав ха-мида*), то есть силу формирования и организации.

Таким образом, творение рассматривается как результат двусторонней активности эманлирующего Эйн-соф после *цимцум*: Бог выступает одновременно и как воспринимающий субстрат (посредством света *решиму*), и как формообразующая сила, которая нисходит, чтобы привести порядок в первоначальную неустроенность. Поэтому и субъект, и объект процесса творения исходят от Бога, однако дифференцируются в процессе *цимцум*. Это разделение проявляется в создании «сосудов» (*келим*), в которых осаждается Божественная субстанция, оставшаяся в предвечном пространстве: сначала в сосуде, называемом «предвечным воздухом» (*авир кадмон*), но впоследствии в более чистой форме в сосуде, называемом «предвечным человеком» (*Адам Кадмон*), который создается благодаря поднятию и опусканию «космической меры», осуществляющей постоянную связь между Эйн-соф и пространством *цимцум*.

Необходимо отметить, что такое представление о *цимцум* свойственно лишь одной из школ каббалистической мысли, которая стала доминирующей в поздней каббале. Наряду с ней в каббале – особенно в ранний период – делались попытки объяснить преобладавшее в еврейской теологии представление о сотворении мира «из ничего» (*creatio ex nihilo*) при помощи, казалось бы, принципиально отличной от него концепции эманации; однако при этом речь шла скорее не об интерпретации 1-го стиха первой главы Книги Бытия («В начале сотворил Бог...»), но о внутренних процессах в Божестве¹⁰ и о проблеме изменений в Нем (абсолютном Эйн-соф) *до творения*, которые сделали возможным появление космоса¹¹. В этом смысле и концепция *цимцум*, безусловно, является не вариантом учения о сотворении мира, но доктриной, которая объясняет, каким образом абсолютный Бог стал «способен» творить. Это учение о том, как возникли условия, необходимые для последующего творения (механизм творения мира при этом мог быть различным).

Наряду с представлениями о предвечной катастрофе «разрушения сосудов» (*швират ха-келим*) и «универсальном восстановлении» (*тикун ха-олам*), представление о *цимцум* стало базовой концепцией, определившей характер не только лурианского учения, но всей последующей каббалы и хасидизма¹². Как отмечает Гершом Шолем, *цимцум* противоположен неоплатонической схеме творения (существования) мира: творение понимается как произвольное само-изгнание Бога, своего рода жертва, позволяющая миру появиться и существовать. Это уже не результат непрерывного изливания света, переполняющего Единое, но акт (точнее – непрерывная череда актов) самопожертвования...¹³.

Концепция *цимцум* помогла решить сразу три задачи: 1) ответить на вопрос: как могло появиться нечто отличное от Бога, вездесущего, единого и неделимого, как Единое стало множественным¹⁴; 2) дать истолкование традиционному представлению о *творении из ничего*: ничто, пустое «место» (это еще, конечно, не физическое пространство, в нем отсутствует и «земное» время) образуется в Самом Боге, и затем не *из* него, а *в* нем происходит творение; 3) *цимцум* – это модель для объяснения того, как может существовать мир и природа в Боге, не нарушая различия между Творцом

и творением: все творение существует в некоем «месте» внутри Бога, но одновременно и вне Его, так как Он оттуда удалился, не будучи Ему тождественным¹⁵.

Наиболее известное и раннее объяснение *цимцум* содержится в самом начале сочинения главного ученика Ицхака Лурии, Хаима Виталья (1542–1620) «Эц Хаим» («Древо жизни»), написанного в конце 1580-х гг.¹⁶ Именно эта версия данной концепции получила наибольшую популярность, вероятно, из-за своего достаточно простого и натуралистического описания. Согласно Виталю, свет Эйн-соф удаляется в стороны и образуется шарообразное темное пустое пространство (*маком пануй*), в которое затем исходит луч света и образует там структуры творения. Даже человек, не знакомый с каббалой, мог понять это описание предыстории творения.

«Знай, что прежде чем были излиты эманации и созданы творения, был простой небесный свет (*ор эльйон паиут*), наполняющий всю реальность (*мэцицут*), и не было никакого пустого места (*маком*), подобно пространству (*авир*) пустому, но все было наполнено простым светом Эйн-соф. У него не было ни начала, ни конца, все было одним простым светом, равномерно распределенным, и он называется светом Эйн-соф. Когда возникло в простой воле Его [желание] сотворить миры и излить эманации, произвести на свет совершенство¹⁷. Его деяний, имен и обозначений... Эйн-соф сосредоточил (*цимцем*) Себя в центральной точке, в самом центре света Своего... Он сосредоточил свет этот и удалил его во все стороны от центральной точки, и тогда от этой вот центральной точки осталось пустое пространство, пустота, полный вакуум. Удаление это (*цимцум*) было равномерным вокруг этой центральной, пустой точки, так что пустое место это было кругом, совершенно равным во все стороны... потому что и сам Эйн-соф сжал себя в форме круга равномерно во все стороны... И вот после этого сжатия... осталось пустое место и совершенно пустое пространство прямо в середине света Эйн-соф; уже было место, в котором могли существовать вещи эманированные (*ха-нээцалим*), сотворенные (*ха-нивраим*), образованные (*ха-йецарим*) и сделанные (*ве-наасим*). И тогда первая прямая линия протянулась от центрального света Эйн-соф, низойдя сквозь это пустое пространство... и по этой линии свет Эйн-соф вытянулся и распространился вниз»¹⁸.

Поскольку процесс *цимцум* происходил равным образом во все стороны, получившийся вакуум имел сферическую форму. Прямой луч света, вошедший в него после *цимцум*, обладал,

таким образом, с самого начала двумя аспектами: он разделился на концентрические круги и некую прямолинейную структуру, которая и явилась формой *Адам Кадмон ле-холь ха-кдумим*, «Предвечного Человека, предшествующего предвечным», т.е. первой структурой возникающего мироздания, предшествующей появлению мира эманации – мира сфирот (*олам ха-ацилут*). Форма круга и форма человека – точнее, принципы концентричности и прямолинейности (*игуль ва-йошер*) – с этого момента стали теми «направлениями», по которым развивается все сотворенное, начиная с мира сфирот¹⁹. Точно так же, как первое движение в процессе творения состояло из двух движений – восхождения Эйн-соф в глубины Самого Себя и Его частичного нисхождения в пространство *цимцум*, – так и этот двойной ритм является характерной чертой каждого этапа вселенского процесса, с необходимостью повторяющейся в нем. Этот процесс происходит путем попеременных колебаний расширяющегося движения Эйн-соф и Его желания возвратиться в Самого Себя, – *humna'itut* («расширения») и *hustalkut* («возвращения»). Каждое движение возвращения к источнику имеет под собой нечто от нового *цимцум*²⁰. Диалектическое взаимодействие двух типов света – света, стремящегося возвратиться к изначальной полноте, и света, стремящегося прочь от этой полноты, – основа лурианской космогонии, впоследствии получившей развитие в антиномических дуалистических учениях еврейских сектантов XVII–XVIII вв. – саббатриан и франкистов²¹.

Важно еще раз подчеркнуть, что в изложении Хаима Виталья этот первый этап возникновения мира понимается не как метафора, но как реальный космогонический процесс; геометрическая комбинация концентрических и прямолинейных принципов – это опять-таки не метафорическая схема, но отражение реально происходивших событий²². Важнейшим представителем иного, философско-символического толкования *цимцум* был каббалист и философ Авраам Коген Геррера (ок. 1570–1635)²³. Написанный им по-испански в начале XVII в. трактат «Puerta del Cielo» («Небесные врата») стал одним из важнейших источников знания о лурианской каббале²⁴. Геррера попытался сопоставить лурианское учение с ренессансным неоплатонизмом (в версии флорентийской школы Марсилио Фичино) и предложил оригинальную

неоплатоническую версию некоторых каббалистических концепций; «неоплатонизированные» трактовки каббалы у Герреры заинтересовали многих мыслителей того времени, как евреев, так и неевреев (в частности, Спинозу и Лейбница). Считая платонизм подлинной *philosophia perennis*, он использовал в своих книгах, наряду с трудами Маймонида, Йосефа Альбо и Леона Еврея (Иуды Абарбанеля), сочинения Платона и Плотина, Фомы Аквинского и Франческо Суареса, Пико делла Мирандолы и Марсилио Фичино. В сущности, книги Герреры послужили своего рода мостом, связавшим христианский неоплатонизм и герметизм Возрождения с еврейской каббалой Цфата²⁵.

Геррера был учеником Исаэля Саруга, наиболее ревностного распространителя учения Ицхака Лурии в Европе конца XVI – начала XVII в.²⁶ Вместе с тем в своих объяснениях процесса *цимцум* он выстраивает собственную версию, в качестве основы взяв традиционное объяснение Хаима Виталя (как отмечает Альтман, Геррера излагает версию Виталя, по всей видимости, полагая невозможным передавать в напечатанном виде устные наставления своего учителя, Саруга)²⁷. Именно книга Герреры послужила впоследствии основным источником знаний о *цимцум* для европейских мыслителей, она была известна Спинозе и его противникам и стала объектом полемики саббатинца Неемии Хайюна против символического («метафорического») понимания *цимцум*.

Геррера настаивает на метафорическом (т.е. философском) понимании *цимцум*, объясняя его необходимость ограниченностью человеческого разума²⁸. Уделяя этой проблеме значительное место в своей книге, Геррера стремится прояснить наиболее существенный для него вопрос о том, как могло возникнуть конечное существо (Адам Кадмон) из совершенного и самодостаточного бесконечного (Эйн-соф). Акт *цимцум* (исп. *encogimiento*) понимается здесь как произвольно совершенное сжатие не самого Эйн-соф, но его света (*Ор Эйн-соф*), как акт Божественной Воли (соответственно, действие Воли понимается здесь как действие Первопричины)²⁹. Геррера повторяет здесь классическую формулу лурианской каббалы: «Когда восхотела Первая причина произвести и породить вселенную, она себя самоограничила»³⁰. Вот как это происходило:

«Самосокращая Свою бесконечность посредством метафорического сокращения (*цимzum*), Эйн-соф, ничем не ограниченная первопричина, образует в конечных местах и временах конечные и ограниченные порождения (следствия), и прежде всего – первое, наиболее совершенное порождение, вмещающее в себя все остальное.

Истекло (эманировало) же оно, когда пожелал того свет первый, бесконечный и наисовершенный, но не в соответствии с бесконечностью сущности Его, вечностью Его существования и величию Его могущества и актуальностью Его пребывания, но так, как если бы сжал, сузил и ограничил Себя и из бесконечного, каковым был всегда, стал бы ограниченным, став причастным порожденным ограниченным, которые не всегда существовали и которые также не наполнили после их создания все места, каковые существуют или могут существовать, – но наполнили [лишь] места или место в соответствии с мерами, которые им определены. И можно представить в нашем воображении, что происходит это истечение (как говорили мы, метафорическим образом и в соответствии со способностью нашего рационального интеллекта³¹, просящего подаяния у врат духовного знания) следующим образом.

Сжал [Он] Свой огромный свет, наполнявший все места, которые только можно вообразить и которые только возможны, в Нем, в Себе и в Себя, как бы из центра к окружности (если только могут быть и существуют окружность и центр столь великого размера), таким образом, что оставил в Себе Самом как бы место и пустоту (пространство), которое готово и предназначено принять и вместить будущие порождения. И так осталась эта пустота, когда исчез из нее бесконечный свет, который сжался от центра к окружности. Однако, когда удержал [Он] от всякого места некую часть его, как будто отпечаток, каковой оставил, служил сей [отпечаток] основой (субстратом) и предуготовлением для порожденных, каковые могут возникнуть, и в первую очередь – для первого порождения, которое получает существование следующим образом:

Когда излил бесконечный Изливающий или первый Причиняющий свет Свой сжатый и собранный в место, которое Он приготовил, сузив Себя в Себе, [излил Он свет] не во все части окружающего метафорического пространства, чтобы полнота эта и сама бесконечность, каковая была прежде, не вернулась бы и не затопила [всё], – но лишь в одну сторону и лишь посредством одного канала, очень тонкого, оставив пустоту между Собой и остальными сторонами этого пространства, которое он окружает и в которое Он производит истечение, – и наполнил ее (пустоту) светом и актуальностью, и образовал первое и наиболее возвышенное порождение, которое называется Адам Кадмон, заключает в себе и распространяет вовне себя все остальное. Начинаясь в тонком канале, о

котором мы упомянули, он (свет) проникает в пространство (пустоту) или место, которое происходит от сжатия бесконечной первопричины, которая называется Авир Кадмон (Предвечный Эфир), как если бы мы сказали: место или сосуд и первичное вместилище. И наполнил его, придал ему форму и сделал его актуальным и совершенным. Первое порождение, будучи всесовершенным, проистекающим непосредственным образом от первого бесконечного света, будет состоять из сияния, которое излито в него посредством очень тонкого канала (словно бы сущность, так как она едина, зависит от того, кто является беспричинным и простым) – и это его форма и место, или отпечаток, который происходит или остался от первого сжатия в качестве потенциального субстрата и вместилища (если вообще возможно и нужно мыслить о той всесовершенной ступени в терминах света и сосуда или формы и субстрата); потом он (свет) истекает из него (Адама Кадмона) при помощи различных посредников в более низких порождениях, хотя и они божественны и нетелесны»³².

Сразу после появления лурианского учения о *цимцум* начались так и не нашедшие разрешения споры о его интерпретации, достигшие апогея в начале XVIII в.: следует ли принимать идею *цимцум* буквально? Или же ее надо понимать символически, как некое событие, которое человеческий разум способен описать лишь метафорическим языком; как сокрытие Божественного присутствия в мире; как процесс, реальный лишь для сотворенных существ, но не затрагивающий Бесконечного? Этот вопрос обсуждался в ходе многочисленных споров между каббалистами и более философски настроенными мыслителями.

Нафтали Бахарах в своей знаменитой книге «Эмек ха-мелех» (1648; см. ниже) предложил буквальное понимание *цимцум*, к которому впоследствии стали склоняться многие каббалисты, в частности, Эммануэль Хаи Рики (1689–1743), который пытался посредством буквального толкования *цимцум* примирить это учение с концепцией творения из ничто. Акт *цимцум* он понимал как создание пустой точки, в которой он видел традиционное «ничто» (*айн*) представления о *creatio ex nihilo*³³. Наиболее активным сторонником буквальной версии *цимцум* стал знаменитый талмудист Яков Эмден (1697–1776), писавший: «По моему скромному мнению, феномен *цимцум* носит совершенно обязательный характер; он никоим образом не противоречит буквальному значению (*пшат*) Писания и имеет основополагающее значение для... нашей святой веры... Это простая вещь, действительно обязательная для

всякого верующего в рассказ о Творении... Творение мира было бы невозможным без него... ибо вполне в Его силах создать пустое... пространство, сосредоточить в Себе Свой дух и душу, чтобы освободить место для сотворения Своих созданий»³⁴.

Буквальная версия стала особенно популярной среди саббатиан, убеждения которых делали не-буквальное истолкование попросту невозможным (напр., в сочинениях Натана из Газы и Неемии Хайюна). Именно последовательная защита буквальной интерпретации Хайюном побудила Иосефа Эргаса (1685–1730) еще с большей резкостью утверждать мнение Авраама Герреры о том, что доктрина *цимцум* имеет символический характер³⁵. Спор этот, связанный с обвинением саббатиан в антропоморфизме, разгорелся в 1714 г.³⁶. «Тот, кто стремится следовать самому простому пониманию вопроса о сжатии, – писал Эргас, – искажает самые основы нашей веры и им противоречит»³⁷. Он считал, что буквализм в понимании *цимцум* ведет к антропоморфизму; в частности, это касалось упомянутой диалектики двух принципов – концентричности и прямолинейности – при формировании структур творения в пространстве, освобожденном в результате *цимцум*, о которых Эргас писал: «Совершенно очевидно, что любое [описание] призвано лишь сделать предмет более легким для понимания... И когда мы рисуем в Эйн-соф круг и линию внутри него, это вовсе не потому, что они есть на самом деле, но потому, что это показывает способ воздействия причины на следствие»³⁸.

К аллегорическому пониманию этой доктрины склонялся и Моше Хаим Луццатто (1707–1747), утверждавший, что речь здесь может идти только об образах, порожденных силой воображения, роль которых – показать разуму то, что было открыто душе в видениях³⁹. Эргас оказал значительное влияние на хасидскую литературу, особенно на учение школы Хабад Шнеура Залмана из Ляд (1745–1812/13) и его сына Аарона ha-Леви из Староселья. В своей главной книге «Танья» («Учили...») Шнеур Залман неоднократно утверждает необходимость концепции *цимцум*. В частности, он пишет:

«...Если бы миры произошли от света Эйн-соф без сжатий, а только постепенным нисхождением, от ступени к ступени, по принципу происхождения следствия от причины, этот мир не был бы вовсе сотворен таким, каков он теперь, – конечным и ограниченным... Они

(сжатия) – категория сокровения и утаения первоистечения света и жизнотворности, дабы он не осветил и не был привлечен к нижним в состоянии явного раскрытия, дабы [мог он] облечься в них... Не следует, да сохранит Всевышний, понимать пространственно это окружение и охватывание сверху...»⁴⁰.

Для пояснения своей мысли Шнеур Залман приводит несколько примеров из материального мира и показывает, что сжатие необходимо для появления чего бы то ни было, – в частности, самого земного шара, возникновение которого есть результат «многих и сильных сжатий, уменьшивших свет и жизнотворность»⁴¹.

«Цель же всех сжатий – сотворение материального человеческого тела и покорение стороны “ситра ахра”, дабы проявилось преимущество света над тьмой... Всевышний как бы отодвинул и удалил в одну сторону, если говорить, пользуясь сравнением, Свой великий беспредельный свет и скрыл и утаил его в трех видах разных сжатий⁴² – все это из любви к нижнему человеку, чтобы возвысить его ко Всевышнему...»⁴³.

В «Тани» Шнеур Залман утверждает, что Виленский Гаон Элияху (1720–1797), крупнейший талмудист и каббалист того времени, ошибочно понял *цимцум* в буквальном смысле, но вопрос о том, насколько правомерна такая оценка взглядов Гаона, является до сих пор открытым⁴⁴. Во всяком случае, ученик Гаона Хаим Воложинер (1749–1821) утверждал, что «все эзотерические учения святого Ари (Ицхака Лурии) имеют метафорический смысл (*машаль*)» и «запрещено исследовать сущность *цимцум* и рассуждать о нем». По его мнению, картина образования кругового пустого пространства и исхождения прямого луча не отражает онтологической реальности, она предстает таковой лишь нашему разуму; при этом *цимцум* представляет собой предел нашего понимания, это то, что превосходит нашу способность к постижению реальности, а линия – тот «способ», каковым мы постигаем Божество и бытие, наша способность к различению:

«Таким же образом слово *цимцум*, а именно – сокрытие, означает, что единство Бога, благословенно Имя Его, в Его субстанции, наполняющей всё и вся, сжимается и скрывается от нашего постижения... А постигаемое нами – это то, что мы воспринимаем как существование развивающихся миров, простирающихся один над другим в разнообразных аспектах, – это то, что мы называем линией, нечто подобное разворачивающейся линии»⁴⁵.

Аллегорический характер этой концепции всячески подчеркивает и каббалист Ицхак Айзик (Хавер) Вильдман (XIX в.) в своей книге «Питхей шэарим», многократно оговариваясь, что *цимцум* не имеет никакого отношения к Самому Творцу и касается лишь ограниченных сотворенных вещей:

«Почему произошел *цимцум*? Все, что касается *цимцум* – это намек и аллегория (*машаль у-мэлиця*), толкование, так как *цимцум* не имеет отношения к Творцу, благословенно имя Его. Цель *цимцум* в создании возможности для того, чтобы человек внизу обладал выбором и свободой. Благодаря тому, что Творец, благословен Он, удалил и сокрыл силу Своего безграничного совершенства, в нем были созданы место и причина для сотворенных, которые будут существовать в пределах действительности (*мэциут*). Вся действительность – в пределах точки и центра по сравнению с самим светом Эйн-соф, ее окружающим»⁴⁶.

Центральную роль *цимцум* играет в учении Нахмана из Брацлава (1772–1810); у него эта доктрина принимает еще более сложный вид, раскрываясь как диалектический процесс взаимодействия двух начал, «существования» (*йеш*) и «ничто» (*айн*):

«Господь, да будет Он благословен, сотворил миры из жалости, ибо хотел раскрыть свою милость, и если бы не сотворил мир, кому бы оказывал милость?

Когда захотел Господь, да будет Он благословен, сотворить мир, не было места для этого, ибо все было Эйн-соф. Поэтому сжал свой свет по сторонам, и благодаря этому сжатию образовалось пустое пространство. И внутри этого пространства воссуществовали все дни и качества, которые и есть мироздание...

И это сокращение (ради создания пустого пространства) нельзя понять и постичь, и откроется это только в [мессианском] будущем. Ибо следует говорить о двух противоположностях в нем: о существовании (*йеш*) и ничто (*айн*). Ибо пустое пространство образовалось благодаря сжатию, как будто бы удалилось оттуда божественное, так как если бы этого не произошло, не было бы пустого пространства, а было бы все Эйн-соф, и не было бы места для творения мира. Однако на самом деле, несмотря на это, конечно же, есть там божественное, ибо очевидно, что вещи не могут существовать, лишившись [божественной] сущности. И потому нельзя постичь свойства пустого пространства, вплоть до наступления [мессианского] будущего... Ибо Господь, да будет Он благословен, “наполняет все миры и окружает все миры”. И оказывается, что Он как бы внутри всех миров и вокруг всех миров. Но как будто бы должна быть разница между наполнением и окружением. Ибо если ее не будет – тогда всё еди-

но. И так из-за свойств пустого пространства, из которого божественное как бы удалило себя, в нем было содеяно творение... И поскольку Он окружает все миры, если это так, то и пустое пространство существует от Его благословенной мудрости. Наверняка есть там на самом деле божественное... и только постичь этого нельзя, равно как и найти там Бога...»⁴⁷

Обобщая, мы можем сказать, что те каббалисты, которые писали, «оглядываясь» на философов, стремились особо подчеркнуть небуквальный характер *цимцум*, тогда как те из них, кто был достаточно далек от философии Аристотеля, представляли эту доктрину в буквальном смысле.

Любопытно, что христианские ученые, заинтересовавшиеся этой концепцией в XVII в., ничего не знали об этих спорах и, как мы увидим, восприняли ее в чисто буквальном смысле.

2. Христианский мир узнал о *цимцум* благодаря появлению в 70–80-х гг. XVII в. антологии латинских переводов каббалистических текстов «*Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica*» («Открытая каббала, или Трансцендентальное, метафизическое и теологическое учение евреев», далее – KD)⁴⁸. Ее составителем был крупнейший христианский каббалист XVII в. Кристиан Кнорр фон Розенрот⁴⁹. Благодаря этой книге с каббалой в XVII–XIX вв. познакомились многие европейские мыслители (Лейбниц, Локк, Ньютон, Шеллинг, Молитор и др.)⁵⁰. В принципе история христианской каббалы насчитывала к тому моменту уже по меньшей мере два столетия, европейцам давно были известны общекаббалистические концепции Эйн-соф и сфирот. Доктрина *цимцум* была воспринята ими как уже специфически лурианское учение. Именно *цимцум* (а не другие лурианские концепции, такие как *швират ha-келим* или *тиккун*) получил широкое распространение в европейской мысли как искусное и глубокое учение, позволяющее решить проблемы, связанные с творением. Основными источниками, излагающим учение о *цимцум* в KD, были «Эц Хаим» Виталья и сокращенный перевод «Небесных врат» Авраама Герреры, в котором опущены «метафорические» трактовки. В результате Кнорр, а затем и читатели его книги восприняли «классическое», буквальное понимание этой концепции⁵¹.

Так, уже в «Словаре каббалистических терминов» (1-я часть 1-го тома KD) приводится известный пассаж из «Эц Хаим», где говорится о том, как Бесконечный (Эйн-соф, *Deus infinitus*), восхо-

тев произвести эманацию, сжал Себя, так что свет Его удалился к краям окружности и оставил «пустое» пространство (ивр. *халаль*, лат. *vacium*)⁵². Это было первое «движение» Божества в сторону проявления, создания чего-то иного. По словам Герреры, Бог «сжал Себя от Самого Себя в Самом Себе», оставив как бы «пустое», «лишенное» Божественного пространство⁵³. Читатель антологии Кнорра фон Розенрота мог почерпнуть знания о *цимцум* и из перевода другого сочинения лурианской школы, «Сефер ha-друшим» – «Метафизического введения в каббалу р. Ицхака Лурии», в котором этот процесс описывается очень подробно и с натурфилософской точки зрения как реальный процесс, происходящий в физическом мире⁵⁴.

Однако, как отмечает К. Шульте, акцентируя внимание на первичном акте *цимцум*, создавшем возможность для последующей эманации, Кнорр не указывает на непрерывный характер этого процесса: *цимцум* создал возможность не просто для *creatio*, но для *creatio continua*, в котором Бог непрерывно поддерживает существование мира⁵⁵. В версии, предложенной в КД, этот динамический аспект *цимцум* как внутреннего ритма универсального процесса («исхождение» – «возвращение», «сжатие» – «растяжение») не нашел отражения, хотя впоследствии, как мы увидим, его трактовки и встречаются у европейских мыслителей (в частности, у Шеллинга).

Совершенно иная версия учения о *цимцум* предлагается еще одним автором, переводы текстов которого занимают существенное место в КД. Это Нафтали б. Яаков Бахарах (Нафтали Гирц), немецкий каббалист XVII в., автор одного из наиболее влиятельных изложений лурианского учения – «Эмек ha-мелех» («Долина Царя» или «Тайные глубины Царя», 1648)⁵⁶. В противоположность Геррере, Бахарах дает совершенно нефилософское, мистическое толкование творения, восходящее, по-видимому, к Исраэлю Саругу и трактату «Шефа таль» («Текущая роса», 1612) Шабтая Шефтеля Горовица⁵⁷. Нафтали Бахарах пишет:

«Благословенно великое имя Его! Прежде всего (= прежде всякой вещи) поднялось в простой воле Его⁵⁸ сотворить миры, ибо нет царя без народа, как сказано: “Во множестве народа – величие царя”⁵⁹; и природа Блага – благодетельствовать, и если бы не было мира, для кого благодетельствовать? А в то время не было пустого места для миров и для

семи земель, под которыми, внизу, все возвращается к Эйн-соф⁶⁰. Ибо все было заполнено светом сущности Его, благословен Он, который [затем] Он ограничил внутри Себя и вобрал из Себя в Себя. Как это сделал Всевышний? Представил в сущности Своей... ширину и длину круга пространства существования упомянутых миров и этот свет, который в этом круге, сжал из Себя в Себя, как сей кузнецик, одежды коего из него самого (букв. “из него и в нем”)⁶¹. И свет этот поднял вверх, и осталось пространство, пустое от первого света, но не совершенно. Ибо в нем – отпечаток первого света, в том месте находится он и не двигается оттуда, в тайне того, что говорят мудрецы: “Не уходит Шхина, не оставив отпечатка”⁶²; и так говорили мудрецы: “Первая святость освятила на свое время и освятила на будущее”⁶³. Ибо всякий святой свет хотя и уходит из места своего, оставляет там вместо себя свой отпечаток. И это первый *цимцум*, от света сущности Его. И оказывается, что все миры, [возникшие] после того, находятся в этом круге, который был в свете сущности Его, благословен Он. И это тайна, о которой сказано: “Вот место у Меня”⁶⁴. И о ней толкуют мудрецы: “Он – место мира, а не мир – Его место”⁶⁵. И об этом сказано: “Я – первый и Я – последний”, то есть – над вершиной того круга и под низом того круга, “и кроме Меня, нет Бога”⁶⁶ – в середине, то есть, внутри оною круга»⁶⁷.

В КД Кнорр опубликовал перевод начала «Долины Царя», где говорится, в частности, о «самоудалении» Божества⁶⁸. Странным образом эта проникнутая мессианскими настроениями и наполненная элементами практической каббалы книга не упоминается исследователями среди источников знаний европейцев о *цимцум*.

«Kabbala Denudata» стала основным источником по каббале для европейцев-неевреев⁶⁹. При этом существенно, что она представляла каббалу (в соответствии с самим ее заголовком) именно как метафизическую и трансцендентальную доктрину еврейской философии. Вплоть до XIX в. каббала и, в частности, учение о *цимцум* оставались для европейцев не мистическим учением, а «метафизикой» или «философией» (в тогдашнем понимании этих терминов), и не случайно, что ею заинтересовались именно философы. Все началось с книги Иоганна Вахтера «Спинозизм в еврействе» (1699), где в качестве источника пантеизма и атеизма Спинозы называлась каббала, в частности, учение о *цимцум*⁷⁰. Вахтер, полемизируя со Спинозой и Иоганном Шпетом, христианским мистиком и каббалистом, принявшим иудаизм под именем Моше Германуса⁷¹, утверждал, что в основе их «заблуждений», их пантеизма и даже

атеизма лежит новая, «каббалистическая» версия иудаизма – «спинозизм», каббалистически-философское учение, основным источником которого стали сочинения Авраама Герреры. Сходное понимание «каббалистических» интересов Спинозы и Шпета было и у Лейбница⁷². В конце XVIII в. знаменитая книга Якоби «Об учении Спинозы (Письма к Мендельсону)» вызвала бурную полемику среди немецких романтиков: в нее включились Гердер, Мендельсон, Маймон, Гете, Фихте, Шеллинг⁷³. Так или иначе, благодаря Якоби, весь спектр каббалистических идей, затронутых Кнорром фон Розенротом и Вахтером, стал широко обсуждаться образованной публикой, в частности, идея *цимцум*⁷⁴. В версии Кнорра–Вахтера изложение учения о *цимцум* было включено в наиболее авторитетную в XVIII в. историю философии Иоганна Якова Брукера, откуда благополучно перекочевало веком позже в «Лекции по истории философии» Гегеля⁷⁵.

3. Вместе с тем концепция *цимцум* приобрела особую популярность в XVIII в. благодаря известному немецкому богослову Фридриху Кристофу Этингеру (1702–1782), изучавшему не только КД, но и еврейский оригинал «Эц Хаим» Виталья и другие каббалистические источники⁷⁶. Его наставниками при изучении каббалы были реальные еврей-каббалисты, в том числе франкфуртский каббалист Коппель Гехт⁷⁷. Особенно привлекал Этингера *Zohar* («Книга Сияния», главная книга каббалы), однако Гехт указал ему на то, что не стоит тратить время на изучение этого сложного текста, написанного на арамейском языке и иврите, ибо и у христиан есть «книга», содержащая те же истины, это сочинения Якоба Бёме⁷⁸.

Будучи идейным последователем Кнорра фон Розенрота и одновременно находясь под сильным влиянием учения Бёме, Этингер стал крупнейшим христианским каббалистом XVIII в. В своих сочинениях Этингер подробно излагает различные каббалистические концепции, называемые им собирательно «*philosophia sacra cabbalistica*», пытаясь согласовать их с теософией Якоба Бёме и его последователей (в частности, центральную роль в его собственном богословском учении играла идея о падении Адама Кадмона)⁷⁹. Представление о самосокращении Бога перед творением мира заняло значимое место в главном теологическом сочинении Этингера – «Теология, выведенная из идеи жизни» («*Theologia ex idea vitae*

deducta», 1765), которое было официально признано лютеранской церковью Швабии как изложение христианской веры. В этой книге содержится, в частности, такое совершенно однозначное утверждение: «Никакое проявление и никакое творение не может произойти без стяжения, которое евреи называют *цимцум*»⁸⁰. Таким образом, ни творение мира, ни откровение, по Этингеру, невозможно без самосжатия Божества⁸¹.

Учение о *цимцум* играло важную роль в работах позднего Шеллинга, относящихся к «теософскому» периоду его творчества. Сам философ не использует этот еврейский термин и называет процесс «самосжатия» Божества или Его «самоудаления» внутрь Самого Себя латинским словом *contractio*. *Цимцум* – это, пожалуй, единственная каббалистическая концепция, в полной мере воспринятая и использованная Шеллингом в своей системе. Наиболее полно она разработана в его «Штуттгартских частных лекциях» («Stuttgarter Privatvorlesungen», 1810) и различных рукописных вариантах его книги «Вечность» («Die Weltalter», 1810–1815 гг.)⁸². Впервые сходство между лурианским учением и идеей *contractio* у Шеллинга заметил в 1917 г. Франц Розенцвейг.

Стоит отметить, что Шеллинг был блестящим знатоком древнееврейского языка и на протяжении всей своей жизни верил в то, что этот язык является Божественным языком и праязыком человечества⁸³. Хотя он во многих своих трудах цитирует еврейскую Библию, у нас нет уверенности в том, что он читал в оригинале и каббалистические тексты; вместе с тем доподлинно известно, каков был основной источник его знаний о каббале в целом и о концепции *цимцум* в частности: это была все та же антология «Kabbala Denudata». Кроме того, Шеллинг был большим почитателем творчества Этингера, изучал его книги и усвоил идею *цимцум* именно в трактовке последнего. Решающую роль в знакомстве Шеллинга с учением каббалы сыграла его дружба с крупнейшим знатоком еврейской мистики в XIX в. – Йозефом Францем Молитором (мы остановимся на этой теме ниже)⁸⁴.

Достойно упоминания, что *цимцум* был, вероятно, одной из немногих воспринятых романтизмом и европейской мистикой XVIII–XIX вв. концепций, чье еврейское происхождение не вызывает никаких сомнений. Мировоззрение немецких мистиков и романтиков было чрезвычайно эклектичным, сочетало элементы

самых разных традиций, поэтому достаточно трудно утверждать именно каббалистическое происхождение таких встречающихся у них идей, как, например, перевоплощение (в каббале – *гилгуль*), космическая катастрофа (*швират ха-келим*) или универсальное исправление мира (*тиккун*). И лишь для *цимцум* мы не находим реальных аналогов в других традициях, это «идея-маркер», специфическое заимствование из каббалы.

Вопрос, который ставит Шеллинг в «Штутгартских лекциях» и «Вечности», заключается в том, каким образом Бог как Абсолют мог внести различие внутрь Самого Себя, стать конечным и проявиться в форме ограниченного тварного мира (в сущности, это тот же вопрос, который решали Ицхак Лурия и его школа). Бог – это единственная сущность, вне или внутри которой нет ничего иного; соответственно, в Нем нет никаких противоположностей, таких, как реальное–идеальное, субъективное–объективное, свобода–необходимость. Нельзя философски говорить о реальности до того момента, когда Сам Бог отделил Себя от Самого Себя, т.е. прежде всего должно возникнуть разделение внутри Бога, и лишь тогда возникает реальность, а в ней – все вещи. Для этого и нужно сжатие: «Сжатие – начало всякой реальности»⁸⁵, или, как совершенно однозначно заявляет Шеллинг в «Вечности», «самое первое, что есть в Боге, в живом Боге, извечно самона начальном, – это то, что Бог ограничивает Себя, отрицает Себя, удаляет сущность Свою извне и удаляется в Самого Себя»⁸⁶. Прежде всего Бог «делает реальным Самого Себя». До этого момента нельзя говорить даже о единстве или совпадении в Боге всех противоположностей: лишь создав свою реальность, Бог «создает» в Себе единство противоположностей.

Впрочем, после первого акта сжатия дальнейший процесс понимается как диалектическое чередование актов сжатия и расширения: расширение в сферу идеального, субъективного, свободного, духа, рационального, самосознания соответствует сжатию в реальное, объективное, необходимое, материальное, иррациональное и бессознательное. По словам Шеллинга, «Он не может сжать Себя в реальности, не расширив себя идеально. Как реальный, Он не может утвердить себя как объект, одновременно не утверждая себя как субъект... при этом оба они абсолютны и едины» (Шеллинг использует здесь органические метафоры – вдох–выдох, систола–диастола, прилив–отлив)⁸⁷.

Таким образом, самоограничение (*Selbsteinschränkung*) Бога понимается как фактическое начало «акта самодифференциации» Абсолюта, онтологически же – как выделение пар противоположностей, образующих структуру бытия. В сфере теории познания сама возможность познания мира представляется следствием непрерывного «самосжатия» Бога.

Как и обычно в христианской каббале, концепция *цимцум* подвергается у Шеллинга христианизации. Философ проводит четкое различие между иудаизмом, эллинской религией и христианством, противопоставляя знанию единого Бога и многих богов наиболее истинное, христианское понимание Бога как Троицы. Троицу он считает самой сутью христианства, что существенно изменило и понимание им сути *цимцум*. Согласно Шеллингу, Бог сжимает себя в центре пропасти неразделенности (шеллинговский *Ungrund*, воспринятый им у Бёме), образуя основу для всякого бытия; Он сжимает себя в определенном месте. Уже здесь мы видим существенное отличие от лурианской системы, согласно которой Бог, наоборот, отступает в стороны и освобождает некое пустое пространство – *mehpur*, в котором затем происходит эманация и творение мира.

Кроме того, в лурианской каббале время не играет существенной роли, тогда как у Шеллинга оно приобретает первостепенное значение⁸⁸. Центральной проблемой здесь становится: как может вечный Бог положить внутри Себя начало времени? «Посредством сжатия, – отвечает Шеллинг, – Бог дает начало жизни и движению, а с ними и временности». Выступая против представления о бесконечном линейном времени, философ говорит, что время начинает существовать лишь после акта самосокращения Бога. Всякая вещь содержит в себе свое время, «в каждой вещи время возникает вновь, непосредственно из вечности»⁸⁹. Формула *эхье ашер эхье* (Исх. 3: 14), по Шеллингу, – это лишь временное самоопределение Бога, который Сам вне всякого времени.

С концепцией времени связана и интерпретация Шеллингом троичного догмата. Три временных измерения (прошлое, настоящее и будущее) возникают из внутреннего самодвижения в Троице: Бог-Отец сжимает Себя в прошлом в Самом Себе и порождает Сына, становящегося плотью, Словом, Логосом, Его присутствием в мире, т.е. настоящим. Св. Дух – это будущее, «Тот,

кто вершит сроки и правит временами», и возникает Он из конфликта между сокращением и расширением, гневом и любовью. Происходящий в Троице процесс определяет структуру земного времени. Те же самые силы действуют и в нашем мире: сжимающая сила Отца, расширяющая – Сына, и «определяющая» (надзирающая) сила Духа.

В текстах Шеллинга сохраняется критика «творения из ничего», свойственная многим теософским учениям, поскольку Троица у него «формирует» мир, но не создает его. Мир порождается Самим Богом и внутри Него Самого, вне Бога нет ничего. Таким образом, сокращение–*цимцум* выполняет сразу две функции: определяет внутреннюю жизнь Троицы и одновременно формирует и обуславливает возникновение и существование тварного мира. Процессы эти непрерывны, и в них Бог становится связанным с историей нашего мира. Происходящее в Боге непосредственно отражается во времени и пространстве мироздания, а все в мире есть отражение внутренней жизни Бога и сил, в Нем действующих.

Стоит отметить, что подобная христианизация *цимцум*, соотнесение этой концепции с Троицей – не изобретение Шеллинга, оно встречается уже у Этингера. Согласно Этингеру, после первого акта *цимцум* в самом Эйн-соф происходит не второй *цимцум* предвечного человека Адама Кадмона, как у Лурии, а *цимцум* Христа (тем самым он подчеркивал божественность Христа и хотел освободить себя от обвинений в арианстве). Слова Иоанна «В начале было Слово» понимаются им так, что в начале всего творения находился не сотворенный Адам Кадмон, но божественный мессия и Логос Иисус Христос. Без *цимцум* же нет ни творения, ни откровения.

Как мы уже отмечали, у нас нет прямых свидетельств того, что Шеллинг изучал оригинальные каббалистические тексты. По всей видимости, во время создания упомянутых выше сочинений, содержащих концепцию *цимцум*, он действительно пользовался исключительно источниками христианской каббалы. Однако, как показал Х.-Й.Зандкюлер, в дальнейшем Шеллинг не только не перестал интересоваться каббалой, но и стал обращаться к аутентичным текстам этой традиции. Это произошло благодаря его знакомству с Й.Ф.Молитором⁹⁰.

Философ-романтик, католический мыслитель и масон высокого посвящения, Йозеф Франц Молитор (1779–1860) детальнейшим образом изложил мистическое учение иудаизма, сравнивая его с христианством в своем четырехтомном *opus magnum* «Философия истории, или О традиции»⁹¹. На протяжении сорока лет он изучал с еврейскими учителями Талмуд и каббалу, в совершенстве владел ивритом и арамейским языком и стал крупнейшим знатоком каббалы среди неевреев, полагая, что «христианство невозможно понять без [знания] иудаизма» (1828 г., письмо к Шеллингу)⁹². Молитор был хорошо знаком и со всей предшествовавшей традицией христианской каббалы, что дало возможность Шолему по праву назвать его последним христианским каббалистом⁹³. Отдельный раздел книги Молитора посвящен учению о *цимцум*, излагаемому здесь на языке трансцендентального идеализма⁹⁴. Как и Шеллинг, Молитор полагал, что для того, чтобы, как возможно появление живого Бога-Творца из вездесущего и безразличного Абсолюта, единственным решением будет *цимцум*⁹⁵. «По нашему мнению, совершенно невозможно... понять идею Творения (*die Schöpfung*) без признания того, что Божество ограничило Само Себя... – пишет Молитор. – Ибо, когда Божество порождает Сотворенное (*die Creatur*), Оно уже не единственное Бытие (*das Seyn*), но для Него существует и другое Бытие»⁹⁶. Как отмечает К. Шульте, Молитор утверждает логическую неизбежность *цимцум*, используя язык классического немецкого идеализма⁹⁷: «Согласно каббале, порождение Сотворенного, как отрицание (*das Nicht*) Самого Себя отрицающего в своей позитивности Божества, есть продолжающийся процесс Его самоотвержения»⁹⁸. Таким образом, акт божественного *цимцум* предполагает, что Божество непрерывно отрицает себя в своей Мысли и Воле и вследствие этого фактически непрерывно себя ограничивает, «ибо Сотворенное может существовать лишь благодаря непрерывному акту божественного самоограничения»⁹⁹.

Исключительно ценную информацию о знакомстве Шеллинга и Молитора предоставляют 19 писем Молитора к философу, относящиеся к 1805–1853 гг.; они были обнаружены и опубликованы в 1968 г. Хансом-Йоргом Зандкюлером, однако так и не привлекли серьезного внимания исследователей. Совсем недав-

но, в 2006 г. были впервые опубликованы и письма Шеллинга Молитору и некоторым другим адресатам, также касающиеся изучения каббалы¹⁰⁰.

Молитор считал себя учеником и последователем Шеллинга, обращаясь к нему «mein hochverehrter Lehrer» («мой высокочтимый учитель»). Основную задачу своей жизни и своего *opus magnum* – «Философии истории» – он видел в соединении традиции «еврейской церкви и церкви Нового Завета»¹⁰¹, в исправлении и восстановлении истинного богословия при помощи каббалы, полагая, что задача эта прямо вытекает из философии Шеллинга. В одном из писем он убеждает философа: «Сама же каббала становится понятной лишь в духе Вашей философии... Из этого исходит конечная цель всех моих каббалистических штудий – создать органическую науку, [лежащую] в основе богословия»¹⁰². Как показал Зандкюлер, многие идеи Молитора непосредственно связаны с шеллинговскими, в частности, содержащимися в «Вечности» и «Философии Откровения» (прежде всего, понимание им откровения и свободы)¹⁰³. В своей историософии и в своем понимании истории откровения Молитор, как и Шеллинг, исходит из идеи «сжатия», «центростремительного самостяжения» Бога («Kontraktion... dieser zentrierenden Zusammenziehung [Gottes]»); в то же время он говорит о «центробежном» («zentripetal») акте Абсолюта – Откровении, с которым связана разработанная им периодизация истории (истории Откровения)¹⁰⁴. Мы не будем останавливаться здесь на деталях разрабатываемой Молитором «положительной философии», но лишь отметим, что, учитывая упомянутую переписку между ним и Шеллингом, можно говорить о достаточно тесном сотрудничестве двух мыслителей при разработке общих теоретических проблем.

Прежде всего здесь интересен вопрос об отношении к «мистике»: для Молитора мистика подлинная могла быть только еврейской, каббалистической, тогда как Бёме, Сведенборг и другие европейские визионеры – это лишь «сомнамбулы нового времени», которые служат лишь для лучшего понимания каббалы¹⁰⁵. К сожалению, мы едва ли можем с уверенностью говорить об отношении Шеллинга к оценкам и идеям Молитора, касающимся и каббалы в целом, и *цимцум* как основы для понимания истории творения и откровения, однако, по мнению Зандкюлера, имеется достаточно признаков хорошего

знакомства философа с каббалистической традицией (исследователь полагает также, что можно говорить и о влиянии последней)¹⁰⁶. Сам Молитор благодарит Шеллинга за «непрестанный интерес» и внимание, которое последний оказывает его трудам¹⁰⁷. В своих письмах он делится с «учителем» планами по изучению каббалы, обсуждает с ним трудности изучения *Зоһара*, значение переводов лурианских текстов, осуществленных Кнорром фон Розенротом в КД¹⁰⁸. Он просит помочь ему достать некоторые редкие рукописи лурианских текстов (значительная часть переписки посвящена проблемам, связанным с пересылкой и копированием редких манускриптов). Впрочем, тема знакомства и возможного сотрудничества Шеллинга и Молитора заслуживает отдельного анализа, как и вопрос об отношении Шеллинга к каббалистической традиции. Собственно *цимцум* в письмах Молитора не обсуждается, однако вполне очевидно, что затрагиваемые проблемы и упоминаемые тексты были знакомы и автору писем, и адресату. Об этом свидетельствует, в частности, приложенный к одному из писем (31.12.1838) листок с текстом на иврите, где перечислены уже знакомые нам книги Авраама Герреры, которые Молитор просит ему каким-либо образом достать¹⁰⁹. Как мы помним, именно предложенная Геррерой версия лурианского учения, в частности, о *цимцум*, сыграла значимую роль в его распространении в нееврейской среде.

Таким образом, концепция *цимцум* была воспринята европейскими мыслителями XVIII–XIX вв. в основном через те каббалистические тексты, которые стали доступны для европейцев благодаря Кнорру фон Розенроту и другим христианским каббалистам конца XVII в. Вместе с тем, существует несколько иная трактовка происхождения сходных с *цимцум* идей в европейской мысли, связывающая его с влиянием взглядов уже не раз упоминавшегося немецкого мистика-теософа Якоба Бёме. В наиболее разработанном виде эта позиция изложена современным немецким исследователем Михаэлем Френчем в его книге «Премудрость в личности»¹¹⁰. Главы из этой книги, касающиеся концепции *цимцум* в европейской философии, были опубликованы по-русски еще до выхода ее немецкого издания¹¹¹.

Анализируя происхождение русской софиологической мысли, Френч – через философию откровения Шеллинга – приходит к идеям Бёме, действительно оказавшим сильное влияние как на

немецкую, так и на русскую философскую мысль двух последних веков. Вместе с тем он утверждает, что основополагающую роль в формировании концепции Софии в обоих случаях играла именно каббалистическая концепция самоограничения Бога, причем в ее лурианском варианте. Еще большее значение эта каббалистическая идея имеет, по его мнению, для европейской метафизики свободы Нового времени. Впрочем, мы не имеем возможности подробнее разбирать здесь эту очень интересную, новаторскую, хотя и спорную работу; отметим лишь, что идея самоограничения Бога для сотворения и возможности последующего существования мира в работах «тевтонского философа», насколько нам известно, отсутствует¹¹².

4. Мы уже говорили о том, что Гершом Шолем, создатель современной науки о каббале и крупнейший еврейский мыслитель XX в., считал *цимцум* важнейшей каббалистической концепцией¹¹³. Еще в молодости, в 1915–1916 г., он приобрел книги Молитора¹¹⁴ и «Kabbala Denudata», и, по его собственному признанию, именно они сыграли решающую роль в его последующей научной биографии¹¹⁵.

Поставив перед собой грандиозную задачу – реконструировать при помощи тщательного историко-филологического анализа традицию еврейской мистики во всем ее многообразии, Шолем никогда не забывал и об амбициозных планах своей юности – изложить систематически и объяснить *метафизику* каббалы¹¹⁶. В числе наиболее важных концепций умозрительной каббалы была для Шолема идея *цимцум*, в которой он видел одно из наиболее ярких проявлений пресловутого «мистического материализма» евреев¹¹⁷. Он писал об этом, в частности, в одном из своих парадоксальных «Десяти неисторических тезисов о каббале»:

«Материалистический язык лурианской каббалы, особенно в ее дедукции *цимцум* (самоограничения Бога), настоятельно подводит нас к вопросу: не может ли улавливаемый в этих образах и высказываниях символизм быть самой вещественностью предмета? Этот материалистический аспект каббалы был подспудно предзадан в тот самый момент, когда в основу теософии был положен закон живого организма. При этом не столь уж важно, сказать ли, что мы подчинены этому закону, поскольку это закон жизни Божества, или что мы «переносим» его, только “как бы”, также и на божество. Сфера действия закона объемлет собой всё, какой

стороной это ни повернуть. Можно доказать, что осуществленное каббалистами развертывание понятия о *цимцум* непротиворечиво и осмысленно только в том случае, если оно имеет дело с материальным субстратом, будь то сам Эйн-соф или его “свет”. “Материалистическое извращение духовных таинств”, в котором обвиняли еретических теологов саббатинской каббалы, показывает, в какие края могут завести странствия в том случае, когда есть решимость следовать мыслью за внутренней логикой образов. Диалектический момент изначально задан в материализме учения о *цимцум* и о “гибели/крушении сосудов”. Представление саббатинской каббалы Натана из Газы, согласно которому в самом Эйн-соф противостоят друг другу и излучают друг в друга “мыслящий” и “без-мысленный” свет, является только наиболее радикальной попыткой приложить этот диалектико-материалистический процесс к Самому Богу. Точка зрения, согласно которой каббалисты были мистическими материалистами с тенденцией к диалектике, исторически несостоятельна, но отнюдь не бессмысленна»¹¹⁸.

Так или иначе, но, вероятно, наиболее важным для Шолема было то, что *цимцум* – концепция, принципиально противоположная неоплатонической эманации. Процесс, началом которого становится *цимцум*, – это не спокойное и непрерывное излияние «от преизобилия», но космическая драма, трагедия, диалектическое действие, результатом которого является не только создание временного мира, но и внутреннее очищение самого Божества от сил зла. Таким образом, само наличие этой специфической каббалистической концепции опровергает распространенное с XVIII в. «обвинение» каббалы в том, что это просто «еврейский неоплатонизм», продукт адаптации неоплатонического учения об эманации (учения, которое Шолем называл «самым главным несчастьем каббалы»¹¹⁹), явление внешнее, чуждое иудаизму.

В определенном смысле можно сказать, что обсуждаемая нами концепция оказала влияние на мировоззрение целого круга еврейско-немецких интеллектуалов начала XX в., к которому принадлежали М.Бубер, Ф.Розенцвейг, Г.Шолем, В.Беньямин и др. У нас нет возможности обсуждать здесь эту тему подробнее¹²⁰, отметим лишь, что следы учения о «самоумалении» можно обнаружить в отношении этих мыслителей к таким понятиям, как вера, религия, атеизм, нигилизм и т.п. Вкратце эту позицию можно обрисовать следующим образом (хотя, конечно, едва ли мы найдем у кого-нибудь столь парадоксальную формулиров-

ку): вера возможна лишь там, где нет Бога, т.е. в мире без Бога, в пространстве после *цимцум*, после *ухода* Бога. По словам Артура Грина, это «самый фундаментальный парадокс существования: мир может существовать только при условии отсутствия в нем Бога. Самоустранение Бога из Пустого пространства – это тот Господень дар, который позволяет существовать всему, что не Бог»¹²¹. Вероятно, именно такое понимание, непосредственно связанное с концепцией *цимцум*, лежит в основе идеи о религиозном значении нигилизма и атеизма у Г.Шолема¹²², В.Беньямина, а впоследствии и Э.Левинаса¹²³. В своих многочисленных трудах, посвященных «еретическим» течениям в иудаизме (таким, как саббатрианство и франкизм), Шолем стремился показать, как легко смыкаются крайности, крайний иррационализм превращается в респектабельный рационализм, а из зловещего «мракобесия» сектантов возникает секулярная идеология прогресса и Просвещения¹²⁴.

Эти представления наложили несомненный отпечаток и на отношение Шолема к окружавшему его миру, и на видение им своей миссии в нем. Как известно, Шолем заслуженно считается основоположником современной науки о еврейской мистике, подхода, основанного прежде всего на историко-филологическом анализе источников. Однако при внимательном прочтении его книг возникает ощущение, что задачи, которые ставит перед собой их автор, вовсе не ограничиваются заявленной методологией, уходя намного дальше, в сферу религии, философии, мифа¹²⁵. Почувствовав это, Харольд Блум отмечает, что «Гершом Шолем, вполне правдоподобно маскируясь под ученого-историка, [в действительности] был тайным богословом еврейского гнозиса в наше время»¹²⁶; это мнение разделяет и известный исследователь еврейской мистики Петер Шефер: «Шолем притворялся, как волк, надевший овечью шкуру»¹²⁷, коллега-филолог среди мирных и невинных филологов. Но в действительности, под своей овечьей шкурой, он скрытно преследует совсем другие цели, далеко выходящие за рамки того, что доступно для филологического и исторического исследования»¹²⁸.

Избранная Шолемом стратегия была непосредственно связана с его восприятием современного мира и человека в нем – мира, в котором Бог отсутствует, непосредственное (мистическое) об-

щение с Ним невозможно (именно поэтому Шолем отрицательно относился к современным ему попыткам традиционных каббалистов «возродить» каббалу в «старых рамках»¹²⁹), а потому необходимо совершить внутренний *цимцум*, самоограничить себя изучением книг и рукописей... и, таким образом, научиться говорить с божественным на единственно возможном в наши времена языке¹³⁰. «Лишь благодаря дисциплине точного комментирования и в уникальном вогнутом зеркале филологической критики может увидеть современный человек – единственным и наиболее чистым образом – мистическую целостность истины, которая, однако, легко исчезает, когда ее проецируют на историческое время, – писал Шолем в 1937 г. – При всём том, сегодня, как и в самом начале, моя работа питается надеждой получить настоящий ответ с Горы, надеждой на тот мельчайший, незаметный сдвиг истории, который заставляет истину прорываться сквозь видимость “развития”»¹³¹.

Самоограничение, которое совершает убежденный в *реальности* мистического исследователь в мире, откуда удалилось Божественное, – это, пожалуй, и есть «эзотерический метод» Шолема, как его определял в 1940-х гг. один из близких его учеников Йосеф Вайс: «В чем же метод его эзотерики? Его эзотеризм – это не полное безмолвие, но вид маскировки. Изучая толстые тома и используя филологический анализ, он внешне сжимает себя как метафизика до ученого. Но его метафизика проявляется в замаскированном виде, закамуфлированная в отдельных фразах и полужазах среди “чисто” научного анализа, иногда даже ее совершенно невозможно расшифровать; или же она открывается в необычном прилагательном, ничего не говорящем непосвященному, но сообщающем всё тому, кто знает. Таким образом, тайный метафизик облачается в тогу строгого ученого. Наука для Шолема – это его инкогнито»¹³². Едва ли эта оценка нуждается в комментариях, и мы видим, что каббалистическая концепция *цимцум* становится личным кредо крупнейшего еврейского мыслителя и ученого прошедшего столетия.

Даже из предложенного достаточно беглого обзора¹³³ очевидно, что эзотерическое учение о *цимцум* (самосокращении Бога) не только сыграло существенную роль в теологии породившей его ев-

рейской религиозной традиции, но и наложило свой отпечаток на мировоззрение целого ряда европейских мыслителей последних веков¹³⁴. На наш взгляд, в данном случае мы имеем дело с очень редким для интеллектуальной истории иудейской и христианской цивилизаций случаем заимствования представителями одной из них идеи, столь важной для мистико-теософского учения другой; что еще более удивительно, в XX веке эта же идея «вернулась» к еврейским мыслителям (не столь важно, относить ли их к еврейской мысли или неклассической европейской философии) через наследие ее христианских приверженцев.

В чем же причина такой восприимчивости? Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, стоит искать как в истории возникновения феномена христианской каббалы (что отсылает нас к событиям эпохи Возрождения), так и в возможном наличии в самой христианской традиции в широком понимании, включающем и неортодоксальные учения, более или менее сходных представлений, которые могли облегчить адаптацию еврейских идей. Следуя последней линии рассуждения, можно предположить, что наиболее адекватно заимствуются те представления, подобия которых уже присутствуют в данной традиции, может быть, не в центре, но на периферии, как «ересь» или «частное богословское мнение» или же существовали в ней ранее. Вместе с тем вопрос о том, насколько можно считать типологически сходными с учением о *цимцум*, скажем, фундаментальную для православной христологии идею *кеносиса* (*кенотического* умаления или «истощания», известную со времен Илария Пиктавийского, Кирилла Александрийского, Верона и других антитринитариев и др.) или концепцию «ограниченного максимума», «свертывания» (*complicatio*) и «развертывания» (*explicatio*) абсолютного единства у Николая Кузанского (его учение о «стяжании» (*contractio*) как внутренней природе творения и т.п.), безусловно заслуживает дальнейшего прояснения. На наш взгляд, здесь следует воздерживаться от заманчивых аналогий. Так, М. Френч пытается провести прямую параллель между *цимцум* и кеносисом, хотя, как известно, кенотическое самоуничтожение в христианстве относится прежде всего ко второй ипостаси, Сыну Божьему (ср. Филип. 2; 6–8), или в некоторых случаях ко всей Троице (однако опять-таки в контексте боговоплощения), а вовсе не к сотворению мира¹³⁵. К тому же не следует забывать

и о существенных отличиях христианской трактовки идеи *цим-цум* от ее понимания в иудаизме. Отличия эти носят не только частный характер, как те, о которых мы упоминали выше, но и глобальный, ибо, вырванная из иудейского контекста, эта идея утрачивает ту связь с Откровением и исполнением заповедей, которая не дает ей превратиться в отвлеченную умозрительную конструкцию.

Тем не менее, как мы видели, совершив удивительное путешествие через различные культурные традиции, представление о самоудалении или самосжатию Божества обогатило их новыми, подчас неожиданными смыслами. Идея *цимцум* была воспринята не только как элемент теологической модели космогонии, но и как универсальная философская схема, а возможно, и как методологический принцип и инструмент познания иной реальности.

Примечания

- ¹ Я благодарен М.Шнейдеру и Я.Лобкову за помощь в переводе текстов на иврите, а также А.В.Смирнову и Ж.П.Шурановой за ценные уточнения и исправления при подготовке окончательной версии статьи.
- ² *Molitor F.J.* Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte. Frankfurt a/M., 1805. S. 3–4.
- ³ *Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a/M., 1996. S. 78.
- ⁴ *Идель М.* Аль толдот мусаг ха-цимцум бэ-кабала увэ-мехкар // Мехкарей йирушалаим бэ-махшевет исраэль. Т. 10. Иерусалим, 1992. С. 60. Подробнее о концепции цимцум см.: *Scholem G.* Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung // *Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. S. 53–89; *id.* Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem, 1941. P. 256–261; *id.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 129–135; *Novak D.* Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology // L. Goodman (ed.). Neoplatonism and Jewish Thought. Albany, 1992. P. 299–318.
- ⁵ Рукопись сер. XIII в. Цит. по: *Scholem*, Kabbalah, p. 129 (ивритский оригинал см. в: *Scholem*. Major Trends in Jewish Mysticism. P. 403).
- ⁶ «Святой, благословен Он, сосредоточил (сжал) там (в скинии) Свое Присутствие [лу мэцамцет шам шхинато]». – Мидраш Танхума, *Ва-якхель*, 7.
- ⁷ Подробный обзор понимания *цимцум* в каббале XIII–XVI вв. см. в: *Идель*. Аль толдот мусаг ха-цимцум бэ-кабала увэ-мехкар. С. 59–91.
- ⁸ Как показывает Идель, подобные интерпретации существовали в каббале и раньше (см., напр.: *Идель*, Аль толдот мусаг ха-цимцум бэ-кабала увэ-мехкар, С. 85; тема *цимцум* у Кордоверо подробно рассмотрена в кн.: *Зак Б.* Бэ-шааре ха-кабала шель раби Моше Кордоверо. Беэр-Шева, 1995. С. 57–82).
- ⁹ См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 129–130. Ср. также: *Тииби И.* Торат ха-ра вэха-клипа бэ-кабалат ха-Ари. Иерусалим, 1992. С. 21–28.
- ¹⁰ На параллели между каббалистическим учением о творении и гностическими доктринами и взглядами орфиков указывает И.Либес: *Liebes Y.* Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. Albany, 1993. P. 65–92.
- ¹¹ См.: *Magid Sh.* Origin and Overcoming the Beginning: *Zimzum* as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala // A. Cohen & Sh. Magid (eds.). Beginning/Again. Toward a Hermeneutics of Jewish Texts. N. Y., 2002. P. 164. В частности, на концепции творения «из ничего» настаивал в XIII в. Моше Нахманид (Рамбан), у которого встречается и одно из ранних истолкований *цимцум*.
- ¹² См. детальное изложение учения о *цимцум* у крупнейшего идеолога раннего хасидизма р. Дов Бера (Магида) из Межирича: *Grözinger K.E.* Jüdisches Denken. Theologie–Philosophie–Mystik. Bd. 2. Frankfurt a/M.–N. Y., 2005. S. 811–852.
- ¹³ См.: *Scholem G.* The historical development of Jewish mysticism // *Scholem G.* On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time & Other Essays. Philadelphia–Jerusalem, 1997. P. 151.

- ¹⁴ По мнению каббалиста р. Менахема Азарии ди Фано (конец XVI – начало XVII в.), лишь представление о *цимцум* может убедительным образом объяснить это, а потому оно есть необходимый элемент любого учения о творении. См.: Маамарей ha-Пама. Т. 1, гл. 4 (*Йонат элем*). Иерусалим, 1997. Л. 5а–6д.
- ¹⁵ См.: *Schulte Ch. Zimzum in European Philosophy: A Paradoxical Career* // U.Haxen et al. (eds.). *Jewish Studies in New Europe*. Copenhagen, 1998. P. 745–746.
- ¹⁶ О Хаиме Витале, его взглядах и сочинениях см.: *Scholem. Kabbalah*. P. 443–448. Очень подробно рассматривает лурианское учение о *цимцум* Карл Грёцингер: *Grözinger. Jüdisches Denken*. S. 626–650.
- ¹⁷ Или – «всю полноту [Божьих] деяний...».
- ¹⁸ *Хаим Виталь*. Сэфер Эц Хаим. Шаар 1, анаф 2. Варшава, 1891. С. 22.
- ¹⁹ Взаимодействие двух этих принципов подробно рассмотрено М.Пахтером: *Pachter M. Roots of Faith and Devequt*. Los Angeles, 2004. P. 131–184.
- ²⁰ В лурианской и постлурианской каббале существовали и другие версии понимания *цимцум*. Так, Идель называет версию Виталья и другого ученика Лурии, Моше Йона, «умеренной», в отличие от более радикальной «мифической» версии Ибн Табула. (*Идель*. Аль толдот мусаг ha-*цимцум* бэ-кабала увэ-мехкар. С. 89–90). Однако мы говорим в данной статье лишь о тех вариантах этой концепции, которые стали известны европейским (нееврейским) мыслителям; в нашу задачу не входит даже беглый обзор всех существовавших вариантов. Мы не затрагиваем, в частности, оригинальной интерпретации, предложенной в XX в. р. Иехудой Ашлагом, согласно которой акт сжатия вообще не имеет отношения к Божеству, но происходит в мире как до, так и после эманации. См.: *Hansel D. The Origin in the Thought of Rabbi Yehuda Halevy Ashlag: Simsum of God or Simsum of The World?* // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. № 7 (2002). P. 37–46.
- ²¹ См.: *Scholem. Kabbalah*. P. 269–272.
- ²² Ср.: *Pachter. Roots of Faith and Devequt*. P. 135.
- ²³ См. о нем: *Йоша Н*. Митос вэ-метафора; ha-паршанут ha-философит шель р. Аврахам Кохен херера ле-кабалат ha-Ари. Иерусалим, 1994; *Шолем Г*. Аврахам Кохен херера, бааль «Шаар ha-шамаим». Иерусалим, 1978. См. также: *Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д., 2007. С. 252–367 (обзор учения Герреры и его сочинений, а также анализ его влияния на Спинозу и европейскую философию).
- ²⁴ См. первое издание оригинального текста этого трактата: *Abraham Cohen de Herrera. Puerto del Cielo* / K.Krabbenhof (ed.). Madrid, 1987, а также его современные комментированные переводы на иврит и англ. яз.: *Аврахам Кохен де херера*. Бейт Элоким. Шаар ha-шамаим / Пер. с исп., введение и коммент. Н.Йоша. Иерусалим, 2002; *Abraham Cohen de Herrera. Gate of Heaven* / Transl. K.Krabbenhof. Leiden, 2002. «Небесные врата» были переведены на иврит р. Ицхаком Авоавом да Фонсека и изданы в Амстердаме в 1655 г. (перезд.: Дубно, 1784; Варшава, 1864). В этом переводе опущены 1-я и 2-я главы (из 10-ти) испанского оригинального текста.

- 25 См. подробный анализ этой темы: *Altmann A.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta Del Cielo // I.Twersky & B.Septimus (eds.). Jewish Thought in the Seventeenth century. Cambridge (Mass.), 1987. P. 1–37.
- 26 См. подробное изложение взглядов Саруга и его последователей: *Idel M.* Differing Conceptions of Kabbalah in the early 17th century // I.Twersky & B.Septimus (eds.). Jewish Thought in the Seventeenth century. Cambridge (Mass.), 1987. P. 178–183; *Мероз Р.* Асколат Сарук – история хадаша // Шалем. 2002. № 7. С. 151–193; *она же.* Перуш анонимы ле-Идра раба ha-нимна им асколат Сарук // Мехкарей йирушалаим бэ-махшевет йисраэль. Т. 12. 1996. С. 307–378. Мероз рассматривает различные толкования *цимцум* в школе Саруга в статье: *Meroz R.* Contrasting opinions among the founders of R. Israel Saruq's school // P.Fenton, R.Goetschel (eds.). Expérience et Écriture Mystiques dans les Religions du Livre. Leiden, 2000. P. 194–198.
- 27 *Altmann.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key. P. 7–9.
- 28 Наиболее подробный анализ концепции *цимцум* у Герреры см.: *Йоша.* Митос ве-метафора. С. 188–210. По мнению Йоша, Геррера был первым каббалистом, обосновавшим метафорическую трактовку *цимцум* (С. 190). Значительное внимание концепции *цимцум* уделяет и Альтман: *Altmann.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key. P. 30–37. Геррера дает краткое изложение учения о *цимцум* в гл. 2, §2 своей книги (не вошла в ивритский и последующий латинский переводы) и более развернутое в кн. 5, §§6–7 и кн. 7, §§1–7 и 11–12.
- 29 Сходного понимания *цимцум* как процесса, происходящего не в самом Эйнсоф, но в его Свете или Воле, придерживался и Менахем Азария ди Фано.
- 30 «Quando quiso la cauza primera comunicarse y producir el universo, se recogio de si en si» (Puerta del Cielo, V:7); цит. по: *Altmann.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key. P. 31; ср.: *Abraham Cohen de Herrera.* Gate of Heaven. P. 164.
- 31 Рассудочной способностью к рассуждениям, логическому анализу.
- 32 *Аврахам Кохен де хефера.* Бейт Элоким. Шаар ha-шамаим. С. 319–320 (кн. 2, пар. 2). Ср.: *Abraham Cohen de Herrera.* Gate of Heaven. P. 64–65.
- 33 См.: *Hallamish M.* An Introduction to the Kabbalah. Albany, 1999. P. 200. Ср. цитату из трактата Рики *Мишнат хасидим*, а также цитаты из сочинений Шломо Эляшива, приведенные Пахтером: *Pachter.* Roots of Faith and Devequt. P. 136–144.
- 34 *Эмден Я.* Митпахат сфарим. Лемберг, 1871. С. 111. Цит. по: *Hallamish.* An Introduction to the Kabbalah. P. 200.
- 35 См.: *Goetschel R.* La notion de *Simsum* dans le “Somer Emunim” de Joseph Ergaz // G.Nahon & Ch.Touati (eds.). Hommage à Georges Vajda. Louvain, 1980. P. 385–396; см. также библиографию по этому вопросу у: *Pachter.* Roots of Faith and Devequt. P. 144–145 (п. 30).
- 36 Его результаты были вкратце изложены Эргасом в книге *Шомер эмуним* (1736). Подробнее об этой дискуссии см.: *Hansel J.* La lettre ou l'allégorie. La controverse sur l'interprétation du “Simsum” dans la cabale italienne du XVIII^e siècle // A.L.Boulluec (ed.). La controverse religieuse et ses formes. Paris, 1995. P. 99–125.
- 37 *Эргас Й.* Шомер эмуним. Иерусалим, 1965, §35 (и 46).

- ³⁸ Там же, §45, 51.
- ³⁹ См., например: *Луццатто М.Х.* Келах питхей хохма. Иерусалим, 1987, пар. 24. Другие ссылки на тексты Луццатто см. у: *Pachter. Roots of Faith and Devequt. P. 146–150.*
- ⁴⁰ *Раби Шнеур-Залман.* Ликутей Амарим (Тания) / Под ред. Г.Брановера. Иерусалим, 1998. С. 289–291.
- ⁴¹ Там же. С. 294–295.
- ⁴² Имеются в виду сжатия трех миров каббалистической космогонии – Брия, Йецира и Асия.
- ⁴³ *Раби Шнеур-Залман.* Ликутей Амарим (Тания). С. 297. См. о понимании *цимцум* у Шнеура Залмана и его последователей: *Элиор Р.* Торат ха-элохут бэ-дор ха-шени шель хасидут хабад. Иерусалим, 1982. С. 43–45, 61–77.
- ⁴⁴ Как показывает Пахтер, позиция Гаона мало отличалась от таковой у М.Х.Луццатто, т.е. он вовсе не был сторонником «буквального понимания» *цимцум*. См.: *Pachter. Roots of Faith and Devequt. P. 151–153.*
- ⁴⁵ *Хаим Воложинер.* Нефеш ха-хайим. Wickliffe (Oh.), 2001. С. 190–191 (3:7). Ср.: *Hallamish. An Introduction to the Kabbalah. P. 200.*
- ⁴⁶ *Ицхак Айзик бен Яаков Хавер.* Сефер питхей шеарим. Нэтив ха-цимцум, пэтах 5. Варшава, 1888. Ср.: *Pachter. Roots of Faith and Devequt. P. 157–163.*
- ⁴⁷ *Раби Нахман ми-Брацлав.* Ликуте Мохаран. Иерусалим, 1997. Гл. 64 (Пер. М.Эндель).
- ⁴⁸ 1-й том КД вышел в Зульцбахе в 1677–1678 гг., 2-й том во Франкфурте на Майне в 1684 г. Поскольку отдельные части томов, а также предисловия к ним имеют собственную пагинацию, ссылки на это издание будут приводиться по следующей схеме: номер тома, номер части, страницы.
- ⁴⁹ См. о нем и его деятельности: *Бурмистров К.* «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского Университета. № 3 (2000). С. 25–75; *Salecker K.* Christian Knorr von Rosenroth. Leipzig, 1931; *Christian Knorr von Rosenroth. Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof. Sulzbach-Rosenberg, 1989.*
- ⁵⁰ См.: *Бурмистров К.* Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели // Вестник Еврейского Университета. № 8 (2003). С. 9–40.
- ⁵¹ *Liber Scha'ar ha-schamajim Seu Porta Coelorum, in quo Dogmata Cabbalastica... Philosophice proponuntur & cum Philosophia Platonica conferuntur. Autore R. Abraham Cohen Irira, Lusitano // KD. I, 3. S. 1–192.* См.: *Burmistrov K.* Die hebraischen Quellen der *Kabbala Denudata* // *Morgen-Glantz. Bd. 12 (2002). S. 357–359; Schulte Ch.* Zimzum in der *Kabbala Denudata* // *Morgen-Glantz. Bd. 7 (1997). S. 127–140; Schmidt-Biggemann W.* Christliche Kabbala oder Philosophia Hebraeorum // *Morgen-Glantz. Bd. 16 (2006). S. 305–308.*
- ⁵² «Cum Deus infinitus vellet emittere, quae emanare debebant, contraxit se ipsum in medio lucis suae centrali; ita, ut intensissima illa lux ad circumferentiam quandam atque ad latera in se recederet. Etz Chajim. Tract. Ozeroth Chajim. Section Adam Kadmon. Et haec est contractio prima». – KD, I, S. 665–666. Отметим, что Кнорр

- был первым, кто «обнародовал» лурианское учение на языке, доступном для европейского читателя. Сочинения Виталия распространялись в рукописях, и впервые «Эц Хаим» был издан Ицхаком Сатановым лишь в 1784 г.
- 53 «...Cum autem voluerit manifestari, & producere naturas, restrinxerit, & quasi contraxerit coarctaveritq; se a se ipso in se ipsum, & sic reliquerit locum quendam inter infinita illa spatia que nte penitus explebat...». – KD I, 3:70–71. Ср. слова Шабтая Шефтеля Горовица: «Он был вынужден сжать Себя от Себя к Себе и внутри и в центре Себя» (Шефта таль. Амстердам, 1786. С. 65–66).
- 54 KD I, 2:32–34. Эта книга («Tractatus I. Libri Druschim, seu Introductio Metaphysica ad Cabbalam. Autore R. Jizchak Loriense») – один из томов 3-томного собрания сочинений Хаима Виталия, составленного ок. 1620 г. одним из его учеников Биньямином ha-Леви и каббалистом Элишей Вестали и представляющего раннюю, еще неоформленную версию лурианского учения (см.: *Meroz R. Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples // Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Tübingen, 1993. P. 261; Scholem. Kabbalah. P. 445*).
- 55 *Schulte. Zimzum in der Kabbala Denudata. S. 130; ср.: Scholem. Kabbalah. P. 131.*
- 56 См.: *Scholem. Kabbalah. P. 394–395.*
- 57 Предложивший оригинальное толкование доктрины *цимzum* Горовиц видит в этом акте просто символическое описание одного из этапов эманации, а именно – эманации сферы *Кетер*.
- 58 «Поднялось в воле» – идиома для «Он пожелал», «была воля Его, чтобы...».
- 59 Притч. 14; 28.
- 60 Эйн-соф здесь представляется в виде сферы, охватывающей мир, нижняя часть которой проходит как бы «под» мирами.
- 61 Как указал М.Шнейдер, это выражение из мидраша *Берешит раба* 21:5, часто используемое каббалистами в том смысле, что одежды Бога – т.е. то, что скрывает Его, – суть Он Сам, они исходят из Него и в Нем пребывают. См., напр., в «Тании» Шнеура Залмана: «Но по отношению ко Всевышнему никакое сжатие, утаение и сокровение ничего не скрывает и не утаивает, и тьма – то же, что свет... ибо сжатия и одевания не суть нечто отдельное от Него, благословенного... но “как та улитка, одевание которой есть часть ее тела”. И потому перед Ним все как абсолютное небытие» (*Раби Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). С. 129*). Арамейское слово *камца* переводят и как «кузнечик, саранча», и как «муравей», и как «улитка» (см.: *Jastrow M. A Dictionary of the Targumim... Jerusalem, s.a. P. 1386*).
- 62 *Менахем Азарья ди Фано. Йонат элем, §1.*
- 63 *Макот* 19а и др. Данное галахическое правило гласит, например, что святость Храма продолжает пребывать на его месте даже после разрушения.
- 64 Исх. 33; 21.
- 65 *Зоһар. Райя меһемна* 242а.
- 66 Исх. 44; 6.
- 67 *Нафтали Яков Эльханан. Эмек ha-мелех. Амстердам, 1648, Шаар ha-ришон, л. 1 (ср. издание: Сэфер Эмек ha-мелех. Иерусалим, 2003. Т. 1. С. 111).*

- 68 «Introductio pro meliori intellectu Libri Sohar. E Scripto R. Naphthali Hirtz... quae vocat Vallem Regiam». – KD, II, 1, 151–346. См. также: *Burmistrov*. Die hebraischen Quellen der *Kabbala Denudata*. S. 359–360. Ср. латинский перевод описания *циммум* в KD II, 1, 153: «Quid tum egit *Baal ha-ratzon* liberrimum illud Agens? Dimensus est aestimatione sua intra substantiam suam, quae benedicta sit! latitudinem & longitudinem circuli cujusdam evacuandi, ubi foret statio mundorum supra dictorum: illamque Lucem, quae intra circulum hunc, compressit, complicavitque quandam ejus partem, veluti cum quis colligit atque conduplicat vestem suam (nudando se:) illamque Lucem elevavit in sublime, atque sic relictus est locus prima Luce vacuus», etc.
- 69 Ср. мнения Г.Шолема и К.Шульте: «[*Kabbala Denudata*] served as the principal source for all non-Jewish literature on Kabbalah until the end of the 19th century» (*Scholem*. Kabbalah. P. 416); «Die *Kabbala Denudata* ist für alle nicht des Hebräischen kundigen Gelehrten Europas, aber auch für die Hebräischkundigen, die beste und meistgelesene Quelle der Kabbala» (*Schulte*, Zimzum in der *Kabbala Denudata*, S. 137–138).
- 70 *Wachter J.G.* Der Spinozismus im Jüdenthumb oder die von heutigen Jüdenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt... Amsterdam, 1699. Репринтное переиздание с предисловием В.Шредера: Stuttgart – Bad Canstatt, 1994.
- 71 См. о нем: *Бурмистров К.* Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пиетизма к еврейской каббале // *Judaica Rossica*. Вып. 3. М., 2003. С. 51–79.
- 72 О реакции Лейбница на обращение Шпета см.: *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 9. Ср. также мнение Шеллинга о Спинозе, предложившем «более тонкое», «чем философствующие каббалисты», объяснение проблемы перехода от бесконечного к конечному (*Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 64).
- 73 *Jacobi F.H.* Über die Lehre des Spinoza... Breslau, 1785. См. об этом эпизоде: *Folkers H.* Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling // E.Goodman-Thau, G.Mattenklott und Ch. Schulte (Hrsg.). Kabbala und Romantik. Tübingen, 1994. S. 71–95.
- 74 Так, *циммум* в этой версии был известен Исааку Ньютону и даже, по мнению некоторых исследователей, был включен им в свою богословскую систему. См.: *Goldish M.* Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton. PhD Diss. Jerusalem: Hebrew Univ. of Jerusalem, 1995. P. 234–235.
- 75 См.: *Brucker J.J.* Historia critica philosophiae. Bd. 2. Leipzig, 1742. S. 996–998; *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971. Bd. 2. S. 478 (русский перевод: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 102). Отметим, что Гегель ошибочно датирует книгу Герреры XV веком. Впрочем, столь же неточен он и во всем остальном, что касается еврейской мистики.
- 76 Как пишет сам Этингер в автобиографии, «Ich übte mich mit einem Kabbalisten, einem Juden in Halle, in dem Buch *Ez Chaijm*, kaufte das Manuskript teuer und wandte alle meine Gedanken auf die Philosophiam sacram kabbalisticam» (цит. по: *Schulze W.A.* Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala // *Judaica* (Zürich). Bd. 4 (1948). S. 271).

- 77 См.: *Schulze*. Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala. S. 270–271; *Scholem*. Major Trends in Jewish Mysticism. P. 233.
- 78 «Was die Kabbala betrafte, so hätten wir Christen ein Buch, das noch viel deutlicher von der Kabbala rede, als Sohar. Ich frage: ‘Welches?’ Da antwortete er: ‘Jakob Böhme’» – Fr. Chr. Oetingers Leben von ihm selbst beschrieben / Hrsg. von V. S. Scheible. Schwäb Gmünd, 1927. S. 48.
- 79 Главное из «каббалистических» сочинений Этингера – «Öffentlichens Denkmahl der Lehr-Tafel der Prinzessin Antonia» (1763). О его каббалистических штудиях см.: *Benz E.* La Kabbale chrétienne en Allemagne, du XVIe au XVIIIe siècle // Faivre A., Tristan F. (eds). *Kabbalistes chrétiens*. Paris, 1979. P. 89–148; *Deghaye P.* Philosophie sacrée d’Etinger // *ibid.* P. 233–280; см. также: *Kilcher A.B.* Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart–Weimar, 1998. S. 199–201. См. также: F.Ch. Oetingers Leben und Briefe / Hrsg. von K.Ch. E. Ehmman. Stuttgart, 1859. S. 58ff.
- 80 «Nulla enim neque creatio neque manifestatio fieri potest sine attractione, quod Hebraeis est Zimzum» (*Oetinger F.Ch.* Theologia ex idea vitae deducta. Herrenberg, 1765. S. 216).
- 81 О трактовке *цимzum* у Этингера см. также: *Schulze*. Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala. S. 273.
- 82 См.: *Schulte Ch.* Zimzum in the Works of Schelling // *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*. № 41 (1992). P. 21–40. О возможных путях дальнейшего распространения этой идеи см.: *Habermas J.* Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes // *Habermas J.* Theorie und Praxis. Frankfurt a/M., 1978. S. 191ff.
- 83 См.: *Courtine J.-F.* Schelling et le judaïsme // *La philosophie allemande dans la pensée juive*. Paris, 1997. P. 95–114.
- 84 Мы не касаемся здесь других источников шеллинговской теософии, среди которых – сочинения средневековых немецких мистиков (Экхарт, Сузо, Таулер), Якоб Бёме, Сен-Мартен, Сведенборг, Парацельс и т.д. См.: *Sandkühler H.-J.* Freiheit und Wirklichkeit. Frankfurt a/Mein, 1968. S. 182–186.
- 85 «Contraction... ist der Anfang aller Realität» (*Schelling F.W.J.* von. Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Bd. 7. Stuttgart & Augsburg, 1860. S. 429).
- 86 Цит. по англ. переводу 3-й версии «Вечности»: *Schelling F.W.J.* The Ages of the World. Third Version (c. 1815) / Transl. by J.M. Wirth. Albany, 2000. P. 17.
- 87 «Gott setzt sich selbst (Zum Theil) als erste Potenz, als Bewußtloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideales zu expandiren, sich nicht als Reales, als Objekt setzen, ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen... und beides ist Ein Alt, beides absolut zugleich; mit seiner wirklichen Contraction als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt» (*Schelling*. Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Bd. 7. S. 434).
- 88 Эту тему, как и вопрос о возможном влиянии на Шеллинга целого ряда каббалистических концепций (в частности, касающихся божественных имен и священного языка, Ангела Лица (*малах ha-паним*) и др.), подробно анализи-

- рует Э.Вольфсон: *Wolfson E.R.* Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley, 2006. P. 34–42; *id.* Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutic and Poetic Imagination. N. Y., 2005. P. 100–104.
- ⁸⁹ *Schelling F.W.J. von.* Die Weltalter. Fragmente. Bd. I / Hrsg. von M.Schröter. München, 1946. S. 78.
- ⁹⁰ Взаимоотношения Шеллинга и Молитора подробно рассмотрены в: *Sandkühler.* Freiheit und Wirklichkeit. S. 201–204.
- ⁹¹ *Molitor F.J.* Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Bd. I. Frankfurt a/M., 1827; Bd. II, Münster, 1834; Bd. III, Münster, 1839; Bd. IV, Münster, 1853. О каббалистических источниках учения Молитора см., прежде всего: *Koch K.* Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studien zu den kabbalistischen Quellen der “Philosophie der Geschichte”. Berlin–N.Y., 2006. Подробнее об учении Молитора см.: *Бурмистров К.* Последний христианский каббалист: Франц Йозеф Молитор // Тирош. Труды по иудаике. Т. 7. М., 2005. С. 55–67; *Franckenstein C.* Molitors metaphysische Geschichtsphilosophie. Berlin, 1928.
- ⁹² «Das Christentum kann man nicht ohne das Judentum begreifen» (*Sandkühler,* Freiheit und Wirklichkeit, S. 258).
- ⁹³ *Scholem.* Kabbalah. P. 201; ср. также: *Schulte Ch.* «Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben». Scholem und Molitor // E.Goodman-Thau, G.Mattenklott und Ch.Schulte (Hrsg.). Kabbala und Romantik. Tübingen, 1994. S. 143–164.
- ⁹⁴ *Molitor F.J.* Philosophie der Geschichte. Bd. II. S. 143–163 («Deduktion des Zimzum»).
- ⁹⁵ Ср. его заявление: «Denn die Creatur kann nur bestehen durch den fortgesetzten Act der göttlichen Selbstbeschränkung» (*Molitor.* Philosophie der Geschichte. Bd. II. S. 172).
- ⁹⁶ *Ibid.* S. 148.
- ⁹⁷ *Schulte.* «Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben». S. 160.
- ⁹⁸ *Molitor.* Philosophie der Geschichte. Bd. II. S. 148.
- ⁹⁹ *Ibid.* S. 172.
- ¹⁰⁰ См.: *Koch.* Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. S. 273–274, 279–283, 291–292.
- ¹⁰¹ Молитор пишет об этом в письме к Шеллингу (13.11.1826), вместе с которым он послал только что вышедший экземпляр 1-го тома «Философии истории». Молитор издал 1-й том своей книги анонимно, не желая навлечь неприязни на «своего еврейского учителя» (см.: *Sandkühle.* Freiheit und Wirklichkeit S. 250). В другом письме он пишет о двух ученых раввинах, с которыми он изучал каббалистические тексты (там же, С. 255).
- ¹⁰² Молитор – Шеллингу, 02.07.1828: «Dahin zu wirken ist das eigentliche Ziel meines ganzen Strebens. Durch Ihre Schriften und durch die Kabbalah ist mir das Christentum und die ganze religiöse Erziehung des Menschengeschlechts klar geworden: Die Kabbalah selbst wird aber nur durch den Geist Ihrer Philosophie verständlich, daher vor jener großen Reformation in der Wissenschaft die kabbalistische Weisheit (so viel auch darüber geschrieben worden) in ihrer wahren Tiefe unverstanden blieb. Das Christentum kann man nicht ohne das Judentum begreifen. Beides aber bleibt unverständlich ohne das Heidentum oder die Natur.

- Da man nun früher gar keine Begriffe von der Natursicht gehabt, und diese ganze Seite von der Theologie ausgeschlossen war, so konnte dieselbe zur wahren Religionswissenschaft sich nicht erheben. Der ganze Zweck meiner kabbalistischen Studien gehet daher dahin, eine organische Wissenschaft für die Theologie zu begründen» (*Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 258).
- ¹⁰³ Ibid. S. 203.
- ¹⁰⁴ См.: *Molitor*. Philosophie der Geschichte. Bd. I. S. 84–86.
- ¹⁰⁵ Ibid. S. 315.
- ¹⁰⁶ *Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 204. Мы не касаемся здесь отношения к Молитору и каббале еще одного философа-«бёмианца» – Франца Ксавера фон Баадера, полагавшего, что «каждый богослов должен знать каббалу и магию»; Баадер также состоял с Молитором в многолетней переписке (см. там же).
- ¹⁰⁷ *Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 254.
- ¹⁰⁸ См., прежде всего, письмо от 15.10.1832. (*Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 259–260).
- ¹⁰⁹ Ibid. S. 274.
- ¹¹⁰ *Frensch M.* Weisheit in Person. Das Dilemma der Philosophie und die Perspektive der Sophiologie. Schaffhausen, 2000. S. 29–210.
- ¹¹¹ См. *Френч М.* Премудрость в личности // *Вопр. философии*. 2000. № 4. С. 80–111.
- ¹¹² Ср. позицию К.Шульте: *Schulte*. Zimzum in the Works of Schelling. P. 28. Впрочем, Э.Вольфсон обсуждает «каббалистические» интересы Шеллинга (в т.ч. восприятие им *цимzum*) именно в связи с его увлечением идеями Бёме: *Wolfson*. Alef, Mem, Tau. P. 37.
- ¹¹³ На важность концепции *цимzum* для Шолема (в контексте изучения им книги Молитора) указывает К.Шульте: *Schulte*. «Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben». S. 159.
- ¹¹⁴ А в 1934 г. Шолем даже пытался при поддержке Вальтера Беньямина издать в Берлине подборку фрагментов из книги Молитора. К сожалению, времена такому проекту не благоприятствовали, и он не был осуществлен.
- ¹¹⁵ *Biale D.* Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. Cambridge & London, 1979. P. 213–214; ср. мнение Моше Иделя о сильном влиянии христианской каббалы Рейхлина, Кнорра и Молитора на раннего Шолема: *Idel M.* Hieroglyphs, Keys, Enigmas. On G.G. Scholem's Vision of Kabbalah: Between Franz Molitor and Franz Kafka // *B.Greiner & Ch.Schmidt* (Hrsg.). Arche Noach. Die Idee der «Kultur» im deutsch-jüdischen Diskurs. Freiburg i.B., 2002. S. 228–229. Впрочем, не следует, на наш взгляд, делать из этого вполне постмодернистский вывод о том, что Шолем и сам является «христианским каббалистом» (именно этот тезис выдвигает в своей монографии С.Вассерстром: *Wasserstrom S.M.* Religion After Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos. Princeton, 1999). Ср.: *Burmistrov K.* Gershom Scholem und das Okkulte // *Gnostika: Zeitschrift für Wissenschaft & Esoterik*. № 33 (Sinzheim, 2006). S. 23–34.
- ¹¹⁶ *Idel M.* Kabbalah: New Perspectives. New Haven–London, 1988. P. 11–12; *Biale*. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. P. 213–214; *Idel*. Hieroglyphs, Keys, Enigmas. P. 227–248.

- ¹¹⁷ Вспомним здесь Владимира Соловьева, которому, с его собственным «духовным материализмом» (по определению Евг. Грубецкого), был столь близок «особый вид материализма» евреев, названный им «религиозным материализмом» (*Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. СПб., б.г. [1900-е гг.]. С. 133).
- ¹¹⁸ Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody. Zürich, 1958. S. 213–214 (Пер. М.Шнейдера).
- ¹¹⁹ Scholem G. Judaica. Bd. III. Frankfurt a/M., 1970. S. 269. Впрочем, надо отметить, что сам Шолем, противопоставляя, по его мнению, «мнимое» неоплатоническое влияние на каббалу «реальному» гностическому, указывает на параллели между идеей *цимzum* и некоторыми коптскими гностическими текстами, в которых также говорится об «удалении Бога в Себя Самое», предшествовавшем эманации. См.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.—Иерусалим, 2004. С. 330.
- ¹²⁰ Хотя эта тема сама по себе выглядит весьма плодотворной; достаточно упомянуть хотя бы о возможном влиянии хасидского понимания *цимzum* как основы разговора-диалога «по существу» на диалогическую философию М.Бубера.
- ¹²¹ Грин А.А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. Москва—Иерусалим, 2007. С. 385.
- ¹²² Шолем посвятил этой теме специальную работу, основанную на лекции, прочитанной им в 1974 г. на конференции общества «Эранос»: *Scholem G.* Der Nihilismus als religiösen Phänomen // Norms in a Changing World. Eranos 1974 Yearbook. Leiden, 1977. S. 1–50. Ср. также: *Scholem G.* Does God Dwell in the Heart of an Atheist? // *Scholem G.* On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time & Other Essays. Philadelphia—Jerusalem, 1997. P. 216–223.
- ¹²³ См. прежде всего статью И.Вольфарта, в которой в широком историко-философском контексте (Ницше, Коген, Розенцвейг, психоанализ и пр.) рассматривается проблема интерпретации *цимzum* в начале XX в.: *Wohlfarth I.* “Naarschaft an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus”. Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem // Schäfer P., Smith G. (eds). Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a/M., 1995. S. 176–256. Ср. также статью Ю.Хабермаса: *Habermas J.* Gershom Scholem. Die verkleidete Tora // *Habermas J.* Politisch-philosophische Profile. Frankfurt a/M., 1981. S. 377–391. Эти сюжеты подробно обсуждаются также в исследованиях: *Biale.* Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History; *Wasserstrom.* Religion after Religion; *Jacobson E.* Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N. Y., 2003; *Hakl H.T.* Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Bretten, 2002. S. 249–257.
- ¹²⁴ Эта проблема детально рассмотрена Д.Биэйлом и Э.Джейкобсоном (см. предыдущую сноску). Как известно, тема положительного отношения к атеизму, его своеобразного «религиозного оправдания» играет более или менее заметную роль и у некоторых русских мыслителей, начиная с Вл.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, Л.П.Карсавина и др. Ср. обсуждение этой темы в связи со сходными тенденциями в еврейской религиозной среде в начале XX в.: *Бурмистров К.* К истории русско-еврейских интеллектуальных контактов: Владимир Соловьев и р. Шмуэль Александров // Русско-еврейская культура /

- Под ред. О.В.Будницкого и др. М., 2006. С. 302–314. В наиболее четко выраженной форме эта позиция проявилась у лагерного знакомого Карсавина и, можно сказать, последнего его ученика – А.А.Ванеева, в частности, писавшего, что «...атеизм... есть та предельная точка, где окончательное богоутверждение открывается человеку через богоотрицание». См.: *Ванеев А.А.* Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 192–193.
- ¹²⁵ Ср.: «Scholem... had a deep interest in a certain interpretation of the Kabbalah for present-day historical reality» (*Abrams D.* Defining Modern Academic Scholarship: Gershom Scholem and the Establishment of a New (?) Discipline // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy.* № 9 (2000). P. 301).
- ¹²⁶ *Bloom H.* Scholem: Unhistorical or Jewish Gnosticism // Harold Bloom (ed.). *Gershom Scholem.* N. Y., 1987. P. 207.
- ¹²⁷ Ср. признание самого Шолома в письме к З.Шокену (1937): «...когда я собирался надеть овечью шкуру (Schafpelz) филолога...» (*Biale.* Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. P. 213). Ср. также характерное начало его рассказа о встрече с иерусалимским учителем-каббалистом: «В 1924 году, облаченный в скромную мантию современной филологии и истории...» (*Scholem G.* On the Kabbalah and Its Symbolism. N. Y., 1965. P. 87).
- ¹²⁸ *Schäfer P.* Jewish Mysticism in Twentieth Century // J.T.Borrás and A.Sáenz-Badillos (eds.). *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century.* Vol. 2. Leiden, 1999. P. 6. См. также интервью Шолома (1973–1974 гг.): «Ich bezeichne mich nicht als säkular» // *Scholem G.* «Es gibt ein Geheimnis in der Welt». Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch. Hrsg. von Itta Shedletzky. Frankfurt a/M., 2002. S. 105–109.
- ¹²⁹ См.: *Huss B.* Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism // *Modern Judaism.* № 25:2 (2005). P. 141–158; *id.* “Authorized Guardians”: The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism against Kabbalah Practitioners // O.Hammer & K. von Stuckrad (eds.). *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others.* Leiden, 2007. P. 81–106; *Magid Sh.* Gershom Scholem’s Ambivalence Toward Mystical Experience and His Critique of Martin Buber in Light of Hans Jonas and Martin Heidegger // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy.* Bd. 4 (1995). P. 245–269.
- ¹³⁰ Мы вынуждены опустить здесь важнейшую для Шолома и Бенямина тему языка как особой и онтологической, и символической реальности, хотя именно с ней связаны их идеи об осмысленном существовании в десакрализованном мире. Этой теме посвящены многочисленные исследования; в частности, см. упомянутые книги Джейкобсона и Биэйла, а также: *Handelman S.A.* Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. Bloomington, 1991; *Idel M.* A.Abulafia, G.Scholem, and W.Benjamin on Language // *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott.* Berlin, 2000. P. 130–138.
- ¹³¹ *Biale.* Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. P. 214. Ср. интерпретацию этого текста в: *Schäfer.* Jewish Mysticism in the Twentieth Century. P. 5–6. Шолом явно имеет в виду Гору Синай и Синайское Откровение, связь с которым он считал сегодня если и не утраченной окончательно, то, по крайней мере, прерванной.

-
- ¹³² Scholem G. Briefe. Bd. II: 1948–1970. München, 1995. S. 458–460. Ср.: *Wasserstrom*. Religion After Religion. P. 59.
- ¹³³ Мы пропустили целые области, в которых изучение данной темы представляется весьма плодотворным, – в частности, это касается темы *цимцум* в художественной литературе, у Ф.Кафки, П.Целана и др.
- ¹³⁴ На важность идеи *цимцум* для европейской культуры косвенным образом указывает Шолем в написанной незадолго до его кончины записке, которую цитирует А.Кильхер; в ней Шолем упоминает имена Кнорра фон Розенрота, Генри Мора, Шеллинга и Ф.М. ван Гельмонта как родоначальников уже европейского учения о *цимцум*. См.: *Kilcher*. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. S. 25–26.
- ¹³⁵ См.: *Тареев М.М.* Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901; *Пономарев П.П.* Кеносис // Христианство: Энцикл. словарь. Т. 3. М., 1995. С. 378–381.

Г.В. Вдовина

Конвенциональная гипотеза происхождения языка в философских курсах XVII в.*

Философский курс (*Cursus philosophicus*) – новый жанр философских трактатов, возникший на рубеже XVI–XVII вв. Своей общей тематикой эти трактаты продолжали традиции средневековой схоластики, но по формальной структуре, стилю изложения, а главное, тем конкретным проблемам, которые рассматривались в рамках традиционной аристотелевской системы наук, они принадлежат уже Новому времени. После долгих столетий забвения философские курсы XVII в. наконец начинают привлекать внимание историков философии. Во-первых, их изучение существенно корректирует наши взгляды на то, каким образом совершался переход от средневековой парадигмы философского мышления к парадигме Нового времени; во-вторых, оно выявляет собственную ценность этих трактатов, которые к тому же во многих отношениях оказываются по своим философским интересам ближе нашей эпохе, чем своей собственной. Одну из таких специфических областей философского знания составляет семиотика¹ XVII в., а в ней – комплекс проблем, связанных с учреждением и функционированием лингвистических знаков. Среди них не последнее место занимает проблема разграничения естественного и конвенционального аспектов в словесных значениях и вопрос о том, в какой мере формирование основного словарного состава языков определяется тем

* Статья написана при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-00486 а)

или иным из этих аспектов. Таков контекст, в котором авторы философских курсов ставят старую проблему происхождения языка. Главный вопрос, который они задают себе и на который пытаются найти ответ, таков: можно ли считать, что при своем первичном возникновении слова языка (или языков) были связаны с означаемыми тем или иным видом естественной связи? Или существо лингвистических знаков изначально имеет условный, произвольный, конвенциональный характер?

Чтобы ответить на этот вопрос, семиотики XVII в. – и мы вслед за ними – должны сначала обратиться к его предыстории.

Разнообразные учения о возникновении языка появляются еще в античности. Множество разнородных воззрений древних авторов исследователи группируют следующим образом²: 1) стихийное и постепенное возникновение устойчивых значимых звуко сочетаний у раздробленных групп людей (теории Диодора, Витрувия, Лактанция, восходящие к учению Демокрита); 2) опять-таки спонтанное возникновение языка, но изначально обусловленное природой вещей (Эпикур). В обоих случаях «авторами языка» являются обычные люди; 3) преднамеренное «установление имен» (стоики, Сократ в платоновском «Кратиле»); в этом случае в роли «автора языка» выступает бог, мудрец или группа мудрецов. При этом связь между словами и вещами могла мыслиться либо как естественная и необходимая, заключенная в этимологии слов (Платон), либо как произвольная в абсолютном смысле (Гермоген в «Кратиле», Аристотель). Механизм возникновения артикулированных слов тоже мыслился по-разному. Стоики представляли себе его как членение единого звукового потока на отрезки-слова (Цицерон, *De ger.* III, 2, 3), другие авторы (предположительно, Демокрит) – как агглютинацию слов из отдельных звуков. С учениями второго типа связаны представления о так называемом «звуковом символизме», при котором фонетический состав слов так или иначе имитирует свойства самой реальности.

В XIII в. гипотезы мудрого «автора языка» и звукового символизма объединились в учении Роджера Бэкона – автора одного из первых средневековых трактатов «О знаках»³. Бэкон подробно описывает гипотетическое конструирование первичных (элементарных) и вторичных звуко сочетаний и последующую импозицию словесных значений, т.е. соотнесение этих звучаний с определен-

ными вещами в реальности. При этом соединение звучаний со значениями совершается не произвольно, а опирается на определенное природное соответствие между теми и другими (элементарным звучаниям соответствуют элементарные реальности и т.д.). Подобное гармоничное и природосообразное построение языка способен осуществить лишь мудрец, сведущий в «орфографии» – искусстве правильного словообразования⁴. Таким образом, языки, согласно Бэкону, возникают отнюдь не стихийно, а в результате сознательных усилий и, стало быть, не являются естественными для человека в том же смысле, в каком для него естественно дышать или ходить. Но, с другой стороны, значения слов учреждаются не по человеческому произволу, а в соответствии с онтологической природой означаемых вещей, и в этом смысле они будут скорее естественными, нежели конвенциональными.

Семиотики XVII в. сводят многообразие античных учений о происхождении языков к двум базовым гипотезам: к гипотезе естественных словесных значений, основанных на «звуковом символизме» (куда они причисляют, как вариант, и более позднюю концепцию Бэкона), и к гипотезе абсолютной произвольности в «установлении имен». Такое сглаживание расхождений между античными авторами объясняется, видимо, тем, что древние учения осмыслились в свете концепции двойственности знаков, как ее понимали в XVII в. В самом деле, общая семиотическая классификация, принятая в философских курсах, жестко разделяла знаки с точки зрения их происхождения на естественные и произвольные (конвенциональные). В этом членении естественность означивания имела совершенно конкретный смысл индексального отношения⁵ или иконического сходства⁶, а конвенциональность – смысл абсолютной произвольности, не обусловленной никакими природными связями. При этом критерием естественности знака выступает его общность и понятность для всех людей, а критерием конвенциональности – различие у разных народов, применяющих разные знаковые коды. Укладывая античные учения о происхождении языка в прокрустово ложе собственной знаковой классификации, Франсиско де Овьедо⁷, например, набрасывает следующую картину: «Что слова обладают значением по природе, то есть являются естественными знаками объектов, считали Сократ и Кратил, по свидетельству Платона в “Кратиле”, а также

Пифагор, в передаче Девксиппа, кн. I “О категориях”, и Гераклит, по словам Аммония. Это естественное значение приписывалось свойствам слов: ведь из букв одни – более порывистые, другие – более мягкие, и это свойство, равно как и прочие, ему подобные, могут указывать на природу вещей. Аристотель в кн. I “Об истолковании”, гл. 1 и 2, отрицает, что слова значат по природе, и говорит, что они обладают значением только в силу свободного установления со стороны людей; поэтому и он называет . Из древних авторов этого мнения держался Диодор Философ, о котором отец Смиглецкий, 12, вопр. 2⁸, сообщает, опираясь на Аммония, что он давал своим рабам имена союзов: одного он называл , другого – , третьего – ; и тем самым осуществлял свою свободу в наделении имен значениями. Довод, приводимый Аристотелем, состоит в том, что существующее от природы является общим для всех, как это очевидно в отношении понятий: они, будучи естественными обозначениями вещей, одинаковы для всех; слова же не одинаковы у всех, но различаются сообразно различию народов и языков»⁹.

Возвращаясь в XVII в., мы должны сразу же сказать, что из тех авторов, которые находятся в поле нашего зрения, ни один не разделяет мнения о естественности происхождения языка в том смысле, что когда-то в древности произносимые людьми звукосочетания были спонтанно или решением мудрого законодателя соотнесены с означаемыми вещами в силу некоего этим вещам (в частности, концепция Бэкона). В самом деле, продолжает Овьедо, такое природное соответствие можно мыслить двояко: либо как сходство в звучании (и поэтому слово похоже на обозначаемый им колокольный звон, а слово – на звук трубы), либо как сходство в свойствах, когда резкость или плавность звуков соответствует грубой или мягкой природе обозначаемой вещи. Но в первом случае сходство звучания отнюдь не требует с необходимостью, чтобы именно такое звукоподражание было принято в качестве знака данной вещи: ведь в разных языках возможны другие варианты звукоподражаний, обозначающие тот же предмет. Так что и здесь связь звукосочетания и его значения определяется конвенцией, несмотря на внешнее сходство. Что же касается второго случая, то «указанные свойства немногочисленны и не настолько соразмерны вещам, чтобы мочь их выразить и привести к их познанию. Это явствует

из того, что до сих пор никто не нашел таких слов, которыми мог бы изъясняться и выражать в них свои понятия помимо какой-либо конвенции относительно их значения»¹⁰. Таким образом, ни звуко-подражательный характер некоторых слов, ни предположительное сходство некоторых – весьма немногих! – акустических свойств отдельных звуков с природой обозначаемых предметов не отрицают того факта, что языковая конвенция остается единственным определяющим фактором «установления имен».

Более радикально и на более высоком уровне обобщения эта позиция выражена у Родриго де Арриаги¹¹: «Одна вещь может естественным образом обозначать другую двумя способами. Во-первых, потому, что она сама по себе является ее необходимым следствием или причиной. Но таким способом слова никак не могут быть знаками вещей: ведь слово не производит льва и не зависит от него как следствие в своем возникновении – так, как дым зависит от огня или след быка от быка»¹². «Во-вторых, вещь может реально репрезентировать другую вещь из-за физического сходства с ней, каким обладает хорошее изображение Цезаря с самим Цезарем. Но и таким способом слова не могут быть знаками вещей. В самом деле, какое сходство имеет слово с яростью и хищностью льва?..»¹³. А если бы такое сходство и можно было отыскать на уровне «звукового символизма», отсюда следовало бы, что, услышав одно только слово «лев», любой человек, говорящий на любом языке, должен был бы сразу представить себе самого льва так, как мы, увидев, скажем, один белый предмет, при встрече с другими белыми предметами без всякого обучения знаем, что они белы, потому что обладают естественным сходством с однажды увиденным белым предметом. Но такой спонтанной, предшествующей любому научению идентификации в случае словесных знаков не происходит; стало быть, никакой объективной природной связи между словом и значением нет. Единственное исключение из этого правила составляют так называемые «слова, значащие по природе» (*voces significativae naturaliter*): стоны, вздохи, вскрики и т.п.; но они как раз не являются специфически человеческими и вообще не принадлежат к языковым терминам, ибо не могут служить членами предложения.

Одним из сильных доводов, подтверждавших отсутствие исходной естественной связи между звучанием и значением слов, служит у авторов XVII в. явление «межъязыковой омонимии». Действительно,

одно и то же звуко сочетание может в разных языках обозначать совершенно разные и даже противоположные вещи. Например, слово в испанском языке означает «мирянин», а в латинском – «читаю» (пример Овьедо); или слово по-итальянски означает «красивый», а по-польски – «горбатый» (пример Смиглецкого). Между тем это было бы невозможно, если бы в самих звуках, составляющих слово, или в звуко сочетании как целом присутствовало некое естественное сходство с означаемой вещью.

Наконец, еще одним аргументом в пользу конвенциональности языковых значений служит наличие омонимии в любом языке. В качестве примера омонимии в латыни можно сослаться на один из текстов Арриаги. О том, что в XVII в. вопрос о естественной этимологии слов все еще сохранял актуальность, свидетельствует тот едкий сарказм, с каким Арриага говорит здесь о некоем «докторе грамматики», утверждавшем, что естественная связь латинских слов с их значениями может быть усмотрена любым человеком благодаря хорошему расположению гуморов. Приведем этот фрагмент целиком как характерный образец полемического стиля философских курсов: «Читал я одного автора, который издал книжицу на своем народном наречии. Но чтобы показать, что и он не чужд божественного знания, поскольку худо-бедно разбирает полатыни, он без обиняков попытался доказать, что латинские слова по своей природе настолько сходны с означаемыми вещами, что ни один ум в здравом расположении не сумел бы найти языка, равного латыни в пропорциональности вещам. Отсюда он, далее, показывает, что по природе, помимо какого бы то ни было дьявольского или божеского искусства, тот, кто раньше вообще не знал этого языка, может понимать и говорить по-латыни в силу одного лишь правильного расположения гуморов и органов. Я дивлюсь тому, что столь глупое и абсурдное мнение не было отброшено в этой книге наряду с другими, которые с полным правом опровергаются в ней. И прежде всего я спрашиваю этого доктора грамматики: чем словосочетание сходно с яростью и величием обозначаемого им зверя? Чем – с его благородством? Чем – с его гривой? И почему в силу одного лишь расположения гуморов некто по природе приходит посредством совершенно одинаковых слов и к познанию столь разных вещей, как [‘читать книги’], [‘отправлять легата’] и [‘оставлять нечто по завещанию’]? Этот довод приложим к любым

омонимам, обозначающим вещи, сами по себе различные и несхожие. В самом деле, возможно ли какое-нибудь физическое и естественное сходство одного и того же звучания с обоими предметами сразу? Но даже нет необходимости обращаться к омонимам; тот же довод будет приложим к любым словам. Ибо сказанное о слове можно отнести к любому слову – : в них всех не больше сходства с обозначаемыми вещами, чем в слове [...] И почему за столько веков от сотворения мира природа достигла правильного расположения гуморов только у Лация, или Энея, или кто там был первым изобретателем латинского языка?»¹⁴.

Итак, латинские слова столь же произвольно связаны со своими означаемыми, что и слова любого другого языка. Но, может быть, дело обстояло иначе в самых первых словах новорожденного человечества? Этот вопрос обращает мысль наших авторов к традиционной для христианской философии проблеме адамического языка.

«И сказал Господь Бог: нехорошо человеку быть одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам, и птицам небесным, и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему»¹⁵.

Это повествование Книги Бытия, вкуче с рассказом о возведении Вавилонской башни после потопа и о смешении языков, составляет основу средневекового дискурса об адамическом языке. Мы приведем только два примера, показывающих, какого рода вопросы ставила перед средневековой ученостью проблема адамического языка.

Первый текст принадлежит св. Августину, который пишет в «Буквальном толковании на Книгу Бытия»: «Что же это значит, что Адам нарек имена птицам небесным и зверям полевым, а также рыбам и гадам морским? Ведь если обратиться к человеческим языкам, то все животные называются так, как назвал их в своей речи человек. Не только то, что пребывает в воде и на земле, но и сама земля, и вода, и небо, и то, что мы видим в небе, и то, чего не видим, но во что веруем, называется разными именами сообразно различию языков среди народов. В самом деле, изначально, как мы научены, существовал один язык, пока гордыня при строительстве

той башни после потопа не разделила сообщество людей соответственно разным звучаниям словесных знаков. И так ли важно доискиваться, каким был тот язык? На нем в ту пору, несомненно, говорил Адам; и на этом языке, если бы он сохранился до наших дней, были произнесены те слова, которыми первый человек нарек имена всем зверям полевым и птицам небесным. Но разве можно поверить, что на том же языке имена рыб были установлены не человеком, а Богом, и что человек выучил их позднее под руководством Бога? А если бы так и было, то причина этого, несомненно, выглядела бы загадочной. Но следует думать, что человек, постепенно узнавая роды рыб, нарек им имена; когда же скоты, звери полевые и птицы небесные были приведены к человеку, дабы он, собрав их вокруг себя и различив в целом, нарек им имена, которыми, если бы этого не произошло, он мог бы точно так же называть их постепенно, хотя и быстрее, чем рыб, то что было тому причиной, как не намерение нечто обозначить, нацеленное на предвозвещение будущего?». Замысел Бога, поясняет св. Августин, состоял в том, чтобы человек, наделяя именами живые существа, узнал, что нет среди них помощника, подобного ему, и принял от Бога Еву в жены¹⁶.

В этом тексте св. Августина присутствует целый комплекс допущений. Во-первых, нарекание имен, предоставленное Адаму, задумано Богом как способ дать человеку узнать суть каждого живого существа и убедиться, что среди них нет годного ему в помощники. Следовательно, первичное именование предполагало познание сущности вещей со стороны того, кто нарекает имя; иначе говоря, именование предстает здесь как завершающий акт познания сути вещей. Отсюда следует вывод, что между именем и сущностью вещей имеется некая естественная связь, которую и обнаруживает Адам в ходе нарекания имен. Во-вторых, тот язык, на котором говорил Адам и совершалось первичное нарекание имен, св. Августин явно считал не сохранившимся до наших дней: первоязык существовал, но мы его не знаем и не узнаем, потому что он уничтожился в результате Вавилонского смешения. В-третьих, источником первичных имен («автором языка», в терминологии стоиков) св. Августин прямо называет Адама, а не Бога: познание сути вещей с большей или меньшей постепенностью приводит Адама к нахождению «правильного» имени для каждой из них.

Второй текст, который мы хотим привести, девятью столетиями младше и принадлежит францисканскому теологу XIII в. Петру Иоанну Оливи (1247/8–1298). Его «Примечания к Книге Бытия» были ошибочно приписаны св. Фоме и опубликованы под именем Аквината в Пармском издании 1869 г.: «. То есть Бог сделал так, как если бы хотел проверить, как Адам их назовет. Ведь Бог говорит с нами по-человечески, подобно тому как мать, лепеча, снисходит к ребенку. Если спросят, имел ли тогда Адам какое-либо знание земных слов или языка для обозначения отдельных означаемых (ведь если он раньше его имел, то, видимо, еще до того знал имена животных, как и имена других вещей. Если не имел, то почему об этом [о наречении животных] было сказано особо? Ведь нарекать первичные имена нетрудно и не требует больших знаний), то надлежит ответить: кажется правдоподобным, что Адам принял [от Бога] имена первых вещей, равно как и первых родов, и небесных тел, и начал рождаемых вещей, и смещений. Либо же он сам впервые нарек имена по собственному изволению. А вот дать имена животным посредством некоторой деривации от первичных слов предоставил человеку сам Бог. Я имею в виду не только деривацию через изменение морфологии исходных имен – так, как от производится , а от – , но и такую деривацию, которая совершается путем переноса, через сравнения и аналогии. . Отсюда явствует, что имена, которыми называли животных евреи во времена Моисея, были те же самые, что и при Адаме. Отсюда явствует также, что язык Адама сохранился у евреев»¹⁷.

Отсюда явствует и то, что Оливи рассматривает библейское повествование о наречении Адамом имен совсем в другом свете, нежели св. Августин. Его интересует не «пророческий», как говорил Августин, смысл этого рассказа, а буквальный. И допущения он делает совсем другие, фактически противоположные тем, что мы находим у св. Августина. Во-первых, Адам в толковании Оливи называет животных не первичными, а производными именами, дериватами от первичных слов. Бог позволяет ему это сделать для того, , дать ему поупражняться в этом творческом занятии и посмотреть, как он с ним справится, словно мать, снисходящая к лепету ребенка. Во-вторых, само по себе первичное наделение вещей именами представляется Петру Иоанну Оливи вовсе не сложным делом именно потому, что оно никак не связано с познанием ве-

шей. Воспринял ли Адам первичные слова от Бога или придумал их сам, они в любом случае установлены произвольно и не имеют никакой естественной связи с обозначаемыми вещами. В-третьих, дериваты, в отличие от первичных слов, могут создаваться осмысленно и нести в себе некое аналогическое сходство со значением исходного слова. Наконец, в-четвертых, язык, на котором говорил Адам, не погиб вследствие вавилонского смешения, но уцелел у евреев: еврейский язык – это и есть адамический язык новорожденного человечества.

Эти два примера, взятые наудачу из множества подобных текстов, комментирующих повествование Книги Бытия, позволяют нам приблизительно наметить границы того проблемного поля, которое обозначалось в Средние века термином «адамический язык» (*lingua Adae*). Обратиться к теме языка Адама означало задаться рядом следующих вопросов: в каком смысле говорится о том, что Адам дал животным подходящие («собственные») имена? Выразил ли он в этих именах естество названных животных, или же они были названы совершенно произвольно? Кто был «автором» самого первого человеческого языка – сам Адам или Бог, наделивший его первичными словами? Те имена животных, о которых говорится в Книге Бытия, были первичными или производными именами? Как соотносятся в языке первичные слова и дериваты? Можно ли утверждать, что язык Адама сохранился в языке евреев и, следовательно, еврейский и есть первоязык человечества? Если да, то можно ли считать его «естественным» языком? Как нужно мыслить взаимное отношение праязыка (языков) и языков вторичных, которые возникают из праязыка с течением времени? Именно с этим комплексом вопросов, унаследованным от средневековой схоластики, должны были иметь дело семиотики XVII в., когда логика исследования подводила их к теме наречия Адама.

Во-первых, наши авторы согласно исходят из того убеждения, что язык Адама – это язык библейского Откровения, еврейский язык. Но если бы еврейские имена, нарекаемые Адамом животным в раю, были естественными знаками этих животных, связанными с ними природной связью, то к еврейскому языку следовало бы отнести все доводы, высказанные ранее в связи с латинским языком. В самом деле, пишет Уртадо де Мендоса¹⁸, если бы еврейские слова обладали некоей особой приспособленностью к обоз-

начению вещей, особой с ними соприродностью, то «они, следовательно, были бы естественными знаками, потому что сами по себе репрезентировали бы, например, человека, подобно тому как дым репрезентирует огонь. Следовательно, кто бы их ни услышал, он бы их понимал, и мы все разумели бы еврейский язык»¹⁹. Так же рассуждает и Родриго де Арриага: «Дым естественным образом обозначает огонь: мы без обучения приходим от дыма к познанию огня. Следовательно, то же самое происходило бы с еврейскими словами, если бы они означали по природе»²⁰. Но коль скоро это не так, и на еврейский распространяются все ограничения, обусловленные конвенциональной природой языка, наши авторы делают общий фундаментальный вывод: еврейский язык, язык Адама, в той же мере основан на произвольной импозиции словесных значений, что и любой другой человеческий язык.

Но тогда, во-вторых, возникает необходимость дать новое истолкование тому утверждению книги Бытия, что имена, коими Адам нарекал животных, были их собственными именами («...чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей»). В самом деле, эта библейская фраза в течение столетий служила одним из сильных доводов в пользу естественности означивания, которую приписывали адамическому языку. Мартин Смиглецкий ссылается на Филона Александрийского, который «в книге о сотворении мира говорит, что Адам установил такие имена, что из самого звучания можно было узнать, какова природа каждой вещи. Ибо он от Бога получил совершеннейшее вложенное знание всех природных вещей»²¹. Если же, напротив, считать связь еврейских слов с означаемыми произвольной, то каков тогда смысл утверждения, что нареченные Адамом имена были для животных «собственными» именами?

В наших текстах обнаруживаются два разных ответа на этот вопрос. Первый вариант ответа мы находим у Уртадо де Мендосы, Арриаги, Смиглецкого. Уртадо пишет: «Свидетельство Писания: *как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*, нужно понимать в том смысле, что оно стало его именем, которое потом закрепилось, подобно тому как Иоанн есть имя данного человека»²². О том же читаем у Арриаги: «Когда в Писании имена, нареченные Адамом, называются собственными именами вещей, это означает не что иное, как то, что это те имена, которыми с тех пор обозначались эти вещи.

Так, например, можно сказать, что словособственное слово, которым мы обозначаем человека, и называется его собственным именем. Этим мы не утверждаем, что слово или по природе репрезентирует человека; мы утверждаем, что это – слово, которым все пользуются для его обозначения». Таким образом, Уртадо и Арриага подчеркивают, что «собственные» имена, нареченные Адамом, именно в силу этого акта впоследствии входят в общее употребление и называются собственными, в смысле – общепринятыми в коммуникации на данном языке. Что собственный характер именованний здесь следует понимать именно в таком «апостериорном» смысле, вновь подтверждается тем, что «если бы еврейские слова, нареченные Адамом, по природе репрезентировали свои объекты, мы могли бы по природе разуть еврейский язык без всякого обучения, что ложно»²³.

Истолковав наречение Адамом «собственных» имен в смысле чисто произвольного первичного установления, Уртадо и Арриага ответили тем самым и на вопрос об авторе адамического языка. Им был сам Адам. Действительно, кто впервые устанавливает слова, тот приспособливает их к обозначению тех или иных вещей и таким образом изобретает язык. Когда же после изобретения языка ему станут учиться другие люди, они должны будут придерживаться навязанного им способа обозначения. «Именно так, – отмечает Уртадо, – поступил Адам: после того как он изобрел язык, он пользовался словами, обозначающими живые существа»²⁴. Наконец, Уртадо особо подчеркивает, что наречение имен не опиралось ни на какие формы «звукового символизма»: в основе изобретения языка лежала только свободная воля Адама²⁵.

Такое истолкование библейского рассказа изображает возникновение адамического языка совсем в другом свете, чем это было принято в раннюю и классическую эпоху Средневековья. Мы становимся здесь свидетелями свершившегося разрушения, которому подверглась традиционная интерпретация наречения имен Адамом. Блаженное согласие между именами и природами вещей, основанное на совершенном знании и установленное при любовном, бережном попечении Бога, наблюдавшего за словотворческой деятельностью первого человека в раю, – это согласие уступает место стандартному акту импозиции, закрепляемой в ходе последующей коммуникации. Но даже при таком сугубо рационалистическом подходе адамический язык уникален тем, что создается

впервые – не просто как некий очередной язык, а как язык вообще. Поэтому здесь возникает специфическая трудность, на которую указывали сторонники естественного означивания и которая заключается в отсутствии той уже наличной речевой среды, в которой обычно происходит рождение новых слов. Действительно, если автором первого языка был один Адам, то каким образом он мог бы объясниться с Евой и навязать ей свой способ словоупотребления? Ведь у них еще не было других слов для того, чтобы с их помощью понять друг друга. А если райский язык создавался ими обоими, каким образом Адам и Ева могли бы договориться между собой о согласованном словоупотреблении? Как возможно установление языковой конвенции в условиях речевого вакуума? Не заставляет ли эта ситуация сделать тот вывод, что язык прародителей человечества был все-таки обусловлен природами самих вещей?

Чтобы преодолеть эти затруднения и в то же время уйти от необходимости полагать естественность адамического языка в «кратиловском» смысле, некоторые авторы («Коимбрский курс»²⁶, Сильвестро Мауро²⁷) предложили иной ответ на вопрос о «собственном» характере имен, нареченных Адамом: ответ, отчасти сформулированный в духе Оливи. Суть его состоит в том, что имена, которые Адам давал животным в раю, были не первичными именами, а дериватами. Помимо и до них уже существовал некий райский язык, который был вложен в Адама и Еву при их создании, вложен самим Богом. Термин, употребляемый для обозначения такого вложения, – *infusio*, «вливание»: «Следует сказать, – читаем в «Коимбрском курсе», – что автором речи обоих [т.е. Адама и Евы] был Бог, который не только установил слова, но и влил знание их в умы людей»²⁸. Это касается не только собственно адамического языка, но и тех семидесяти двух языков, которые точно так же были «влиты» Богом в сознание людей, затеявших строительство Вавилонской башни. Вместе с адамическим языком они образуют группу первичных языков человечества, о которых Сильвестро Мауро, вторя «Коимбрскому курсу», утверждает: «Надлежит сказать... что первичные языки были установлены не людьми, но Богом»²⁹. Итак, в этой второй версии автором адамического языка оказывается сам Бог. Именно его волей устанавливается «конвенция», а затем знание о ней «вливается» в умы людей. «Такое вливание языков, – объясняет Мауро, – совершается посредством

вложения в умы людей интенциональных³⁰, репрезентирующих слова этих языков и их значения. Эти подобны тем, которые мы приобретаем, обучаясь языкам»³¹. Вложенные языки, включая самый первый, адамический, состоят из первичных слов, не созданных, но лишь воспринятых человеком. Те же имена, наречь которые было предоставлено Адаму, были именами вторичными, дериватами от «врожденных» слов, произведенными от них по принципу смысловой аналогии: «Итак, я говорю, что есть два рода имен: одни – первичные, другие – производные. Первичные – те, которые, не будучи дериватами от других, могут устанавливаться со знанием дела, то есть упорядоченно, соответствуя друг другу окончаниями, и т.д. [иначе говоря, Бог создавал первичные языки хотя и произвольно, но системно, сразу определяя их грамматический строй и задавая необходимые формальные параметры всем их элементам]. Производные имена могут устанавливаться со знанием дела вследствие того, что вещи дается имя, производное от естественных свойств, действий и соразмерностей данной вещи. Итак, Адам в высшей степени со знанием дела нарекает животным производные имена: он мог, например, назвать льва именем, производным от «силы», лису – именем, производным от «хитрости», и т.д. Но первичные и коренные имена еврейского языка были установлены Богом – автором этого языка»³².

Деривация слов в том виде, в каком ее описывает Мауро, в принципе допускает толкование, при котором в осуществленных Адамом именованиих все еще усматривается элемент «естественности», а именно, естественности отношения между характеристикой реального животного и внутренней формой, лежащей в основе производного имени, это животное обозначающего. Более того, употребляемый Мауро способ выражения наводит на мысль, что сам итальянский иезуит именно к такому толкованию и склонялся³³. Мартин Смиглецкий, выпустивший свою «Логикку» двадцатью четырьмя годами ранее Мауро, уже рассматривал такой ход мысли и отверг его, закрыв эту лазейку для натурализма. Могут сказать, пишет Смиглецкий, что в некоторых случаях деривация слов объясняется естественным сходством между значением слова и обозначенной вещью: так, Петр называется от камня, потому что столь же крепок. «Отвечаю: это абсолютно неверно. Потому что такое сходство одной вещи с другой [т.е. сходство между свойства-

ми Петра и свойствами камня] слова обозначают не в силу природы слов, а в силу импозиции. В самом деле, оба слова – как производное, так и первичное – обладают значением по установлению, откуда по установлению же обозначают естественное сходство вещей. Так что имеется естественное сходство в [сагих] вещах, обозначенных словами, но не в означающих словах, которые не имеют никакого природного сходства с обозначенными вещами»³⁴. Применительно к наречению имен, которое осуществил Адам, это означает, что, скажем, имеется реальное отношение между хитростью как реальным свойством живого существа и лисой как реальным животным, но нет никакого реального отношения между «хитростью» как внутренней формой слова, обозначающего лису, и хитростью как свойством реальной лисы. Сходны между собой вещь и вещь, но не вещь и словесный знак. Просто смысловой компонент хитрости, заключенный в производном имени лисы, в силу аналогии пропорциональности относится к реальному животному тем же самым ментальным отношением условного внешнего именования, каким первичное слово «хитрость» относится к реальному свойству хитрости.

Но вернемся к Сильвестро Мауро. Различение в адамическом языке первичных слов и дериватов позволяет ему – единственному из авторов, находящихся в поле нашего зрения, – поставить вопрос об историческом развитии языков. Не только отдельные слова разделяются на первичные и производные; это различение пролегает также между языками в целом. Современные романские языки – итальянский, испанский и французский – вторичны и возникли в результате разложения латыни. Мауро довольно правдоподобно описывает этот процесс: «Когда победители-римляне вступили в эти провинции, вместе с властью империи они ввели латинский язык. Затем их оккупировали варвары, говорившие на смеси латинских и варварских языков, и постепенно ввели в обиход три языка, возникших из порчи латинских слов и примеси слов варварских»³⁵. Отдавая себе отчет в утверждении трех романских языков как свершившемся факте, итальянский иезуит делает отсюда вывод о необходимости особенно тщательно беречь и сохранять чистую и правильную латынь, оказавшуюся под угрозой исчезновения. Любопытно, что главной причиной, по которой желательно сохранение латинского языка, Мауро называет не его божествен-

ность как языка литургии (как сказал бы средневековый богослов) и даже не его культурные заслуги (как сказал бы гуманист), а возможность беспрепятственной коммуникации: «Если раньше у нас был один язык с испанцами и галлами, то теперь мы говорим на разных языках, что чрезвычайно неудобно»³⁶. Если же не сохранять правил грамматики, то постепенно старый язык портится и выходит из употребления, «а вместо него вводятся новые языки, к великому неудобству для коммерции»³⁷. Даже если принять во внимание более широкий, в сравнении с русским термином, спектр значений латинского, его практическая направленность – особенно в контексте торгово-экономических и культурных отношений XVII в. – не вызывает сомнений.

Подведем итоги. Все авторы из тех, которых мы рассматриваем в этой статье, отрицают естественность адамического языка в том смысле, что между его словами и обозначаемыми вещами имелась необходимая и доступная познанию природная связь. В противоположность этому они утверждают, что связь между звучащим словом и его значением всегда устанавливается в акте импозиции. Любопытно, что никому из наших авторов не приходит в голову та популярная в античности мысль, что слова могут возникать постепенно вследствие развития из «слов, значащих по природе»: стонов, вздохов, возгласов радости и прочих непосредственных выражений душевных переживаний. Язык, по их представлению, возникает сразу в готовом и развитом виде, как полноценный инструмент общения человека с человеком и человека с Богом. По одной версии, автором таких импозиций и, следовательно, автором адамического языка был Адам (или Адам вместе с Евой), и в таком случае процесс возникновения адамического языка ничем не отличается от установления любого другого из известных человеческих языков. По другой версии, автором первичного словарного запаса в адамическом языке был сам Бог, вложивший знание в сознание людей при их сотворении. Адаму же было доверено впоследствии образовать дериваты от первичных слов и выразить во внутренних формах производных имен собственную природу названных животных. Обе версии противостоят восходящим к Филону и Августину представлениям о природном характере адамического языка, зато безупречно вписываются в доминирующую в XVII в. теорию конвенциональности языковых значений.

В таком толковании вопрос об адамическом языке оказывается у семиотиков XVII в. чем-то вроде прелюдии, разыгранной перед тем, как приступить к гораздо более обширной проблеме импозиции словесных значений, взятой в общем теоретическом смысле.

Примечания

- ¹ В самих философских курсах XVII в. термин «семиотика», естественно, не употребляется: эта область философского знания именовалась учением о знаках (*doctrina de signis*). Однако в историко-философской литературе «семиотика» является общепринятым обозначением не только современных, но и средневековых и даже античных учений о знаках.
- ² Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006.
- ³ Roger Bacon. *De signis* /Ed. K.M.Fredborg, L.Nielsen, J.Pinborg // *Traditio* 34, 1978. P. 75–136.
- ⁴ Этот текст Бэкона настолько примечателен, что имеет смысл привести его целиком: «Если возразят, что давать имена – дело не всякого, а лишь мудро-го, надлежит ответить, что импозиция имен совершается по двум причинам. В одних случаях она совершается для того, чтобы образовать словарный запас [*compositio linguae*] того или иного языка; и тогда она не может производиться кем угодно, но только сведущим в искусстве именованья. В самом деле, необходимо сначала создать бесконечное множество незначащих звучаний, обращая внимание на то, сколькими способами могут сопрягаться две буквы, сколькими – три, и так до шести, ибо максимальное число букв в слове – шесть, как в слове [ветвь, древо]. И таким образом, рассмотрев все буквы алфавита, следует изобрести все первичные речения. Они все, разумеется, должны быть односложными, ибо начала суть то, что обладает наименьшим количеством; причем их должно быть достаточно. Затем подобает образовать производные речения, сделав их двусложными; их будет вполне достаточно, если умножить их, насколько это возможно. Затем, имея это бесконечное множество звучаний, следует связать первичные слова с первичными вещами, а вторичные, то есть производные, – с вторичными вещами, которые сопряжены с первыми. Следовательно, образование языка есть дело не кого угодно, а сведущего. С этим я вполне согласен. В самом деле, мало языков, созданных таким образом, согласно подлинному искусству орфографии, с соблюдением всего того, чем должны обладать языки в совершенном состоянии. Так, латинский язык далеко отстает от этого искусства, и поэтому свободно говорить на нем трудно, если не упражняться в этом с юности. Иногда же языки образуются в полном соответствии с искусством – например, древние языки саксов и англов и тому подобные. Эти языки чрезвычайно кратки, потому что в них соблюдено все, чего требует искусство. Действительно, все первичные слова в них односложны, а производные – двусложны, и поэтому они легки с точки зрения состава, хотя представляют некоторое затруднение со стороны

- субстанции самих произносимых звуков. Итак, я утверждаю, что производить импозицию с целью образовать язык согласно искусству надлежит не кому угодно, а мудрому» (. Op. cit. § 156).
- 5 Т.е. отношения, основанного на причинно-следственной связи.
- 6 Т.е. сходства между образом (*imago, icona*) и прообразом.
- 7 Франсиско де Овьедо (1602–1651) – испанский иезуит, автор «Целостного философского курса» (*Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Autore R.P.Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640. В дальнейшем обозначается как Cursus integer*).
- 8 Все это место у Овьедо представляет собой сжатый пересказ соответствующего фрагмента из «Логики» польского иезуита Мартина Смиглецкого (*Martinus Smiglecius. Logica, pars II, disp. XII, q. 2. P. 438–440*), вышедшей в свет на шесть лет ранее «Курса» Овьедо. (Полное название курса Смиглецкого: *Logica Martini Smigleccii, Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris, selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in Duos Tomos distributa. Oxonii, 1634*).
- 9 *Franciscus de Oviedo. Cursus integer, Logica, controv. VIII. P. 3, n. 1–2.*
- 10 *Ibid. P. 3, n. 2.*
- 11 Родриго де Арриага (1592–1667) – испанский иезуит, ученик Уртадо де Мендоса; долгое время преподавал в Пражском университете; автор «Философского курса» (*Cursus Philosophicus auctore R.P.Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632*).
- 12 *Roderico de Arriaga. Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, §17.*
- 13 *Ibid., §18.*
- 14 *Ibid., §13–14.*
- 15 Быт 2, 18–20.
- 16 *De Genesi ad Litteram libri duodecim, lib. IX, 12, 20–22.*
- 17 *Petris Johannis Olivi. Postilla in Gen., cap. 2.*
- 18 Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641) – испанский иезуит, автор курса «Всеобщей философии» (*Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. (Первое издание: Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617)*).
- 19 *Hurtado de Mendoza. Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, §5.*
- 20 *Roderico de Arriaga. Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, §16.*
- 21 *Martinus Smiglecius. Logica, pars II, disp. XII, q. 2. P. 439.*
- 22 *Hurtado de Mendoza. Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, §5.*
- 23 *Roderico de Arriaga. Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, §15–16.*
- 24 *Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, §6.*
- 25 *Ibid.*
- 26 Курс логики, изданный в рамках обширного проекта подготовки университетских учебников «нового поколения» иезуитами португальского города Коимбры в 1606 г. (*Commentarii Collegii Conibricensis e Societate Iesu. In*

- universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Secunda pars, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1607; In libros de interpretatione, I, cap. 1. Новое двуязычное издание: The Conimbricenses: Some Question on Signs. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Marquette University Press, 2001.
- 27 Сильвестро Мауро (1619–1687) – итальянский иезуит, автор курса «Философские вопросы» (Quaestiones Philosophicae auctore Silvestro Mauro Societatis Jesu Presbytero, olim in Collegio Romano Philosophiae et S. Theologiae Professore, editio novissima. Tomus Primus, continens Summulas et Quaestiones prooemiales Logicae. Parisii, Bloud et Barral, 1878. (Первое издание: , 4 vol., Romae, 1658).
- 28 Conimbr., Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 4, a. 2.
- 29 *Silvestro Mauro*. Quaestiones Philosophicae. Т. I, q. LVI. P. 560–561.
- 30 То есть ментальных образов.
- 31 Quaestiones Philosophicae. Т. I, q. LVI. P. 558–559.
- 32 Ibid. P. 561.
- 33 В самом деле, Мауро говорит, что «вещи дается имя, производное от естественных свойств, действий и соразмерностей данной вещи». Это можно понять и так, что деривация осуществляется не только от значения первичного слова к значению производного слова, но что имеется некая естественная связь между производным словом и реальной характеристикой животного, в которому оно прилагается.
- 34 *Martinus Smiglecius*. Logica, pars II, disp. XII, q. 2. P. 440.
- 35 *Silvestro Mauro*. Quaestiones Philosophicae. Т. I, q. LVI. P. 559.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid.

А.А. Лукашев

Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны»)

Проблема соотношения бытия и небытия является центральной в мусульманской онтологии. Применительно к классической арабской философии ее изучали такие исследователи, как Т.Ибрагим, И.Р.Насыров, А.В.Смирнов, С.Башьер, Г.О.Волфсон, Сейед Хосейн Наср, У.Читтик¹ и др. Персоязычные же памятники философской литературы исследовались прежде преимущественно с филологической или религиоведческой точки зрения. Большинство из них до сих пор не имеют удовлетворительного перевода на русский язык. Отмеченные факты обусловили наш интерес к поэтическому трактату одного из классиков иранской философской поэзии Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны»). Написанная в XIV веке, поэма являет собой относительно краткое изложение основных философско-мистических концепций персидского суфизма, разработанных к тому времени в области арабской философии и переосмысленных классиками иранской философской поэзии.

Как и все средневековые иранские философы, Махмуд Шабистари в своих трудах опирался на арабское философское наследие. По этой причине, разбирая данную работу, необходимо представлять себе арабское интеллектуальное окружение автора.

В мусульманской арабоязычной философии категория бытия взаимосвязана с такими категориями, как небытие, Бог, мир, человек; неразрывна с ней также гносеология. Это связано с тем,

что для мусульманского философа познание – в первую очередь познание Бога через познание мира. Само единство бытия для многих философов обеспечивалось человеком и его познавательной способностью².

Первыми, кто поднял в мусульманской онтологии вопрос о соотношении существования и несуществования как формы соотношения Бога и сотворенного им мира, были мутазилиты³. Вопрос о том, из чего был сотворен мир (из ничего или из предсуществующей материи), родился в каламе из размышлений о «несуществовании». В этой связи Г.О.Волфсон выделяет три основные точки зрения: первая, согласно Багдади, разделялась мутазилитом ас-Салихи и суннитами, несогласными с тем, что несуществование есть нечто. Вторая приписывалась Ибн Хазмом всем мутазилитам, за исключением Хишама Бен Амра ал-Фувати; ее сторонники верили, что несущие суть нечто. Третья была высказана Шахрастани, утверждавшим, что именно в мутазилитской среде появилась идея о том, что несуществование есть нечто⁴.

В литературе известны и обсуждаются две основные позиции мутакаллимов по этому вопросу. Одни считали, что и до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (*худус*) как «существование после несуществования»⁵.

Если же мы обратимся к такому направлению мусульманской философии, как арабский перипатетизм или «фальсафа», то, например, в онтологической системе Ибн Сины, где основными терминами являются «возможное», «необходимое» и «невозможное», описывается именно проблема соотношения бытия и небытия, рассматриваемая с точки зрения возможности и необходимости.

В ишракизме онтологическая система строится в терминологических координатах «свет – тьма», причем понятия эти соотносятся с абсолютным бытием (Первоначалом) и небытием соответственно. Свет здесь разнится по своей интенсивности. Наибольшей интенсивностью обладает Свет светов (Первоначало, Божественная Истина). Бытие и проявляется, и познается благодаря ему. Тьма же не существует сама по себе, а является лишь отсутствием света⁶. Важно также отметить, что в системе его фи-

лософских взглядов бытие является вторичным по отношению к «чтойности» (ماهیت) и воспринимается как абстрактное понятие⁷. Впоследствии эта концепция будет переосмыслена другим известным иранским философом Садр ад-Дином Ширази.

В суфизме проблемы, связанные с бытием, занимают весьма важное место. Ибн аль-Араби решает проблему соотношения множественного и единого бытия в рамках концепции «вахдат аль-вужуд» за счет утверждения божественного бытия как единственного абсолютного и самостоятельно-сущего. Множественный мир существует как проявление божества, он бытийственен настолько, насколько причастен абсолютному божественному бытию, и в этом смысле его бытие несамостоятельно. При этом в суфийской онтологии Бог и мир противопоставлены; таким образом, Бог, как мы писали выше, является абсолютным бытием, а мир не имеет постоянного онтологического статуса. Находясь в Боге в виде утвержденных воплощенностей, он небытийственен. Став внеположным божеству, он оказывается необходимо-сущим, бытийственным⁸.

Нельзя не отметить также характерную черту, присущую всем упомянутым учениям: их онтологическая система не исчерпывается лишь противопоставленными друг другу существованием и несуществованием. Есть третий термин, призванный охарактеризовать вещь как таковую, безотносительно к ее бытию или небытию. В каламе и суфизме это – «утвержденность» (*субут*), в системе Ибн Сины – «возможное», а в ишракизме – «самостоятельность» (*кийам би-з-зат*). Такие исследователи, как С.Башьер, А.В.Смирнов, размышляя в своих работах над статусом этого элемента, указывают на то, что он объединяет в онтологической системе полюсы существования и несуществования, не включая их в себя. Причем эту процедуру (снятие противоречия за счет неинкорпорирующего объединения⁹) А.В.Смирнов распространяет и на другие пары категорий, такие как, например, внешнее и внутреннее, находя наиболее полную реализацию этой концепции в трудах Ибн аль-Араби.

Шабистари был прекрасно знаком с трудами своих предшественников, в особенности Ибн аль-Араби. Тем не менее нельзя утверждать, что Шабистари просто транслировал его учение в своих произведениях. В книге Л.Льюинсона «За верой и невери-

ем»¹⁰, посвященной Шабистари, содержится интересная цитата из поэмы Шабистари «Саадат-наме», которая иллюстрирует отношение Махмуда Шабистари к Ибн аль-Араби:

Старание Шейха (Ибн аль-Араби. – *А.Л.*) заключалось в том,

Чтобы описать то, что предстало его видению (دید نظر)

[Но] его калам отставал от [его] шагов.

По этой причине были нетвердыми¹¹ ноги его писания.

То не был его соблазн (فتنه) или злоба (کینه),

[То был] уродливый негр в зеркале¹².

Эта цитата воспроизводит вопрос автора к своему духовному наставнику. Он жалуется на то, что некоторые места в работах Ибн аль-Араби вызывают у него недоумение. Шабистари вкладывает в уста своего учителя приведенное нами объяснение, заключающееся в том, что Ибн аль-Араби был недостаточно искусным писателем, чтобы адекватно описать свои переживания, хотя его духовный опыт и не ставится автором под сомнение.

Из этого отрывка видно, что Шабистари, будучи знаком с наследием Ибн аль-Араби и высоко отзываясь о нем самом, вместе с тем не мог полностью следовать учению шейха. Те концепции Ибн аль-Араби, которые не вполне соотносились с его собственными философскими воззрениями, воспринимались им как неаккуратность предшественника. Следовательно, Шабистари не может рассматриваться как последовательный восприимчивый и проводник идей Ибн аль-Араби. Его работы являются примером самостоятельного иранского философствования, по-своему переосмысливающего арабскую традицию.

Указанное своеобразие прослеживается как в форме произведения, так и в его содержании. По форме «Голшан-е Раз» – мистическая поэма-маснави¹³. О причинах, побудивших иранцев выбрать именно поэзию в качестве формы для описания своих философско-мистических воззрений, можно делать немало предположений. На наш взгляд, огромную роль в этом выборе сыграла древняя традиция изложения религиозного учения поэтическим языком (зороастрийские гимны) и последующие успехи иранцев в литературе. Это привело к тому, что арабский язык, сохранив статус языка мусульманской науки, в области поэзии уступил свое место персидскому. Немаловажным фактором явилось также и то, что поэтическая форма способствовала популя-

ризации учения. Поскольку стихи существенно лучше запоминаются, чем проза, они создают возможность для изустной передачи традиции, что в результате облегчает доступ к учению неграмотного населения.

Принимая во внимание важность поэзии для иранского суфизма, необходимо рассматривать Махмуда Шабистари не только как философа, но и как поэта. При этом нельзя обойти вниманием и поэтическую традицию, в рамках которой он работал. Здесь автор шел вслед за такими классиками персидского суфийского дидактического эпоса, как Санаи¹⁴, Аттар¹⁵ и Руми¹⁶.

К сожалению, все три автора крайне мало изучены в российской иранистике: в настоящее время не издан на русском языке ни один перевод крупных поэм Санаи¹⁷ и Аттара, опубликован лишь первый том филологического, буквального перевода «Поэмы о скрытом смысле» Руми, ведется работа над вторым томом произведения.

Жанр «маснави», в котором написана интересующая нас поэма, в отличие от остальных жанров персидской поэзии не был заимствован у арабов, а зародился непосредственно в иранской среде. Его родоначальником стал Фирдоуси¹⁸, написавший поэму «Шах-наме». Санаи был первым, кто воспользовался этим жанром для изложения философско-этических вопросов суфизма. Одним из шедевров суфийской поэзии стала поэма Аттара «Язык птиц». Общепризнанной же вершиной жанра является «Поэма о скрытом смысле» Джалал ад-Дина Руми.

Махмуд Шабистари шел вослед этой традиции. При этом, будучи самобытным автором, он не только создал в рамках канона произведение, и поныне пользующееся огромной популярностью у суфиев, но привнес также новый композиционный элемент в жанр «маснави», названный им «гаэде» («правило»). Однако традиция не восприняла данный элемент. Возможным объяснением этого является видимое отсутствие сущностных отличий между «правилом» и другими композиционными элементами поэмы «Голшан-е раз», такими как «ответ» или «пример».

В Иране работы Шабистари традиционно пользовались популярностью, а личность самого автора привлекала внимание многих исследователей, таких как, например, Реза Кули Хан Хедаят – классик персидской литературы XIX в., ученые Мухаммад Али Табризи,

Мухаммад Али Тарбият и др.¹⁹. Известно 18 комментариев к его поэме, лучшим из которых считается комментарий Мухаммада Лахиджи. Именно им мы пользуемся при работе с текстом.

«Голшан-е раз» («Цветник Тайны») впервые привлек к себе внимание западных востоковедов, когда в XVIII в. французские путешественники Шарден и Бернье познакомили научные круги с этой поэмой как с «собранием премудростей». Впоследствии она неоднократно переводилась на европейские языки (английский, французский, немецкий). Наиболее полным критическим изданием работ Шабистари стало многотомное собрание его сочинений, подготовленное Самадом Мувахедом. Самыми же авторитетными исследованиями, посвященными Шабистари, на настоящий момент являются монографии Л.Льюинсона «За верой и неверием» и Самада Мувахеда «Махмуд Шабистари». Основная часть первого исследования описывает историческую эпоху, в которую жил и творил Шабистари, его интеллектуальное окружение. Во втором исследовании рассматриваются философско-мистические взгляды Шабистари.

На русский язык поэма была переведена и издана в 1976 г. в Баку Шаигом Исмаиловым. Творчеству Шабистари посвящена его монография «Философия Махмуда Шабустари», где автор, привлекая богатый материал – как произведения самого Шабистари, так и западные работы, посвященные ему, делает попытку рассмотреть весь комплекс философских взглядов автора. Эта книга – первая и на данный момент единственная монография на русском языке, посвященная Шабистари.

Работы Исмаилова тем не менее несут на себе глубокий след эпохи (60–70-е гг. XX в.). Красной нитью через монографию (и остальные работы Исмаилова) проходит мысль, которую можно изложить в форме силлогизма: пантеизм – это тождество мира и Бога, Шабистари утверждает единство мира и Бога, следовательно, Шабистари – пантеист²⁰, а так как, согласно Фейербаху, «атеизм – это пантеизм наизнанку»²¹, Шабистари – атеист и, следовательно, прогрессивный философ Востока и борец с «авторитетом религиозной ортодоксии»²².

И из всего этого делается следующий вывод: «Историческая заслуга Шабистари, как и других выдающихся мыслителей того времени, определяется не степенью влияния религии, а степенью расхождения с

ней»²³. То, что такой подход не соответствует действительности, видно даже при поверхностном знакомстве с исламом, а также с самим памятником, где, хотя и поднимается вопрос о вере и неверии, его решение никак не укладывается в предложенную Исмаиловым схему.

Что же касается самой поэмы, то ее объем составляет более 1000 бейтов (двустуший). Развернутый план дается в самом начале произведения, где приводится текст письма от жителей Хорасана к Шабистари, в котором они просят его дать ответ на ряд философских вопросов. Поэма составлена как последовательный ответ на них, и по такому же принципу она разделяется на главы. Таким образом, отвечая на 15 вопросов, она включает в себя пятнадцать частей. Каждая из них делится на несколько глав, и их совокупное число составляет сорок восемь.

Первая половина поэмы посвящена вопросам философско-этического характера, вторая же представляет собой своеобразный словарь суфийских поэтических терминов, где автор описывает такие важные для персидской суфийской поэзии образы, как идол, красавица, свеча, лик, локон, христианство, зуннар²⁴ и др., а также предлагает свое решение вопроса о соотношении веры и неверия.

Начинается поэма с двух вводных глав, первая из которых открывается развернутым восхвалением Всевышнего, переходящим в образное указание на то, какие проблемы автор собирается затронуть. Бог восхваляется как творец мира, его первопричина и цель человеческого познания. Показательно, что соотношение единого и множественного бытия занимает здесь довольно большое место (бейты 12–20). В данной главе автор также уделяет внимание и другой проблеме, проявившейся, как мы увидим далее, не только на концептуальном, но и на композиционном уровне поэмы. Это – проблема соотношения внешнего и внутреннего. Весьма важным для нас в этой связи является бейт, следующий после двадцать девятого²⁵.

Один о своем существовании рассказал и о размышлении,
Другой погрузился в идол и зуннар²⁶.

Здесь в первом полустишии²⁷ автор указывает на области рационального знания: онтологию («существование») и гносеологию («размышление»), не разделяемые суфийской философской мыслью, а воспринимаемые в нерасторжимом единстве; второе связано с мистическим постижением божественной

реальности путем «погружения» в нее. Важным для нас является то, что теоретическая часть самой поэмы начинается именно с вопросов о существовании и рассуждении (вопросы первый и второй), а во второй части две главы посвящены именно зуннару и идолу, где первый является символом служения Богу, а второй – символом Абсолюта.

Эти слова-образы закреплены в средневековом персидском поэтическом каноне настолько, что иная их трактовка стала невозможной. Именно со служением иранские суфийские поэты связывали образ зуннара:

Я препоясался зороастрийским зуннаром
В знак служения старцу магов²⁸.
(Баба Кухи Ширази)

884(882) Взглянул я и увидел основу каждого дела.
Признаком служения оказался узел зуннара²⁹.
(Махмуд Шабистари)

Само по себе ассоциирование «препоясания» со служением не кажется странным. В христианской традиции, на которую косвенно указывает сам образ зуннара, препоясание также связывалось со служением (Ин. 13; 4–5; Лк. 12; 35–44). Такая ассоциация вполне естественна, так как служить было легче в подпоясанной, собранной одежде, в то время как «распоясанность» традиционно ассоциируется с праздным отдыхом как в христианской, так и в мусульманской культуре. Интересно здесь и то, что иранская суфийская традиция по-своему переосмыслила этот образ, закрепившийся к тому времени в гедонистической поэзии. Для суфиев распускание поясов и разоблачение становится символом проявления внутреннего из-под покрова внешнего:

В пирующем собрании вкушающих вино
Развязываются пояса, и приоткрывается одежда³⁰.
(Саади Ширази)

Более подробно образ одежд, покрова (хиджаб) в его связи с планом внешнего в суфийской онтологии мы рассмотрим ниже. Что же касается образа «идола» как символа Абсолюта, то такое понимание связано с тем, что «идолом», «кумиром» ранние иранские поэты называли образ возлюбленной. Когда иранские суфии восприняли поэтическую традицию, прежде имевшую чисто эро-

тический характер, образ возлюбленной был перенесен на Абсолют. Таким образом, слово-образ «бот» (идол) стал каноничным для обозначения Бога, «Божественной Возлюбленной».

Если мы вновь обратимся к цитате из «Цветника тайны» Шабистари³¹, где в первом полустишии автор указывает на онтологию и гносеологию, а во втором – на мистическое восприятие Абсолюта и служения, то увидим, что они включены автором в единство бейта³². Поскольку вопросы, упомянутые в первом полустишии, относятся к рациональному знанию и воспринимаются традицией как знание внешнее, а содержание второго полустишия указывает на то, что соотносится в традиции со знанием внутренним, данный бейт является иллюстрацией единства внешнего и внутреннего. Если же мы вспомним, что и сама поэма состоит из двух частей, где первая посвящена в первую очередь философскому рассмотрению онтологии и гносеологии, а вторая – мистико-поэтической образности, в том числе образам зуннара и идола, мы можем предположить, что даже композиционно автор составил свою поэму как единство внешнего и внутреннего.

В теоретической части автор уделяет основное внимание вопросам онтологии и гносеологии, воспринимая их в нерасторжимом единстве, так как познание для Шабистари – это в первую очередь познание Истины, Бога через познание бытия. Автор многократно затрагивает в своем произведении вопрос о соотношении существования и несуществования. Здесь уместно привести отрывок, в наибольшей степени характеризующий его позицию.

129. Если хочешь узреть источник [света] солнца,
Тебе нужен (حاجت) другой глаз (چشم).
130. Поскольку человеческий глаз (چشم سر) не выдерживает сияния,
Яркое солнце можно видеть [только отраженным] в воде.
131. Когда его свет уменьшается,
В познании твоём некое состояние (حال) временно прибавляется [к нему]³³.
132. Небытие (عدم) есть зеркало Абсолютного Бытия,
В котором проявляется отражение сияния Истины.
133. Поскольку несуществование (عدم) стало противоположащим (مقابل) существованию (هستی),
[Существование] стало в нём (в несуществовании. – *А.И.*) отраженным (عكسی), наличествующим (حاصل) во времени (حال).

134. То единство (وحدت) стало явным (پدیدار) благодаря этому множеству (کثرت).

Единичное (یکی), поскольку ты посчитал (شماردی) его, стало множеством (بسیار).

135. [Множество] чисел, хоть и имеет началом единицу,
Не имеет окончания³⁴.

136. Поскольку несуществование (عدم) в своей самости (ذات) было чистым (صافی),

Из него с [появлением] внешнего (ظاهر) пришел скрытый клад (گنج مخفی)³⁵,

137. Возгласив хадис «كنت كنزا»³⁶,

Чтобы явно (پیدا) узреть скрытую тайну (سر پنهان).

138. Несуществование – зеркало, мир – отражение, а человек

Подобен глазу (چشم) отражения, в котором (در وی) – некто скрытый (شخص پنهان) [отражается]³⁷.

139. Ты – глаз отражающий (عکسی), а Он – свет очей (نور دیده),

Глазами глаз зримы³⁸ глаза³⁹.

142. Мир стал человеком, а человек – миром.

Не было правильнее этого утверждения.

143. Если хорошенько посмотришь в основу этого,

Он есть и смотрящий, и глаз, и созерцаемый.

Как видно из приведенного отрывка, для объяснения соотношения существование-несуществование-бог-мир-человек автор использует образ зеркала. При этом он прибегает к аллегории, указывая на то, что человеческий глаз не может рассматривать солнце непосредственно. Ему необходим своеобразный демпфер, который, конечно, в некотором смысле обедняет солнце, лишая его исходной интенсивности света, однако дает нам возможность беспрепятственно рассматривать солнечный диск. Подобно этому, по мнению Шабистари, и несуществование является своеобразным зеркалом, в котором отражается существование (бейт 132).

Необходимость демпфера для богопознания – идея весьма распространенная в мусульманской мысли. Существует хадис, говорящий: «Его завеса (хиджаб) – свет. Если Он раскроется, то сияние Его лика сожжет все, до чего достигнет Его взор»⁴⁰.

Таким образом, согласно Шабистари, Абсолютным бытием является Бог. То, что не является Богом, – небытие. Однако, придав небытию статус внешнего, Бог проявился в мире. Проявление это

виделось Шабистари как отражение утвержденных в Боге воплощенностей (тех же вещей мира, находящихся в Боге и лишенных инаковости) в «зеркале небытия». Таким образом, онтогенез происходит благодаря проявлению Абсолютного Бытия в небытии. С этой точки зрения, мир, имея своей основой «зеркало небытия» и противостоя Абсолютному Бытию, не обладает самостоятельным онтологическим статусом. Вместе с тем в комментарии к поэме Шабистари, сделанном Мохаммадом Лахиджи, утвержденные воплощенности часто соотносятся с небытием. Видимо, причиной тому является его представление о том, что мир материален, следовательно, бытийственен. Утвержденные воплощенности – нематериальны, следовательно, небытийственны.

Таким образом, здесь мы видим амбивалентность тварного мира и утвержденных в Боге воплощенностей, которые принимают статус «бытийности» или «небытийности» в зависимости от того, относительно чего мы их рассматриваем.

При этом важно отметить, что для мусульманской философской мысли «нахождение напротив» (в нашем случае – нахождение друг напротив друга мира и утвержденных воплощенностей) было тесно связано с концепцией «видения», так как «нахождение напротив» является его (видения) необходимым условием. Видение, принимающее форму познавательной способности, становится тем, что объединяет Бога и мир. Кроме того, упомянутое «нахождение напротив» (مقابلته) есть также и способ образования противоположности в арабском языке: сами понятия «внешнее» и «внутреннее», «бытие» и «небытие» находятся в этом отношении.

Кроме того, касаясь вопроса о соотношении Бога и мира, автор не мог оставить без внимания проблему соотношения единого и множественного бытия. Для иллюстрации он приводит метафору чисел, представляющих в своей совокупности бесконечное множество и вместе с тем состоящих из единиц ($1+1+1\dots$). Этот образ впервые стал использоваться в неоплатонизме, а впоследствии был воспринят исламской философией. Его же мы находим и у арабского суфия Ибрахима ибн 'Имрана ан-Нили, который слышал от ал-Халладжа⁴¹ следующее высказывание, иллюстрирующее эту проблему с помощью образа точки и прямой⁴²: «Точка – основа (асл) каждой линии, а вся линия – это совокупность точек. Линия не может обойтись без точки, а точка – без линии. Всякая линия,

прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, – это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (таджаллин) Бога (ал-хакк) во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: “Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога”»⁴³. Этот же образ (точки и линии) мы находим и у самого Шабистари:

15. В твоём воображении [возникают] все эти чуждые формы,
Ибо точка [превращается] в круг при быстром вращении.
16. Это – одна линия от начала до конца.

Данный образ здесь лишь несколько сложнее, чем у Ибрахи-ма ибн ‘Имрана ан-Нили. Линия у Шабистари принимает форму окружности, неся, таким образом, на себе дополнительную коннотацию полноты. Важно отметить, что символ окружности для иллюстрации соотношения единого и множественного бытия не является новшеством иранцев. Он активно использовался как в античной традиции неоплатониками, так и арабскими философами (Ибн аль-Араби).



Далее (с бейта 138) следует отрывок, где автор пытается более подробно и ясно описать свое восприятие соотношения существования и несуществования, а также места человека в этой системе. Для этого он задействует образы глаза и зеркала, причем делает это так, что мы получаем возможность по этим образам выстроить схему (рис. 1). Здесь мы видим две фигуры, находящиеся друг напротив друга. Как мы уже писали выше, в мусульманской философской тра-

диции «предстояние», «нахождение друг напротив друга» является необходимым условием видения⁴⁴. Необходимо также отметить, что арабские философы описывали зеркало как «вбирающее» в себя образы, а не «отражающее» их, что весьма важно для адекватного восприятия онтологической системы, предложенной нам Шабистари.

Данный образ подробно разбирается в книге А.А.Игнатенко «Зеркало ислама», где приводятся высказывания по этому поводу из арабизированного псевдо-Плутарха, Чистых братьев и Ибн Рушда⁴⁵.



Зеркало на нашей схеме – несуществование, отражение в этом зеркале – мир, а человек – глаз этого отражения, его воплощенность⁴⁶. В нем (в глазу (рис. 2) в свою очередь отражается «некто скрытый», то есть тот, кто находится напротив зеркала. Истина, или Бог – это «свет очей», то есть

зрительная способность глаза. На рисунке 1 он был изображен осветлением, исходящим из глаз обеих фигур. Таким образом, открытым остается вопрос о том, чем является «Некто скрытый».

Если принимать во внимание, что для Шабистари отражение в зеркале – множественный мир, являющийся в свою очередь проявлением утвержденных воплощенностей, то они (утвержденные воплощенности) суть тот «скрытый Некто».

Если же мы обратимся к образу глаза и восприятию феномена зрения мусульманской философией, то увидим, что органом, непосредственно осуществляющим зрение, для средневекового арабского философа является не сам глаз, а его зрачок (انسان العين), дословно «человек глаза». Зрачок функционирует как зеркало, вбирая в себя образы. В комментарии к «Геммам мудрости» Ибн аль-Араби А.В.Смирнов приводит этимологию этого выражения по Ибн Манзуру: «Если встать напротив зрачка, ... то увидишь в нем свое отображение, как в зеркале: в глазу как будто оказывается человек, который и является “человеком глаза”»⁴⁷.

Кроме того, обращаясь к образу «света глаза», важно отметить, что в арабской философской традиции существовали как минимум две теории, описывавшие феномен зрения, причем обе они связаны со светом. Они упоминаются в книге А.А.Игнатенко «Зеркало ислама», где автор описывает взгляды на эту проблему Абу аль-Хасана аль-Ашари, Ибн Таймийи и ас-Сухраварди.

Данные теории Игнатенко называет «теорией отпечатывания» и «теорией активного зрительного луча». Первая сводится к тому, что предметы испускают некие истечения атомов, отпеча-

тывающиеся в человеческом глазу, а вторая заключается в том, что глаз человека испускает некий луч, который отражается от предметов и возвращается в глаз, неся с собой образы этих предметов⁴⁸. Так образы предметов «отпечатываются» в глазу.

В нашем случае налицо использование Шабистари второй теории, так как именно благодаря образу «света глаза», то есть упомянутого «зрительного луча», реализуется метафора «смотрения» двух миров друг в друга, что, как отмечает сам автор, есть метафора Истины (*Он – свет очей (نور دیده)* (бейт 139)).

Однако все еще открытым остается вопрос о том, чем является в системе, описанной Шабистари, зрачок. Комментарий произведения Мухаммад Лахиджи пишет следующее: «В человеке же, который – глаза этого отражения (عكس), сокрыт некто (شخص), то есть тот, кто находится напротив (مقابل) зеркала, а именно Истина. Истиной является зрачок (انسان العين), то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый (مراد)»⁴⁹. Данное описание, не вполне ясное само по себе, многое разъясняет, если посмотреть на составленную нами схему 1. Здесь человек, являющийся глазом фигуры, находящейся в зеркале, вбирает в себя образ фигуры, противостоящей ему. Важно помнить, что упомянутый зрачок – не анатомический зрачок человеческого глаза. Он – зрачок того «глаза», что есть человек, то есть то в человеке, благодаря чему он познает Истину.

Зримая человеком «фигура» есть «утвержденность», зрачок же, подобно зеркалу, принимает в себя ее образ, причем происходит это так, что значимым остается лишь образ, отобразившийся в зрачке, а не сам зрачок, служащий лишь основой для проявления образа. Такое понимание отражения весьма распространено в средневековой мусульманской философии. Об этом же писал и Ибн аль-Араби в своих «Геммах мудрости»: «... когда видишь свой образ в зеркале, его самого не видишь, хотя и знаешь, что узрел ты образы или форму свою именно в нем»⁵⁰.

Возвращаясь к отражению утвержденных в зрачке, важно помнить, что «утвержденность» или «утвержденные воплощенности» «утверждены» в Боге и не являются чем-то иным по отношению к нему. Исходящий же из зрачка «свет глаз» отождествляется автором с Истиной, следовательно Истина – это и «некто скрытый», и «свет глаз», который охватывает зримую вещь и за-

печатлеват ее в зрачке. Истиной становятся обе противостоящие фигуры, а также «свет глаз», объединяющий их. В результате мы получаем суфийскую онтологическую систему, основанную на принципе «единства бытия», где Истина является всеобъединяющим фактором.

Кроме того, если мы обратимся к метафоре Шабистари: «139. Ты (человек. – *А.Л.*) – глаз отражающий (*عكسی*), а Он (Истина. – *А.Л.*) – свет очей (*نور دیده*)» – то увидим, что Истина в некотором смысле заключена в человеке, является в нем неким активным, познающим началом. Это начало передается Шабистари через образ сердца:

151. Та малость, которую представляет собой зерно сердца,
Стала обителью Господина обоих миров.

Описанные нами здесь категории существования и несуществования тесно взаимосвязаны с другими онтологическими категориями, такими как внешнее и внутреннее. Эти категории, подобно существованию и несуществованию, находятся в отношении противопоставления. Им уделялось немало внимания в отечественных исследованиях по истории мусульманской философии, и на данный момент сложились два понимания их соотношения.

Первое заключается в том, что такие категории, как бытие и небытие, внешнее (*захир*) и внутреннее (*батин*) дихотомичны, находятся в отношении взаимоисключения, контрадикторного противоречия. Внешнее здесь стоит в одном ряду с такими категориями, как поверхностное, профанное, а внутреннее – с глубоким, сакральным. Логико-смысловая же теория А.В.Смирнова предполагает, что отношение между ними не является дихотомичным, поскольку, во-первых, «захир» и «батин»⁵¹ неотъемлемы друг от друга; всегда, когда есть одно, есть и другое; во-вторых, «захир и батин» оборачиваемы. Если соотношение «захир-батин» выстроено правильно, ничто в принципе не мешает им поменяться местами. Иначе говоря, порядок не принципиален в этом отношении: как «захир» ведет к «батин», так и «батин» ведет к «захир»; и в-третьих, «захир» и «батин» взаимно-обусловливаемы. Природа соотношения «захир-батин» предполагает не линейное, а взаимное отношение причинения между ними⁵².

В контексте системы Шабистари относительное бытие (включающее в себя «существование» – бытие – и «несуществование» – небытие) противопоставлено первичному Абсолютному Бытию – Богу, объединяющему в себе упомянутые ипостаси и остающемуся при этом Единым. Существование и несуществование соотносятся как внешнее и внутреннее или как мир и утвержденные воплощенности, в зависимости от контекста рассмотрения. В отличие от Бога, их бытие не самостоятельно. Они бытийственны настолько, насколько являются самоманифестацией Истины⁵³. Истина же объединяет в себе обе ипостаси относительного бытия, образуя таким образом единство бытия, большее суммы своих составных частей. Истина (Бог), будучи лишенной внутри себя инаковости и разделенности, объединяет все в нерасторжимое единство. Это не означает, что в результате тварный мир лишается инаковости и множественности. Это говорит лишь о том, что все предметы тварного мира являются равно самореализацией Единого Бога. Описанием того, как это возможно, Шабистари начал приведенный нами отрывок, сравнив данное соотношение с соотношением единицы и множества чисел, а также точки и линии, о чем мы писали выше.

Таким образом, если рассматривать бытие и небытие, внешнее и внутреннее в их противопоставленности друг другу, то восприятие проблемы Махмудом Шабистари вполне согласуется с теми принципами «захир-батин» отношения, сформулированными А.В.Смирновым, которые мы привели выше. Однако объединяются они иначе. Для Шабистари характерно восприятие указанного отношения как абсолютного единства, неинакового внутри себя. Хотя на рисунке и присутствуют две фигуры, они объединены «светом», под которым автор подразумевает Истину, Единого Бога, внутри которого не может быть разделенности. В контексте же логико-смысловой теории объединение происходит благодаря «третьей вещи», которая объединяет противоположности, не включая их в себя.

Онтологические воззрения Шабистари определяют его гносеологию. Перед человеком открываются две гносеологические стратегии. Первая – познание внутреннего во внешних проявлениях, и тогда, если вспомнить рисунок 1, где изображена фигура, находящаяся напротив зеркала, субъект познания воспринимает

универсум через зеркальное отражение. Процесс познания Истины происходит через познание ее множественных проявлений в мире. Вторая стратегия заключается в непосредственном контакте с Истиной. В результате происходит аннигиляция познающего в божестве. В этом случае единственным субъектом познания является Бог.

Такой подход характерен для экстатического суфизма, наиболее ярким представителем которого стал ал-Халладж с его высказыванием «Я – Истина».

При этом важно помнить, что божество здесь одновременно и трансцендентно, и имманентно миру. Данная онтологическая система представляет собой, таким образом, предельное «обострение» *шахады* «Нет бога, кроме Бога...». В контексте данной системы она могла бы звучать как «нет ничего, кроме Бога», ибо утвержденные воплощенности находятся в Боге, мир и человек – Его проявление, даже в человеческом познании познающим субъектом является Бог.

Этот подход позволил суфиям не только создать стройную онтологическую систему, но и избежать ряда философских проблем, с которыми сталкивались их предшественники. Например, в контексте данной системы концепция извечности мира, за которую подвергались критике арабские перипатетики, не противоречит идее единобожия, а, напротив, вытекает из нее.

При этом сам автор, хотя и симпатизирует второй стратегии, не отвергает и первую. Об этом говорит тот факт, что он составил свою поэму как иллюстрацию этих двух подходов, не противопоставляя их друг другу. Так как один из них связан с познанием Истины через ее внешние проявления, а второй предлагает стратегию непосредственного контакта с внутренней ипостасью божества, то полагаем закономерным назвать их соответственно «захиритской» и «батинитской» от арабского «захир» и «батин» – внешнее и внутреннее.

Учитывая тот факт, что сам Шабистари не отвергает ни одну из вышеприведенных стратегий, а также вспомнив его онтологическую систему, разобранную выше, мы можем утверждать, что внешнее и внутреннее для Шабистари не противопоставлены, а заключены в рамках абсолютного нерасторжимого единства бытия, невозможного без любой из составляющих.

Его система – инкорпорирующее объединение взаимообратимых полюсов «внешнее – внутреннее» или «бытие – небытие», что может восприниматься как бессознательная попытка примирить арабскую философскую традицию с иранским мышлением. Синтез традиций происходит благодаря интерпретации Шабистари образа «зеркальности» в ключе, характерном для иранской философско-мистической поэзии и нетривиальном для соответствующей арабской традиции.

Подводя итог исследованию, кратко сформулируем основные положения системы Шабистари: она выстроена как противопоставление относительного и абсолютного бытия, где относительным бытием является тварный мир и «утвержденные воплощенности», называемые им также «бытие» и «небытие». Они соотносятся как «внешнее – внутреннее». Для этого соотношения характерна «зеркальность» и «оборачиваемость». Мир и утвержденные воплощенности могут менять свой статус в зависимости от того, относительно чего они рассматриваются. Абсолютным же бытием является Бог, Истина, объединяющая в себе упомянутые ипостаси.

В этой связи Шабистари предлагает две гносеологические стратегии: первая есть познание Истины через познание ее проявлений в мире, вторая – непосредственный контакт с Истиной и познание ее ею же самой (бейт 139: «Глазами глаз зрима глаза»), когда единственным субъектом познания становится Бог.

Воспроизводя данную систему, Шабистари поднимал проблемы, волновавшие большинство средневековых мусульманских философов. К моменту написания поэмы были сформулированы основные варианты их решения в русле арабской философской традиции. В поэме «Голшан-е раз» автор предложил иное видение этих проблем, что, впрочем, не сделало его новатором. Аналогичные философские взгляды мы находим у более ранних представителей персидской суфийской поэзии (Баба Кухи Ширази, Аттар, Руми). В своей поэме Шабистари лишь дал предельно ясное изложение концепций, уже сформированных персидской поэтической традицией. Таким образом, внимание исследователей к особенностям систем философских взглядов персидских суфийских поэтов может открыть перспективы для выявления архетипов иранского мышления.

Примечания

- 1 *Тауфик Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 82–114; *Насыров И.П.* Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Диссертация на соискание степени д. филос. н. М., 2007. С. 86–93, 185–189, 200–306. *Смирнов А.В.* Логика смысла. М., 2001. С. 190–362; *Salman H. Bashier*. Ibn al-Arabi's Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. N.Y., 2004. P. 29–43, 53, 73–74, 106–111, 122–128; *Wolfson H.A.* The philosophy of the Kalam. Cambridge, Mass., 1976. P. 355–455. *سید حسین نصر*. سه حکیم مسلمان. تهران ۱۳۸۴ ص. ۱۱۴–۱۰۹, ۷۴–۷۳, ۲۹–۲۵. *Chittick, William C.* The self-disclosure of God: principles of Ibn al-Arabi's cosmology. Albany, 1998. С. 108–387.
- 2 Имеется в виду учение Ибн Араби о совершенном человеке.
- 3 *Ибрагим Т.К.* Философия калама: Автор. дис... д-ра филос. наук. М., 1984. С. 17.
- 4 *Wolfson H.A.* The philosophy of the Kalam. Cambridge, Mass., 1976. P. 359, 365–366.
- 5 *Смирнов А.В.* Существование // Новая философская энциклопедия. М, 2000.
- 6 *سید حسین نصر*. سه حکیم مسلمان. تهران، ۱۳۸۲، ص. ۸۳–۸۴.
- 7 *Arnaldez R. Ishrak*// Encyclopaedia of Islam CD-ROM edition v.1.0 Leiden, 1999; *Hossein Ziai*. Al-Suhrawardi// Ibid. تاریخ فلسفه ایرانی از اغاز اسلام تا امروز. تهران، ۱۳۸۱، ص. ۴۶۷–۴۶۹.
- 8 *Смирнов А.В.* Комментарий на «Геммы мудрости» Ибн Араби. Рукопись. С. 15.
- 9 То есть такого объединения, где общее не включает в себя частное.
- 10 *لئونارد لويزن*. فرا سوی امان و کفر. تهران، ۱۳۷۹ (здесь нами использовался персидский перевод работы, так как там приведены оригинальные цитаты из произведений Шабистари).
- 11 *Были нетвердыми* – в ориг. *лярзид*, букв. «дрожали».
- 12 *لئونارد لويزن*. فرا سوی امان و کفر. تهران: نشر مرکز. ۱۳۷۹ ص. ۲۰۵.
- 13 Маснави – крупное поэтическое произведение с рифмой аа вв сс ...
- 14 Санаи род. 1045/6, автор поэм «Сайр ал-ибад ила-л-маад» («Странствование рабов Божьих к месту возврата»), «Хадикат ал-Хакаиқ» («Сад Истин») и др.
- 15 Фарид ад-Дин Аттар (1150–1230), автор богатого поэтического наследия. Наибольшей популярностью из его произведений пользуются «Диван» – сборник лирических стихотворений, газелей и поэма «Язык птиц».
- 16 Джалал ад-Дин Руми (Моуляна Моуляви) (1207–1273), наиболее известные его произведения – сборник лирических стихотворений, газелей «Диван Шамса Тебризи» и «Поэма о скрытом смысле».
- 17 Существует перевод на русский язык малой поэмы Санаи, выполненный К.В.Сергеевым См.: *Санаи*. Путешествие рабов божьих к месту возврата. М., 2002. Фирдоуси (934–1021).
- 18 *Исмаилов Шауг*. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1977. С. 6.
- 19 Там же. С. 51.
- 20 Там же. С. 53.
- 21 Там же. С. 107.
- 22 Там же. С. 8.
- 23 Зуннар – специальный пояс, предназначенный для ношения людьми писания, чтобы отличать их от мусульман.

- 25 Данный байт отсутствует в используемом нами издании, по этой причине мы взяли его из издания под ред. А.Моджахеда и М.Кейани.
- 26 Текст поэмы приводится нами по изданию: گلشان راز. با مقدمه، شیخ محمود شبسترى. گلشان راز. با مقدمه، تصحيح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران، ۱۳۸۲.
- 27 В отечественной иранистике для обозначения полустигии используется также термин «месра».
- 28 دیوان شیخ علی مشهور به بابا کوهی. شیراز، ۱۳۳۲. ص. ۸۹.
- 29 شیخ محمود شبسترى. گلشان راز. با مقدمه، تصحيح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلايه، ۱۳۸۲.
- 30 CD درج 2. نیم میلیون بیت شعر فارسی. تهران: ۲۰۰۵.
- 31 Один о своем существовании рассказал и о размышлении,
Другой погрузился в идол и зуннар.
- 32 *Beim* – минимальная, неделимая единица стиха, включающая в себя 2 полустигии (мисра).
- 33 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «... мы рассматриваем солнечный диск в воде по причине того, что [в воде] сила его света уменьшается (прежде избыток света был препятствием к рассмотрению). Конечно, в твоём познании эта скудость قلت света акцидентальна (حالی)، то есть прибавляется во времени (در زمان) или добавляет некоторое качество (کیفیتی)، и солнечный диск с легкостью познается».
- 34 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «По причине того, что единичное едино, [оно есть] начало и источник всех чисел. Проявление этого единого начала [происходит] посредством множественных чисел и становления определенным того начала, что есть Единое... Единица же есть не число, а начало и источник чисел, и все [они] произошли из нее; однако она есть то, что является воплощением всех чисел, а число поистине – принятие во внимание повторения проявления единицы. И если, например, изъять из тысячи единицу, она уже не будет тысячей... И если имеешь разум, пойми, что кроме Единого нет [другой] истины».
- 35 Под «несуществованием» имеются в виду «утвержденные воплощенности». Таким образом «скрытый клад» являет через них себя во множественном мире.
- 36 Перевод хадиса: «Я был кладом неведомым, и полюбились Мне стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой – и они узнали Меня» (Смирнов А.В. Комментарий к «Геммам мудрости» Ибн Араби. Рукопись.)
- 37 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «Человек – глаза (چشم) того отражения, что есть мир. По причине того, что все видится глазами и посредством глаз вещи проявляются (ظاهر)، божественные тайны (اسرار الهی) и истинное познание (معارف حقیقی) для человека получают внешнее [проявление] (ظهور می یابد)، что есть цель (مقصود) устройства (ایجاد) мира, благодаря человеку (از انسان) становящегося имеющим (حاصل). В человеке же, который – глаза этого отражения (عکس)، скрыт некто (شخص)، то есть тот, кто предстоит (مقابل) зеркалу, а именно Истина. Истиной является зрачок (انسان)، то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый (العين المراد). От совершенства тонкости (کمال لطافت) тот некто (شخص) в этих глазах (مرئی)، что есть человек, скрыт (مخفی) и видимым (دیده) не станет».
- 38 Здесь – игра слов. В данном полустигии все слова – омонимы.

- 39 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «... человек – это глаза мира (چشم عالم), которые являются отражением существования Истины, а Истина – свет этих очей (نور این دیده), то есть зрачок того глаза, что есть человек. Итак, [отражение] субъекта (شخص), смотрящего в зеркало, по причине того, что зеркало чисто (صافی) и [находится] напротив (مقابل) него, воспроизводится (مینماید) в зеркале, и образ того отражения, которое представлено в зеркале, подобно (چون) образу (صورت) смотрящего. Все, что присутствует в основном образе, должно необходимо присутствовать и в отраженном образе. Основной образ – зряч, потому и отраженный образ, конечно же, будет зрячим. И, подобно тому, как в глазу (دیده) смотрящего (نگرنده) отпечатывается (منطبق) полный образ отражения, в глазу отражения также отразится полнота (تمامت) образа смотрящего. И, как уже было сказано [выше], видимым (مرئی) он не станет (نمینماید). И тот запечатленный в глазу отражения образ есть зрачок глаза отражения (عکس), и свет глаза включает его [в себя] (عبارت). Образ, запечатленный в глазу отражения, также имеет глаза, и, следовательно, глаза основного образа являются смотрящими на свой собственный отраженный образ. Глаза отражения также в глазах основы наблюдают ту же основу. Таким образом смысл второго полустипа заключается в том, что «глазам», то есть человеку, о котором было сказано выше, что он – «глаз отражения», «глаз», то есть «зрачок», под которым подразумевается Истина и свет, – зрим. Поскольку [именно] глаза [осуществляют] человеческое зрение, глаза зрачка, сокрытого в человеке, зримы. Человеку Истину узрели глаза Истины, смотря сами в себя, [в] себя самих. И человек полученный (ماخوذ) есть от зрачка с той точки зрения, что Истина им смотрит»
- 40 *Насыров И.Р.* Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция): Дис.. д-ра филос. наук. М., 2007. Рукопись. С. 243.
- 41 Ал-Халладж – один из первых суфиев, начавший популяризацию суфийского учения, за что и получил прозвище «Халладж аль-Асрар», то есть «трепальщик тайн». Знаменит своим высказыванием «Я – Истина!».
- 42 Приводимый нами отрывок, несомненно, нуждается в значительном концептуальном анализе, однако объем и форма данного исследования не позволяют дать его, и он приведен, таким образом, лишь в качестве иллюстрации интересующей нас проблемы.
- 43 Цит. по: *Насыров И.Р.* Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). С. 158.
- 44 *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 52.
- 45 Там же. С. 65, 66, 68.
- 46 Арабское слово «عين» переводится и как глаз, и как «воплощенность».
- 47 *Смирнов А.В.* Комментарий на «Геммы мудрости» Ибн аль-Араби. Рукопись.
- 48 *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 62–63.
- 49 شمس الدین محمد لامیعی. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران، ۱۳۷۱. ص. ۶۹.
- 50 *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 158.
- 51 «Захир» и «батин» переводятся как «внешнее» и «внутреннее» соответственно.
- 52 *Смирнов А.В.* Комментарий к «Геммам мудрости» Ибн Араби. Рукопись.
- 53 Бог и Истина здесь синонимы.

Е.А. Фролова

Арабские философы-марксисты

Возрождение в арабском мире культурной и интеллектуальной жизни в конце XIX – начале XX столетия включало в себя и обращение к наиболее революционной идеологии, обещающей указать самые верные, самые эффективные пути преобразования старого мира и построения нового. Увлечение социалистическими идеями захватило и Запад, и Россию, и Восток. Проникли они также и в исламские страны. Правда, «социализм» для жителей Османской империи был в конце XIX в. еще малознакомым словом, о нем скорее просто слышали и имели весьма смутное представление. В одних случаях социализм виделся как «учение, провозглашающее имущественное равенство между людьми», а в других – как нечто «противное человеческой природе и господствующим религиозным установлениям» и потому не для всех приемлемое¹.

С критикой социализма выступал аль-Афгани, крупный религиозно-политический деятель конца XIX в. Сторонник реформирования общественных институтов и ислама, он не признавал революционеров, которые определялись им не иначе, как «нигилисты» или «анархисты». Есть, правда, какие-то свидетельства, что в конце 90-х гг. XIX в. аль-Афгани несколько изменил свой взгляд на социализм, подчеркивая справедливость принципов этого учения, основы которого считал заложенными в Коране.

Одним из первых арабских идеологов, обратившихся к социализму, был известный арабский просветитель Фарах Антун (ум. 1922), так утверждает З.И.Левин и приводит следующий от-

зыв об Антуане египетского литератора Аббуда: «Хочешь получить Антуана – смешай вместе Ницше и Толстого, Ж.Сименона и Рёскина, Ренана и Сен-Пьера»². Можно, таким образом, представить, каким выглядел в уме Антуана социализм. Общими соображениями о социализме делился и первый арабский философ Нового времени Шибли Шмейл. В 1908 г. он писал, что «социализм есть необходимый результат совокупности определенных предпосылок. Социализм, как и само общество, подчинен естественным законам, которые направляют к нему»³. Это уже более определенная и несколько приближающаяся к привычному, расхожему представлению характеристика учения Маркса.

Среди первых социалистов в Египте был Саяме Муса (ум. 1958). Оставаясь всю жизнь сторонником Маркса, он все же не принял его революционной доктрины. И это очень характерно для большинства арабских марксистов. Многие передовые писатели, философы, общественные деятели причисляли себя к марксистам или симпатизировали этому учению, но всегда в их взглядах было и нечто, выделяющее или отделяющее их от сложившегося в XX в., скорее всего, в Советском Союзе, образа марксизма, низведенного к версии так называемого марксистско-ленинского учения, обобщенного в сталинском разделе учебника по истории партии. Марксизм у арабских интеллектуалов был сдвинут в сторону гуманизма, традиционной для ислама концепции справедливости, религиозной нравственности и допущения и даже включения ислама, вероучения как компонента сознания, культуры, в которой этот марксизм обитал. В ряде отношений он подобен той форме, которая под знаком социальной критики развивалась за партийными рамками коммунистического и рабочего движения в странах Европы. Особенно ясно это видно на теории «арабского социализма», разнообразные проявления которого простирались от околомарксистских или достаточно трафаретных (особенно в годы влияния официальной советской идеологии) выражений до глубоко продуманных в более позднее время. «Арабский социализм» получил широкое распространение во времена президентства Г.А.Насера. Вокруг идеологии насеризма объединились совершенно разные по своим философским взглядам мыслители. Они поддерживали социальные реформы, проводимые Насером, предлагали свое участие в них, но видение того, как должны идти эти преобразования, у

всех них было разное. Неопозитивист З.Н.Махмуд, например, считал необходимым «насаждение», воспитание строго научного аналитического сознания, экзистенциалисты, персоналисты и близкий к ним в этом Осман Амин (создатель учения «джуванийи») делали упор на освобождение личности, а марксист Амин аль-Алим критиковал их всех за поверхностность, бесплодность, непонимание необходимости глубоких классовых, социальных изменений на научной основе марксистской теории.

Марксистскую и отчасти околomarксистскую мысль в арабском мире второй половины XX в. наглядно представляет творчество двух видных публицистов – ливанца Жоржа Ханна и египтянина Махмуда Амина аль-Алима. Через их полемические статьи можно познакомиться не только с их позициями, но и с идейной атмосферой арабского общества тех лет.

Коммунисты Ливана, а также интеллигенция, группировавшаяся вокруг таких печатных органов, как газеты «Аль-Ахбар», «Ан-Нида», «Ас-Сакафа аль-ватания», журнал «Ат-Тарик», пропагандировали достижения науки, литературы, искусства, философии, знакомили народ с жизнью социалистических и других стран. По тем или иным мотивам эти общественные деятели не всегда являлись членами коммунистической партии, но стремление к освобождению страны вело их на путь, близкий тому, по которому шли коммунисты. К таким деятелям как раз и принадлежал уже покойный Жорж Ханна, член Всемирного Совета мира, председатель Общества дружбы Ливан–СССР. Некоторые его статьи были переведены на русский язык и изданы в виде сборника под названием «Шумиха в философии» (М., 1965) – эти статьи и стали основой характеристики позиции их автора.

Доктор Ханна, известный врач, крупный литератор и общественный деятель, всю жизнь был связан с народом, с его судьбой. В автобиографической книге «Перед закатом» (Бейрут, 1962) он писал: «Я прожил свое детство и юность в среде простых людей. В поте лица получал я свое образование... Моя профессия стала самой важной школой, в которой я обучался. В ней я узнавал, как живет мой мир, и, закончив ее, восстал против того, как живет этот мир»⁴. Эта связь с народом определила идейные позиции Ханна, его интерес к марксизму, притом марксизму в его ленинской интерпретации, то есть приобретшему черты левого радикализма.

Свой путь к марксизму Ханна рисует так: «Идея социализма увлекла меня прежде, чем я узнал, что она так называется. Увлекла потому, что она возвещает свободу, возвещает обездоленному приобретение его прав, угнетенному – справедливость, а бедному – выход из нищеты»⁵. «Я стал следить за социалистическими движениями за рубежом: у нас идеи социализма еще вчера находились под запретом. Я изучал социалистические идеи в том виде, в каком они были у первых, идеалистических пропагандистов – у Сен-Симона, Фурье, Оуэна, Прудона и др. Наконец, состоялось мое знакомство с научным социализмом, основанным на историческом материализме. И в этом социализме я нашел то, что отвечало моим устремлениям... Я следил за возможностью появления общества, идущего по пути, освещенному этой теорией. Когда такое общество возникло на бескрайних просторах России под руководством другого гения, Ленина, я увидел, что оно успешно претворяет теорию в практику. И тогда я воскликнул, как некогда Архимед: “Нашел!” Я нашел то, что определило мое идейно-теоретическое кредо»⁶.

Свои взгляды Ханна утверждал в полемике с противоположными идеями, как «отечественными», так и «заграничными»: оценке и критике их посвящены статьи, направленные против Мальтуса, Арнольда Тойнби, Ганса Кона. Прежде всего полемика велась вокруг социальных проблем – понимания сущности общества, закономерностей общественного развития и т.д.

Хана, противник консерватизма, выступал за необходимость коренных социальных преобразований в Ливане. Он не принимал философские теории, обосновывающие идею стабильности, и характеризовал их как антинаучные и субъективистские, ибо отрицать революцию, этот необходимый этап в развитии общества, – значит идти против науки и против самой действительности. «Жизнь – это борьба, – пишет он, – а отнюдь не стабильность, о которой говорят люди, ратующие за сохранение старого... Стабильность – это значит успокоить угнетенного, чтобы он не поднимал голоса, требуя прав»⁷. «Общественные взрывы являются такой же неотъемлемой стороной жизни, какой для Земли – вулканические взрывы»⁸. «В науке революцией является всякое открытие и изобретение, которое опрокидывает известные принципы. Всякий переворот, подобный перевороту, который вызвали христианство, ислам и лютеранство, – тоже революция»⁹. Понятия «революция», каким

оно предстает в ленинизме, «пролетарская революция», свержение власти с оружием в руках и т.д. растворяются в таких общих определениях. Правда, Ханна полагает, что жертвы во имя прогресса, свободы если не необходимы, то вполне допустимы.

Одним из буржуазных идеологов, отстаивающих идею стабильности, Ханна считал ливанца Шарля Малика. В речи, произнесенной в ООН, Ш.Малик (член кабинета министров Ливана) говорил: «Революция в какой-либо стране и война классов внутри какой-либо нации не меньшая дикость, нежели война между государствами, но даже бóльшая, ибо возвращение к миру после революции представляет бóльшую трудность, чем восстановление мира после войны»¹⁰. Возражая Малику, Ханна отмечает различие причин, вызывающих войны и революции. Что касается революций, то корни их он видит в стремлении освободиться от угнетения: «В политике и обществе революция – это радикальное движение за ликвидацию угнетения со стороны правителей, свержение тирании, смену правления и изменение устаревших основ»¹¹. В другом месте его марксистский взгляд рисует утопическую картину: «Я был и продолжаю оставаться убежденным, что когда распространится марксистский социализм, мир отдохнет от войн, от капризов личной, классовой и империалистической алчности, избавится от капитализма»¹².

Ханна отвергает учения тех, кто уповает только на совершенствование человека, на улучшение общественной морали. Они «мечтают о реформировании человека, реформе общества, политических, социальных и экономических систем, об улучшении жизни обездоленных народов, о помощи отсталым народам и т.д. и т.п., но мечтают они о таких реформах, которые ставят перед собой весьма робкие и скромные задачи и которые предполагается осуществить посредством увещаний, наставлений, убеждений и благотворительности»¹³. В своих статьях и выступлениях Ханна критикует трактовку сущности человека, нравственности, остающуюся в плоскости просветительства. Он делает упор на социальность человека, на то, что человек есть прежде всего существо коллективное и его нравственность вытекает из его общественной природы: «Нравственность не носит ни индивидуального, ни абстрактного характера. Общественная природа – причина, а нравственность – ее следствие»¹⁴. Ханна решительно возражает против

утверждения Ш.Малика о том, что «человек способен соединиться с абсолютным божественным могуществом мыслью своей, сердцем своим и своим духом, и именно связью с этим божественным могуществом и подчинением его воле измеряется ценность человека, определяется его величие»¹⁵.

Шарль Малик, в свою очередь, был сторонником философских воззрений Антуана Сааде, создателя синтетической, «материалистическо-спиритуалистической» философии. Ее «оригинальную» сущность Ш.Малик определял так: «Это метафизическая теория, утверждающая, что основой существования является соединение двух элементов – материи и духа»¹⁶. В статьях «Наука и природа божественности» (1932) и «Бог и математика» (1932) Малик стремится доказать бытие Бога, апеллируя к физике, математике, биологии. «Если мы, – пишет он, – не хотим вдаваться в исследования, имеющие целью решение вопроса о происхождении жизни, то это потому, что знаем: для разрешения этого вопроса наука выдвинет такие основания, которые безусловно выведут ученого за рамки объяснения бытия как с позиций чисто материалистической философии, так и с позиций философии чисто спиритуалистической, дабы подтвердить, что жизнь имеет материально-духовную природу, что она есть активное движение, проявляющее себя во все более и более высоких формах»¹⁷.

В противовес этому Ж.Ханна отстаивал марксистский, в его понимании, взгляд на человека. Согласно научной материалистической философии, поясняет он, человек – высшее существо, которое никто не создал и над которым никого нет. Не он создание божье, а сама «божественность» – продукт творчества человека. «Социализм, опирающийся на научно-материалистическую марксистскую теорию, изучает жизнь человека на основе чувственных данных, на научной основе и не оставляет места для неведомого, неосязаемого, находящегося за природой, за миром чувств, того, что называют “духовностью”»¹⁸. Подлинный гуманизм сконцентрирован, убежден он, именно в марксистской теории социализма. Точно так же и человеческие ценности представляют собой продукт человеческой деятельности. И если буржуазные философы видят в таком взгляде на человека повод, чтобы оплакивать место «духовности» в научно-материалистической теории, то Ж.Ханна усматривал в ней подлинно гуманистическую, научную философию.

Такое понимание ценностей позволяло Ханне сделать более широкий вывод: возрождение Ливана невозможно без коренного изменения положения народа, так как народы угнетенные, терпящие нужду и лишения, темные и униженные, «не создадут Родины, не построят нации, не прославят себя. Необходимы социально-экономические преобразования как основа преобразования, развития культуры, нравственности человека, и эти преобразования должен совершить сам народ». Нельзя уповать на вождей: «Освобождение – это не товар, который может монополизировать горстка людей»¹⁹.

С этих позиций подходит Ж.Ханна к освещению одной из центральных проблем современной философии – проблемы свободы. Он вновь выступает против понимания ее как абстракции, считает разглагольствование о такой свободе средством отвлечения от действительности, «метафизикой». Подлинная свобода базируется на экономических отношениях между людьми – так формулирует Ханна этот вопрос. И снова он приходит к тому же заключению: «У общества или государства, которое не освобождает человека от этого страха, свобода будет свободой идеальной, абстрактной, а не ценностной... Этот вид свободы не насытит голодного, не обогатит лишенного, не даст простор мыслям, и ею смогут воспользоваться только те, кто спекулирует на идеалистическом, абстрактном и метафизическом ее понимании»²⁰. Проблема свободы, таким образом, представляется, вполне в духе ленинского учения, не самостоятельной проблемой, а частной, связанной с общей проблемой социально-экономического преобразования ливанского общества, коренного изменения положения трудящихся.

Резюмировать социально-политические и философские взгляды Ж.Ханны можно в следующих положениях: 1) необходимо преобразовать ливанское общество, 2) это преобразование должно касаться в первую очередь социально-экономической системы, 3) капиталистическая система изживает себя, оказывается несостоятельной перед лицом будущего, 4) дальнейший прогресс человечества связан с социализмом, 5) только марксистская философия может служить идейным оружием последовательного преобразования общества, 6) немарксистская философия даже в национально-освободительном движении имеет ограниченный характер, а иногда играет явно реакционную роль, в силу чего необходимо ее критиковать.

Махмуд Амин аль-Алим – блестящий публицист, один из наиболее ярких философов-марксистов арабского мира во второй половине XX в. Свою позицию аль-Алим решительно обозначил в полемике, которая шла вокруг понимания «арабского социализма», политических, социальных и культурных программ, определяющих содержание марксистского учения. Он отвергал возможность «третьего пути» развития общества, промежуточного между капитализмом и социализмом. Попытки смешать их, предпринятые национал-социализмом, режимом Муссолини, адептами «народного капитализма» в Америке и пр., были, по мнению аль-Алима, направлены на то, чтобы под лозунгами социализма скрыть капиталистическую сущность эксплуатации трудящихся. Есть только «единственный социализм, к которому продвигается весь мир, различный в своих ситуациях, уровнях развития и национальностях. Все это определяет осуществление перехода к нему через использование различных средств, способов и методов, вытекающих в своей основе из природы каждого данного общества и каждой данной нации, соответствующих уровню их социального прогресса»²¹.

Эта марксистская догма настойчиво распространялась тогда советскими идеологами, и аль-Алим, как и многие другие, возможно, не видел того, что за фасадом навязываемого народам «социализма», игнорирующего требование соответствующего развития экономики и социальных отношений, могли скрываться феодальные и рабские формы эксплуатации (даже в стране – флагмане социализма), что дружественная помощь в установлении социалистических режимов прикрывала во многих случаях, если не всегда, прагматические геополитические цели, что вызывающий неприятие социал-демократизм решал социальные проблемы часто значительно эффективнее, чем это делалось в странах социалистического лагеря.

Понятно поэтому было и отношение аль-Алима к философам, не совпадавшим по своим взглядам с марксизмом. В них он видел мыслителей, не понимающих, какой должна быть философия, дающая правильные ориентиры развития общества, культуры.

В статье «В защиту философии» (1957) аль-Алим объясняет свое неприятие аналитической философии в лице египетского неопозитивиста З.Н.Махмуда. Он порицает ее за то, что она занята лишь «анализом высказываний науки», оставляя эти науки на ус-

мнение специалистов и не касаясь всеобщих принципов бытия. Справедливо отмечая ограниченность неопозитивизма одним срезом философской проблематики, аль-Алим отказывает З.Н.Махмуду вообще в праве претендовать на статус современного философа, обвиняя его «в окончательном разрушении всеобщих принципов и универсальных концепций», «в упразднении универсальной объективной реальности»²². Однако за пафосом этих обвинений просматривается определенная идейная тенденция марксиста. Для аль-Алима не столько важно кредо неопозитивизма – подвергать всякое научное высказывание логическому анализу (вряд ли против такого намерения можно возражать серьезно), сколько значим отказ этой философии от суждений о «метафизических» вещах, недоступных человеческому разуму, таких как начала бытия, существование Бога и т.п. Марксист как материалист и атеист не может допустить, чтобы эта сфера осталась незаполненной – он обязан категорически настаивать на том, что ее содержанием, ее сущностью является материя, исключаяющая присутствие божественного начала.

Можно понять неприятие аль-Алимом религиозной догматики, его борьбу за освобождение сознания людей от ее засилия. Он один из самых энергичных адептов науки и ее особой роли в развитии освободившихся стран. Им написано множество статей в защиту науки: «Кибернетика» (1953), «Научное мышление у арабов» (1956), «В защиту науки» (1957), «Наука и свобода» (1965), «Арабские левые и научная теория» (1965) и др. Но его оценка логического позитивизма в контексте современной науки оказалась не менее односторонней, чем позиция клерикалов, и более односторонней, чем честный ответ неопозитивизма: оставить вопрос о религии открытым или вынести его решение за скобки и определять отношения науки и религии иными способами – способами толерантности. К тому же, помимо аналитической философии на другом полюсе современной мысли свое видение этих проблем предлагала экзистенциальная философия.

С конца 1960-х гг. марксизм в арабских странах (особенно под влиянием европейских марксистов) начинает трансформироваться, приобретает все более неортодоксальный вид. Да и в предыдущие годы принятие концепции о многих формах «национального социализма», об арабском социализме, предполагающем наличие ислама, вряд ли позволяет говорить о «чистом» марксизме. А в 1970 г. исто-

рик философии, приверженец марксизма Х.Мрувве уже уверенно рассматривает ислам, вернее рационалистические, нетрадиционалистские течения внутри ислама, в качестве части наследия, которая играла в истории и может играть в настоящее время положительную роль. И все же историко-философские работы Мрувве вполне традиционны для диалектико-материалистической трактовки развития философской мысли как конфронтации материализма с идеализмом.

Одну из точек зрения арабского марксизма на религию представляет профессор Ливанского университета Сухейль Фарах, выпускник Московского университета им. Ломоносова. Он принадлежит к числу тех, кто пытался и пытается философски обосновать свое понимание роли и места религии в современном арабском обществе, отстаивая необходимость секуляризации.

Эта проблема особенно остро воспринимается в Ливане, стране, население которой исповедует разные религии, стране многоконфессиональной и потому переживающей периодически возникающие на этой почве конфликты и кровавые столкновения.

В 1996 г. в Бейруте вышла в свет книга Фараха «Современная секуляризация». Ее автор пытается разрешить антиномии, образовавшиеся как бы клише, вокруг которых идут споры политиков, историков, социологов, философов. Как соотносятся вера и разум? Насколько совпадают понятия «араб» и «мусульманин», с одной стороны, и «западный человек» и «христианин» – с другой? Правомерно ли отождествлять Запад со злом, а Восток с добром, материализм с прогрессом, а идеализм с защитой косности, с реакционностью? Покоится ли светское начало на принципе атеизма и является ли вера антиподом светского начала?

Понимание того, что при решении метафизических проблем возможности разума ограничены, что он не в состоянии категорически ответить на вопрос о характере предельных оснований бытия, – все это не позволяет и категорической защиты одной позиции: позиции религии или атеизма. Два равно достоверные, равно достойные способа объяснения мира и отношения к нему требуют принятия концепции разделения сфер науки и религии, разума и веры, светских институтов и религиозных. Жесткое конфессиональное сознание является сознанием, закрытым в себе и препятствующим нормализации общественной жизни, порождающим насильственные действия одних против других.

В качестве жестко «конфессиональной» идеологии автор рассматривает не только религию, но и некоторые светские формы идеологии, такие как воинствующий атеизм, направленный на тоталитарное подчинение сознания системе идейных догм.

С.Фарах рассматривает параллельно два опыта секуляризации: состоявшийся – на христианском Западе и частично состоявшийся (Турция) – на мусульманском Востоке, а также опыт Левантийского Востока. О неучастии православия в политических делах, не относящихся к компетенции церкви, неоднократно высказывался восточно-христианский мыслитель митрополит Жорж Ходр²³. Однако, как пишет Фарах, есть среди православных священников и те, кто привязан к устаревшим типам мышления и настаивает на вмешательстве духовной власти в мирские дела, например, при назначении министров, высших чиновников.

Казалось бы, вопрос о секуляристских тенденциях в исламе – намного сложнее. Тем не менее автор книги настаивает на том, что в истории исламской цивилизации есть свидетельства наличия в ней светского рационализма, развития мысли в двух направлениях – религиозно-духовном и мирском. Даже в самом Коране, считает Фарах, есть ряд принципов и установлений, совпадающих с принципами, на которых строится светское государство: осуждение засилия религиозных вождей, призыв не только к признанию права монотеистических религий на самостоятельность, но и к сосуществованию между ними. Ислам не проводит принципиального различия между пророческими религиями, он утверждает принцип коллегиальности, не мешает смешанным бракам. Все это напоминает светское государственное устройство. Несмотря на всевластие религиозного сознания в исламе, ни коранический текст, ни законы не препятствовали развитию естественных наук и философской мысли.

В XX в. широкое исламистское движение противостояло попыткам реформирования ислама и обретения мыслью светского характера. Но несмотря на существенное место в арабском менталитете религиозной символики, светское сознание, хотя и в ограниченном и неадекватном виде, входит в повседневную жизнь и мышление людей – такими видит перспективы решения конфессионального вопроса С.Фарах.

Опубликованную на русском языке книгу «Христианство и ислам. Опыт секуляризации» С.Фарах завершает следующим замечанием: «Наша культура живет сегодня в атмосфере глубоких заблуждений, прикрывающихся религиозной фразой, сводя нравственность к ограниченному набору неоспоримых и неприкасаемых ценностей... Критический научный разум не может подчиняться мыслящим традиционалистски богословам и теологам. Его цель – устранить ошибочные теоретические постулаты, которые не только мешают нам научно управлять делами мира, но и наносят вред религиозному преданию»²⁴.

В России вышла еще одна книга С.Фараха – «Русское и арабское православие» (Н.Новгород, 1999). В ней автор затрагивает важную, на мой взгляд, тему, она касается творчества арабских философов, по тем или иным причинам оставивших свою родину, но продолжающих жить ее интересами.

Философы, живущие в арабских странах, иногда с недоверием воспринимают то, что пишут их зарубежные соплеменники. С такими упреками можно отчасти и согласиться. Действительно, не включенный во все сложности текущей жизни эмигрант не чувствует так близко и остро трудности, с которыми постоянно имеет дело человек, живущий на родине. Эмигрант как бы отстранен от них, но, возможно, именно поэтому он в состоянии оценивать их более беспристрастно, объективно. И если этот «иностранец» не отторг себя полностью от своего отечества, если ему не чужды его интересы, если он хочет помочь ему, он может дополнять и корректировать то, что продуцируется в философии на его родине. Даже при понятном холодке, с которым, например, воспринимаются в арабских странах работы и идеи «офранцузившегося» М.Аркуна, он высказывает мысли, во многом сходные с мыслями его тунисского коллеги аль-Джабири. Это признают и их комментаторы.

К тому же стоит посмотреть на судьбу творчества арабских философов-эмигрантов несколько шире. Если арабский мир не хочет замыкаться на себе и в себе, он должен признать несомненную миссионерскую заслугу эмигрантов. Так было и в прошлом, в XIX – начале XX вв., когда некоторые из приехавших в Россию арабов обрели в ней вторую родину. Свою судьбу связал с Россией законодатель классического арабского языка Мухаммад Айяд ат-Тантави, который принял в 1840 г. приглашение на службу в учебном отде-

лении Министерства иностранных дел в Петербурге, а позже занял должность ординарного профессора в Санкт-Петербургском университете. Он, как пишет А.Е.Крымский, стал «полезным источником всяких сведений... для своих петербургских коллег-востоковедов... все обращались к нему в случае необходимости, и даже глава тогдашних российских ориенталистов, всемирно прославивший российскую арабистику акад. Х.Френ (1782–1851) охотно прибегал к содействию шейха»²⁵.

Можно предположить, что ливанский писатель Михаил Нуайме, учившийся в Полтавской духовной семинарии, не только сам получил знания о России, но и знакомил россиян с культурой своего народа. Научную карьеру ориенталистов сделали в Петербурге Н.Сейфи, А.Хашшаб, а П.Жузе стал профессором Казанской духовной академии. В 1859 г. Салим Науфал занял в Петербурге кафедру мусульманского права и языка в учебном отделении Министерства иностранных дел. Джурджи Муркус стал в 1872 г. профессором арабской словесности в Лазаревском институте восточных языков. Здесь же с 1872 г. преподавал практику арабского языка сириец М.О.Аттаи.

Эти ученые арабы способствовали становлению петербургской, московской и казанской школ арабистов, развитию российского востоковедения.

Не менее важна роль и теперешних арабов-философов, которые в 1960–1980-х гг. учились в Советском Союзе, защищали здесь кандидатские, а позже и докторские диссертации, внося тем самым вклад в российскую арабистику, помогая и своим коллегам-россиянам глубже, адекватнее понять культуру, философию Арабского Востока.

Профессор Амманского университета в Иордании, много лет возглавлявший отделение философии на факультете искусств и Арабское философское общество, Ахмад Мади в 1970 г. в Московском университете (МГУ) защитил кандидатскую диссертацию по философии. В середине 1960-х гг. появились первые статьи российских авторов (А.В.Сагадеева, Л.И.Филиппова, Е.А.Фроловой), в которых давался анализ некоторых направлений современной арабской философии. Диссертация же А.Мади представила достаточно широкую картину основных философских течений в арабском мире, таких как персонализм, экзистенциализм,

неопозитивизм, философия «джуванийи», марксизм. Особенно внимательно были рассмотрены экзистенциалистское учение Бадави и логический позитивизм в лице З.Н.Махмуда. А.Мади не просто раскрыл содержание каждого из них, но и показал роль, которую они играли в 1950–1960-х гг. в интеллектуальной жизни Египта и других арабских стран.

Как историка философии Мади интересовали и интересуют мыслители, способствовавшие развитию и распространению рационализма и материализма. Одним из таких мыслителей он видит Ибн Бадджу. Этот философ рассматривается как один из наиболее ярких арабских перипатетиков, которого, по мнению М.Фахри, превзошел только Ибн Рушд. В примечаниях к переведенной на русский язык статье «Ибн Бадджа и современное советское востоковедение» (Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990) Мади останавливается на обсуждаемой уже многие годы проблеме различия философии Магриба и Машрика – на выдвинутой М. аль-Джабири концепции «эпистемологического разрыва». Но центром внимания автора этой своеобразно построенной статьи, состоящей из арабского и русского вариантов, является сам Ибн Бадджа.

В арабском ее оригинале статья посвящена подробному описанию исследований философии Ибн Бадджи советскими специалистами, в оценках которых она предстает как рационалистическая, гуманистическая, выражающая материалистическую тенденцию. Мади старается познакомить арабских ученых с трудами ученых советских, в которых затрагивается творчество Ибн Бадджи, – это работы С.Н.Григоряна (наиболее развернутое изложение), В.В.Соколова и А.В.Сагадеева. Мади отмечает даже упоминания об Ибн Баддже в первом томе «Истории философии» (М., 1940), в книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии» (М.–Л., 1946) и в небольшой книжке И. Фильштинского «Арабская литература в средние века» (М., 1978). В то же время, замечает Мади (правда, это замечание относится еще к 1980-м и предыдущим годам), такие популярные советские издания, как «Философский словарь», «Краткий научно-атеистический словарь» и др., оставляют этого философа без внимания; специальной же, всеобъемлющей работы о нем нет вообще. Советские историки философии выделяют в творчестве Ибн Бадджи его перипатети-

ческую направленность, атеизм и рационализм, и эти оценки, как правило, совпадают с характеристиками, даваемыми ему и западными, и арабскими исследователями.

В русском переводе статья Мади сопровождается примечаниями, которые, несомненно, интересны для российских историков философии, так как в них дается подробнейшее описание исследований, характеристик, сделанных зарубежными учеными по той или иной проблеме, затрагиваемой в связи с обсуждением наследия Ибн Бадджи, – это и вопрос о его перипатетизме, и вопрос, касающийся обвинений его в ереси, и проблема его связи с машрикской школой, с аль-Фараби, Ибн Синой и др.

Оставаясь верным рационалистическим и материалистическим ориентированным направлениям в философии, Мади большое место в своих исследованиях отвел освещению творчества Шибли Шмейля, одного из зачинателей современной арабской философской мысли.

В 1978 г. на международной конференции в Дамаске он выступил с докладом «Основные черты материалистической философии Ш.Шмейля». В нем Мади прежде всего обратил внимание на отсутствие обстоятельного изучения этого философа, представляющего собой «первого социалиста, первого дарвиниста, первого исторического материалиста и первый научный разум в новую арабскую эпоху», а также «первого в новом арабском мире агитатора за полную светскость».

В 1981 г. в Бейруте в журнале «Аль-Фикр аль-араби аль-муасир» (№ 16) была опубликована статья А.Мади «Теория познания у Шибли Шмейля». В ней в рамках теории познания рассматриваются такие проблемы, как истина и заблуждение. Эта проблема была для Шмейля одной из важнейших, поскольку она непосредственно касалась темы невежества, предрассудков, которые он считал злейшим пороком сознания массы людей. Эта тема находит продолжение в статье «Зачинатель науки и научного мышления на Арабском Востоке»²⁶. В ней автор обращается к истории и роли науки на Западе и Востоке, но главным образом к вопросу о том, какое значение имели здесь науки естественные.

Аспирантуру философского факультета МГУ закончил и Тауфик Камель Ибрагим (арабский псевдоним – Т.Саллум), защитив в 1978 г. диссертацию «Атомистика калама и ее место в

средневековой арабо-мусульманской философии». Развитие эта тема получила в его докторской диссертации «Философия калама» (М., 1984). Через эти работы Т.Ибрагим вошел в российскую науку как один из ведущих философов.

Т.Ибрагим принадлежит к поколению арабских марксистов, творчество которых началось в 1980-е гг. и которые расстались с установками догматического марксизма, сохранив продуктивные, аналитические его потенции. Важнейшей из них и сегодня нельзя не признать установку на то, чтобы исходить в трактовке общества и культуры не из идей, т.е. не из идеологии, а из действительности.

Палестинский марксист Фейсал Даррадж в статье «Марксизм между наукой и теологией. Заметки по поводу догматизма»²⁷ утверждал, что марксизм покончил с той философией, источником которой являлась ее собственная история. Единственным источником философии становится объективная действительность, требующая изменения. Эпистема является ложью, все – от действительности. Маркс, считает Даррадж, после «Тезисов о Фейербахе» отказался от традиционных философских категорий, таких как отчуждение, религиозное сознание, универсальный человек, сущность человека, и перешел к проблемам политики и действию механизма капиталистического общества. Но такое леворадикальное понимание и использование учения Маркса превращает его в ту же идеологию, только имеющую сугубо прагматическую нацеленность, в попытку перевести решение всех сложнейших вопросов, касающихся мировоззрения, общественного сознания, нравственности, наследия, в плоскость экономической и политической «материи». Безусловно, выводы из политико-экономической теории Маркса, связанные с пониманием генезиса капитализма, важны для правильного видения сегодняшней реальности развивающихся стран. Интерес к марксизму и опыту воплощения его в виде построения социализма в России вызван и тем, что значительная часть населения этих стран, их беднейшая часть, предпочитает обществу потребления общество равенства в распределении благ, справедливости, понимаемой в таком смысле. На какой путь развития вступает страна, зависит от выбора ее народа. Но все эти значимые политико-экономические аспекты марксизма не устраняют наличия и других аспектов социальной и культурной жизни, положения личности, и дело ис-

следователей, политиков и идеологов определять, какие аспекты в конкретных условиях развития той или иной страны, того или иного общества должны считаться приоритетными.

Когда я отмечаю характерную черту современных арабских марксистов, – да, кстати, и не только их, но и многих других философов, называющих себя «арабскими левыми», – которая состоит в отказе от тем, далеких от сегодняшней арабской реальности, от «игры в философский бисер», я не могу назвать это вообще разрывом с философией. Это разрыв с так называемой академической, школьной философией и стремление обратить ее критический потенциал на обсуждение, анализ действительности. Отсюда кажущаяся идеологичность современных арабских марксистов, но эта идеологичность заключается в их устремленности к целям, определяемым заботой о будущем мира, в котором они живут.

Т.Ибрагим принадлежит к поколению арабских марксистов, в меньшей степени или вовсе не связанному с идеологией революционного ленинизма. Крах иллюзий относительно возможности быстрых экономических и социальных изменений, понимание сомнительности, бесперспективности в современных условиях преобразования общества через вооруженные восстания масс переместили внимание на иные пути этого преобразования – на радикальное реформирование имеющихся институтов, унаследованной культуры. Предметом интереса философов-марксистов стали не столько прямые социально-политические вопросы, сколько проблемы сознания и культуры, поиска путей, ведущих к возрождению, оживлению одних традиций и изживанию других.

Главная среди этих традиций – религия, и она требует ответа на вопросы: какова ее роль в современном обществе, а если речь идет об исламе, то нужно уточнить, что он собой представляет в наше время, какой сейчас видится его история и каким он входит в будущее? Как соотносится культура исламского Востока с культурой христианской, культурой Запада? В каких точках они соприкасаются, а в каких отторгают друг друга? Отсюда возникает внимание к истории религии, культуры, философии.

В 1970-е гг. публикуются труды Х.Мрувве, М.Вахбы, Т.Тизини, посвященные данным проблемам. Свое место в этом ряду занимает и Т.Саллум (Т.Ибрагим). Область интересов

Т.Саллюма достаточно обширна. Это и собственно историко-философские темы, и темы, связанные с обсуждением возможностей реформирования ислама.

Одним из важнейших направлений в творчестве Т.Ибрагима представляется обсуждение вопросов, относящихся к философским аспектам марксизма. То, как некоторые марксисты оперируют понятиями, положениями этого учения, каким образом строят на них историко-философский анализ, вызывает у Ибрагима сомнение в соответствии их выводов реальному содержанию и процессу развития философской мысли.

Вышедшая в 1988 г. в Бейруте книга Т.Саллюма «Марксистское освещение арабского культурного наследия» излагает взгляд на данную тему исследователя, получившего добротное марксистское образование благодаря учебе в аспирантуре философского факультета Московского Государственного Университета и в докторантуре Института философии Академии наук. Такая подготовка дает ему возможность найти внутри общей теории марксизма свой подход к решению философских вопросов. Редактор упомянутой книги Мухаммад Дакруб в предисловии к ней так обрисовал автора книги: «Молодой исследователь д-р Тауфик Саллюм вошел в область исследований наследия агрессивно – критикуя, полемизируя, споря». Действительно, он полемизирует с радикальными арабскими секуляристами, такими как С. аль-Азм, Х. аль-Аляви, которые в своем анализе руководствуются марксистским, как им представляется, методом. Но понимание ими этого метода вызывает у Т.Саллюма возражения. Он выдвигает другую интерпретацию историко-философского материала, исходя из своего видения сути марксистской методологии.

Тематике, связанной с марксизмом, посвящены и некоторые другие работы Саллюма: «О философско-экономических рукописях 1844 года К.Маркса» (1982), «О “Диалектике природы” Ф.Энгельса» (1986), а также ряд статей, опубликованных в журналах «Ат-Тарик», «Ан-Нахдж» и др. Часть этих статей переиздана в сборнике «Марксизм и арабо-мусульманское наследие» (1981).

Глубокое, а не поверхностное знание марксистского учения позволяет Саллюму аргументированно критиковать вулгарный социологизм в оценке философских и теологических учений. Доказывать, что онтологические и гносеологические идеи сами

по себе нейтральны в социально-политическом отношении, хотя и могут использоваться в идеологических целях – например, концепция предопределения. С ее помощью Омейяды узаконивали произвол, ее же брала на вооружение и оппозиция.

Критику со стороны Саллюма вызывают и утверждения о реакционности феодализма вообще и, соответственно, неприемлемости связанной с ним идеологии, а таковой, по мнению некоторых считающих себя марксистами философов, являются идеализм и религия. И наоборот, всякое подобие материализма считается ими прогрессивным. «Феодальная идеология, – пишет Т.Тизини, – была господствующей тогда на уровне широкой общественной жизни. Эта ментальность отличалась косностью, догматизмом, метафизичностью, враждебностью по отношению к знанию и разуму... А также стремлением ко всякого рода подчинению, духовному и социальному... для освящения и упрочения примитивных и бесчеловечных социальных отношений»²⁸. В результате такого подхода к истории она, считает Саллюм, лишается своей историчности. Игнорирование научного требования оценивать явление в его историческом контексте, превращает историю во вместилище разрозненных фактов, используемых на потребу идеологии. Сходным образом, считает Саллюм, рассуждает и Х.Мрувве, который рисует науку ашаритского калама как идеалистическую, приверженную букве и выражающую тем самым господствующую идеологию, идеологию авторитарической феодальной системы²⁹. Эту идеологию Мрувве противопоставляет фальсафе, выражающей умственное настроение общественных слоев, которые противодействовали правящей центральной власти. В качестве такой силы Тизини и Мрувве рассматривают, например, движение карматов как безусловно, по их мнению, революционное и прогрессивное. Конкретно-исторический анализ выявляет, что распространявшиеся в прошлом и находящиеся сейчас общинные, уравнивательные, квазисоциалистические учения и движения эпох становления феодализма и капитализма правильнее рассматривать в качестве ретроградных, чем в качестве прогрессивных³⁰.

В классической арабо-мусульманской мысли основная линия конфронтации проходила, считает Саллюм, между рационализмом и фидеизмом, а не между ашаризмом и мутазилизмом или каламом и фальсафой, которым одинаково противостояли традиционалисты-ханбалиты.

Философское творчество Т.Саллюма многогранно по тематике – это видно по книгам и статьям, опубликованным не только на арабском, но и на английском и русском языках. Стоит особо отметить именно данную сторону этого творчества, которое принадлежит как арабскому миру, так и культуре России, где Саллюм – Т.Ибрагим – прожил большую часть жизни.

В 1992 г. в Бейруте вышел подготовленный Т.Саллюмом «Русско-арабский толковый словарь по общественным наукам», а в 2000 и 2002 гг. в Бейруте и Алжире – книга «Арабо-исламская философия». Издательство «Прогресс» (Москва) в 1990 г. издало подготовленную им в соавторстве с А.В.Сагадеевым на английском языке книгу «Classical Islamic philosophy», а в 2002 г. в Вашингтоне была опубликована работа Т.Ибрагима «Values in Islamic culture and the experience of history».

В первых своих крупных работах, написанных на русском языке, – «Атомистика калама и ее место в средневековой арабомусульманской философии» и «Философия калама», – особенно в последней (см. также «Classical Islamic Philosophy»), Т.Ибрагим выступил с критикой стереотипного представления об атомистическом окказионализме мутакаллимов. Это учение, считает Ибрагим, нередко служит обоснованием культурологических концепций об «атомарном», «дискретном» характере мышления носителей арабомусульманской культуры. Ибрагим доказывает: 1) атомизм разделяли далеко не все мутакаллимы, не говоря уже о богословах вообще; 2) атомистическая проблематика в сущности ограничивалась рамками натурфилософии и не имела внутренней связи с теологией; 3) атомизм в каламе представлял собой разновидность финитизма, в котором дискретность фактически отсутствует, так как отсутствует и пустота между атомами. Что касается вклада мутакаллимов-атомистов в историю атомистики, то он состоял в том, что они продолжили древнегреческую атомистическую традицию, обогатив ее рядом новых идей, и способствовали ее возрождению в Западной Европе.

В статьях, вошедших в книги «Ислам. Энциклопедический словарь» (М., 1991), «Очерки по истории мировой культуры» (М., 1997), «Новая философская энциклопедия» (М., 2000) и др., Т.Ибрагим излагает свое понимание важных историко-философских вопросов.

Так, он настаивает, в отличие от некоторых исследователей (и российских, и арабских), на пантеистическом характере логически последовательных философских систем, придерживающихся монотеистической традиции и отождествляющих Бога с мировой целостностью. Это демонстрируется на примере разных школ в арабо-мусульманской философии – в суфизме, фальсафе и каламе. Пантеизм, замечает Ибрагим, не противостоит идее трансцендентализма, а предполагает неперемное сочетание с ней – Бог одновременно и имманентен миру, и трансцендентен ему. «Идея имманентности божества миру является характеристикой примитивного, мифологического мышления и примитивных форм религиозного сознания, которое, в частности, выражается в культе природных явлений и творений, идолатрии и т.д. В своих более развитых формах, особенно в религиях откровения, монотеистических вероучениях, ориентированных преимущественно на сознание широких масс, которым присущ примитивно-наивный натурализм, она (идея имманентности божества. – Е.Ф.) не может сама освободиться от такого пантеизма»³¹. В исламе противостоящие друг другу идеи имманентизма и трансцендентализма существуют рядом одна с другой. Трансцендентализм часто интерпретируется в понятиях пространства, когда Бог изображается как существо, обитающее на небесах. Даже в суннизме наивный имманентизм сосуществует с теистическим трансцендентализмом. «В философском пантеизме, в котором Бог символизирует сущность мира, он не только имманентен миру, но и трансцендентен ему, или более точно, он не имманентен, но также и не трансцендентен миру. Но трансцендентализм здесь фундаментально отличен от такового в теизме. Он является трансцендентализмом целого по отношению к своим частям и качествам, или миром, содержащим в своем единстве и своей целостности мир как множественность... как совокупность случайностей, единичных вещей»³². Обратной стороной пантеизма является акосмизм, т.е. отрицание онтологической реальности единичного как такового, ибо часть существует и мыслится только в целом. Аргументации такого понимания концепций арабо-мусульманских философов прошлого посвящен раздел книги «Classical Islamic Philosophy»³³, а также статья «Вуджудизм как пантеизм»³⁴.

В противовес бытующему мнению об ашаризме как ортодоксальной реакции на мутазилизм Т.Ибрагим отстаивает тезис о рационалистической ориентации ашаризма, о сохранении им верности мутазилитскому рационализму в менее благоприятных идеологических условиях. Критики ашаризма и других учений прошлого нередко смотрят на них с высоты современного знания, игнорируют реальные обстоятельства, в которых существовала и развивалась мысль. Но то, что сейчас кажется ограниченностью или даже отсталостью этой мысли, в те времена, возможно, было правильным решением, позволяющим сохранить достижения предшественников. Что-то в этих решениях сейчас может не удовлетворять, и все же прошлое заслуживает объективной оценки.

Ашариты часто демонстративно противопоставляли себя мутазилитам, вступали в компромисс с оппонентами мутазилизма, особенно с ханбалитами. Но фактически они продолжали рационалистическую линию мутазилизма. Поэтому нет жесткого разграничения между двумя школами калама, что видно, в частности, в следующем: сам Ашари вышел из среды мутазилитов, а знаменитый мутазилит Абд аль-Джаббар первоначально был связан с ашаритами. Оппоненты калама в лице более консервативных теологов видели в ашаризме продолжение мутазилизма, а некоторые ересиографы даже считали ашаритов членами одной из мутазилитских групп. Враждебное отношение к рационализму мутазилитов догматики-традиционалисты распространяли и на ашаритский калам³⁵. Ибрагим обращает внимание на то, что ашариты в культуре классического ислама легализовали философский дискурс, способствовали поиску возможностей обосновать через откровение значимость рационального метода (см. введение и комментарии к переводу трактата, а также сам трактат аль-Ашари «Одобрение занятия каламом»³⁶).

Философская мысль в классическом исламе являет собой совокупность учений, включающих и предельно рационалистический подход к объяснению проблем бытия, человеческого существования, и обоснование правомочности, а в каких-то сферах необходимости, единственной правильности объяснения их через мистическое видение, через непосредственное усмотрение их сущности. Соотношение веры и разума, религиозного и научного знания со-

ставляли в прошлом и образуют сейчас один из центральных предметов философского размышления о путях развития как наук, так и религии.

Мне представляется, что все исследования Т.Ибрагима направлены на осмысление роли, которую играла и играет религия ислама в арабском мире. Его устремления определяются желанием показать, что эта религия не должна рассматриваться как абсолютно цельная, что она изначально содержала в себе потенции разнообразия ее толкований, что и выразилось в существовании разных школ, учений, течений. Особенно интересуют Ибрагима религиозно-реформаторское направление. Его привлекает заложенная в Коране и отчасти разработанная мутазилистами и фалясифа идея о двух видах божественного откровения: общем (в котором творения выступают как знамения, аяты) и частном (представленном Писанием). В учении мутазилитов он обращает внимание на концепцию разума как разновидности откровения и старается объяснить, каким образом такой взгляд на разум снимает дихотомию рационального (философского, секулярного) и ревелативного (религиозного, сакрального), а также обосновать конфессиональный плюрализм.

В последние годы внимание Ибрагима обращено на Писание и пророческую деятельность Мухаммада. Он настаивает на том, что роль Пророка в качестве политического лидера слишком гипертрофирована, что Мухаммад был прежде всего именно пророком и лишь в силу обстоятельств (акцидентально, как выражается Ибрагим) брал на себя светские, политические функции. Неправомерна ссылка защитников идеи теократии на так называемую «Хартию» («Мединскую конституцию»), которая якобы узаконила положение Пророка как главы новой общины-государства. Такая Хартия, отмечает Ибрагим, не упоминается ни в одном из канонических сборников хадисов. Различение религиозной и светской сфер (*дин* и *дунья*) и, следовательно, возможность разделения духовной и светской властей отразились в изречении Мухаммада: «Вы лучше посвящены в дела земные». Теократия, делает вывод Ибрагим, не является политическим императивом ни Корана, ни сунны.

В 1996 г. вышла книга «Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса», подготовленная Ибрагимом в соавторстве с Н.Е.Ефремовой. Она представляет собой сведение в еди-

ное целое данных в переводе Ибрагима коранических рассказов о посланниках Бога. В комментариях к ней предлагаются также и разъяснения того или иного сюжета Писания, опирающиеся на авторитетные его толкования, которые в свою очередь, по традиции иснада, восходят к высказываниям Мухаммада и преданиям его сподвижников и ближайших последователей. Жизнеописания пророков позволяют читателю обратиться к содержанию, сути миссии более тридцати посланников, начиная с Адама. Изложение рассказов сопровождается выявлением через разные толкования важных для последующего развития теологии вопросов, таких как связь души (духа) человека с Божественным духом, связь души с телом, взгляд на человека как венец творения, наместника Бога и на вытекающие из этого проблемы знания, нравственности, правильного, праведного поведения, ответственности и т.д.

Темы, исследуемые Ибрагимом, актуальны и для арабского мира, и для многочисленных мусульман России, для мусульманских духовных деятелей, да и вообще российской интеллигенции (в том числе и философской), желающей понять содержание исламской культуры, оценить происходящие в ней процессы, увидеть ее место в мировой культуре.

Наконец, в своей последней книге «На пути к коранической толерантности» (Нижний Новгород, 2007) Ибрагим аргументированно показывает несостоятельность ряда распространенных в обществе стереотипов, искаженно представляющих суть ислама, и настаивает на гуманном и либеральном духе коранических заповедей, на содержащейся в них идее толерантности, признания многообразия верований, предначертанных божественной волей. «Нет принуждения в религии», – таков принцип веротерпимости, провозглашенной в Коране (2:256). Само понятие «ислам», как поясняет Ибрагим, имеет в Коране более широкий смысл и выражает идею преданности Богу, естественную веру, изначально заложенную во всех людях (см. Коран, 30:30), и потому все богооткровенные религии по сути дела являются исламом, а все люди от рождения являются мусульманами, т.е. истинно верующими. Только позже этим понятием стали обозначать религию, объединившую в «умме» сторонников Мухаммада и как бы отделившую их от представителей других верований.

Последовательно излагая и развивая такое видение ислама, исходящее из анализа Священного текста, Т.Ибрагим (Т.Саллум) подводит к идее о необходимости и возможности (здесь можно вспомнить творчество и деятельность аль-Газали, аль-Афгани, М.Абдо, М.Икбала) реформирования сегодняшнего «испорченного» политическими, идеологическими наслоениями ислама через обращение к его истоку – к тексту Корана.

Представленное в статье творчество некоторых арабских марксистов показывает путь, который прошло это учение в странах Арабского Востока в XX в., и тенденции его развития, наметившиеся в начале века XXI.

Примечания

- 1 *Левин З.И.* Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972. С. 230.
- 2 Там же. С. 235.
- 3 Там же. С. 237.
- 4 *Ханна Ж.* Перед закатом. Бейрут, 1962. С. 478.
- 5 Там же. С. 463.
- 6 Там же. С. 484.
- 7 *Ханна Ж.* Шумиха в философии /Пер. с араб. М., 1965. С. 72.
- 8 Там же. С. 31.
- 9 Там же. С. 32.
- 10 Там же. С. 46.
- 11 *Ханна Ж.* Перед закатом. С. 490. См. также: *Ханна Ж.* Шумиха в философии. С. 32.
- 12 Там же. С. 489.
- 13 Там же. С. 28.
- 14 Там же. С. 14.
- 15 Там же. С. 17.
- 16 Там же. С. 44.
- 17 Цит. по: *Ханна Ж.* Шумиха в философии. С. 33.
- 18 *Ханна Ж.* Перед закатом. С. 488.
- 19 *Ханна Ж.* Шумиха в философии. С. 71.
- 20 Там же. С. 57–58.
- 21 *аль-Алим М.А.* Идеиные бои /Пер. с араб. М., 1974. С. 202.
- 22 Там же. С. 33.
- 23 *Ходр Ж.* Обладает ли церковь властью? // «Ан-Нахар». 12.11.1988.
- 24 *Фарах С.* Христианство и ислам. Опыт секуляризации. Нижний Новгород, 1999. С. 152.
- 25 *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. М., 1971. С. 175.

-
- ²⁶ «Шуун араби». ТуниС. 1982.
- ²⁷ «Ан-Нахдж». 1988. № 23–24.
- ²⁸ *Тизини Т.* Проект нового видения арабской мысли от «века джахилийи» до современной стадии. Дамаск, 1981. С. 356.
- ²⁹ *Мрувве Х.* Материалистические тенденции в арабо-исламской философии. Ч. 1. Бейрут, 1971. С. 875–892.
- ³⁰ *Саллюм Т.* Марксистское освещение арабского культурного наследия. Бейрут, 1988. С. 166–169.
- ³¹ *Ibrahim T., Sahadeev A.* Classical Islamic Philosophy. М., 1990. P. 66.
- ³² Ibid. P. 67.
- ³³ Ibid. P. 309–321.
- ³⁴ Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1988. С. 82–114.
- ³⁵ *Ibrahim T., Sahadeev A.* Op. cit. P. 27. См. также статьи «Ашари» и «калам» в «Новой философской энциклопедии».
- ³⁶ Средневековая арабская философия. С. 367–378.

М.В. Рубец

Влияние китайского языка на мышление и культуру его носителей*

О взаимосвязи языка с мышлением и культурой написано немало. Действительно, мышление народа, бытовые и географические особенности, культурные и исторические реалии, несомненно, отражаются в его менталитете и языке¹. Однако представляется не менее очевидным и то, что существует и обратное влияние языка на быт, мышление и культуру народа, на нем говорящего. Поэтому, на мой взгляд, весьма интересным является вопрос о влиянии языка как одного из факторов окружающего мира на формирование традиций и обычаев, культурных явлений и даже мышления народа. Кроме привычных для нас алфавитных языков существуют также естественные языки, опирающиеся на визуальное восприятие. Это, например, язык глухонемых. Сюда же можно отнести языки, использующие иероглифическую письменность (такие как древнеегипетский, китайский, японский и пр.). В чем особенность мышления носителей иероглифической культуры вообще и чем оно отличается от мышления людей, использующих алфавитную письменность? Рассматривая эти вопросы, я буду опираться на исследования мозга и способов обработки информации его правым и левым полушариями.

* Работа выполнена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект НШ-4128.2008.6.

Исследования связи речевых способностей с межполушарной асимметрией начались с 1861 г. с работ П.Брока и К.Вернике. Их открытия положили начало клиническому изучению мозговой организации речевой способности человека. Был сделан вывод: тот факт, что зоны Брока и Вернике расположены в левом полушарии, и нарушения в правом полушарии, как правило, не влекут за собой речевых аномалий, означает, что левое полушарие является «доминантным», наиболее человеческим, а правое – это что-то вроде атавизма, наследия животного состояния человека². В ходе дальнейших исследований поведения пациентов, перенесших операцию резекции мозолистого тела, Роджером Сперри, Джозефом Боугеном и Майклом Газзанига в начале 60-х гг. прошлого века было установлено, что каждое из полушарий головного мозга по-разному обрабатывает информацию и имеет свою специализацию: левое аналитически обрабатывает информацию, репрезентированную в вербальной форме, визуальные образы воспринимает по частям; правое же, наоборот, использует холистическую стратегию обработки информации. Оно оказывается задействованным в большей степени при прослушивании музыки, при визуализации и решении задач, включающих в себя сравнение и постепенное изменение. Левое полушарие человека ответственно за речепродукцию и логическое мышление, а правое – за интонационное оформление речи, мимику, жестикуляцию, расстановку ударений и акцентов. Что касается речевого восприятия, то оказалось, что правое полушарие играет в нем очень важную роль. Если оно не действует, то любые, самые ничтожные помехи сбивают левое с толку, и оно не может воспринимать речь. Но даже если помех нет, человек с отключенным правым полушарием не способен уловить интонацию. Узнать мелодию в таком состоянии также не представляется возможным, не удастся спеть даже знакомую песню: правильно произведенные слова ложатся на искаженный до неузнаваемости мотив. Зато при угнетенном левом полушарии человек, не понимая обращенных к нему слов, оценивает мелодику речи гораздо тоньше, чем когда работали оба полушария, ему ничего не стоит повторить услышанную мелодию, но никак не удастся вспомнить слова песни, даже знакомой. Исследователи приходят к общему выводу: визуальные образы и интонационные изменения речи, в отличие от текстовой или словесной информации, поступаая в мозг,

обрабатываются правым полушарием. Например, в таком важном деле, как распознавание жестов рук и движений пальцев в азбуке глухонемых, правое полушарие также работает лучше, хотя эти знаки играют роль букв, слов и даже предложений³.

Рассмотрим теперь китайский язык и прежде всего письменность как пример языка, опирающегося на визуализацию. Из всех великих культур древнего мира китайская культура – единственная, которая дожила до наших дней, сохранив при этом и свою систему письма. На самой ранней стадии своего развития китайское письмо состояло из иероглифов, представлявших собой частично изображения, частично символы. До сих пор во многих письменных знаках, например, для изображения *человека* (人), *горы* (山), *колодца* (井) и в особенности для различных животных, скажем, *лошади* (馬), отчетливо прослеживается их первоначальный идеографический характер, а символические знаки употребляются как графическое выражение пространственных отношений. Примерами последнего служат: точка над или под линией, означающая «вверху» или «внизу» (совр. – 上 и 下), разделенный диаметром пополам круг для обозначения «середины» (совр. – 中) и т.п. Но вскоре запас простых знаков оказался недостаточным, и подобно тому, как в устной речи прибегали к помощи сочетаний слов, создали графические способы выражения для новых единиц значения путем объединения простых знаков в группы. В таких случаях смысл сложного знака обыкновенно вытекает из комбинации отдельных значений его составных частей: так, два *дерева* (木 mu) означают *лес* (林 lin), знаки *нет* (不 bu) и *прямой* (正 zheng), поставленные один на другой, означают *криво* (歪 wai), понятие *хорошо* (好 hao) передавалось при помощи сочетания знаков *женщина* (女 nü) и *ребенок* (子 zi), иероглиф *слушать* (闻 wen) представлял собой сочетание знаков *ухо* (耳 er) и *дверь* (门 men). Заметим, что в таких иероглифах чтение всего знака не зависит от чтения его составных частей. Структура же письменных знаков сравнительно нового происхождения, также составная, имеет несколько другой характер: одна часть сочетания, так называемая глава класса, определяет категорию понятия, к которой слово принадлежит по своему смыслу, а другая – так называемый фонетический элемент – показывает (конечно, лишь приблизительно) его произношение⁴. Примером знаков такого типа могут слу-

жить иероглифы 近 – jìn – *близко* и 远 – yuǎn – *далеко*, состоящие из графем 辶 – zǒu – *идти* (встречающихся в обоих иероглифах и обозначающих понятие расстояния, которое нужно преодолеть для достижения того или иного предмета) и 斤 – jīn – *топор* в первом и 元 – yuán – в современном написании название денежной единицы Китая *юань* во втором. Ни *топор*, ни *юань* не имеют отношения к понятиям расстояния. Эти графемы служат лишь фонетиками для иероглифов, в которые они включены, и указывают на чтение всего иероглифа. Бывает и так, что фонетиком служит не ключ, а целый иероглиф, употребляющийся сам по себе в другом контексте. Например, фонетиком для иероглифа «жениться» – 婚 *hūn* – служит иероглиф 昏 *hūn*, стоящий справа от ключа «женщина». Он имеет свое самостоятельное значение «сходить с ума/помутнение рассудка» и не только дает свое чтение иероглифу «жениться», но и наделяет его определенным значением «сойти с ума из-за женщины».

Устный язык в Китае также имеет свою особенность. Фонетический состав китайского языка сильно ограничен: в разных диалектах насчитывается от 420 до 900 звуковых комбинаций. Такого малого количества слогов сильно не хватает для того обилия предметов и явлений, которые нуждаются в звуковом обозначении. Разнообразие звуков достигается за счет тонирования – произнесения слога тем или иным тоном (их насчитывается от 4 до 9 в разных диалектах), который неразрывно связан со словом как таковым. Такая фонетическая система порождает множество омонимов в языке. Многие слова имеют не только одинаковое произношение, но и одинаковый тон. Зачастую совершенно разные понятия одинаково звучат и записываются одним и тем же иероглифом. Случаи одинакового чтения совершенно разных по значению иероглифов – также не редкость в китайском языке. Например, слог *lí*, произнесенный вторым, третьим или четвертым тоном, означает соответственно *груша*, *слива* или *плоды каштана*. Ясно, что иероглифы, обозначающие все эти три плода, различаются по написанию. Однако во фразе «*Я ем lí*» человеку, не привыкшему различать тонированные слова, затруднительно понять на слух, какой именно из трех названных плодов ест говорящий. Китайцу же не составляет труда различить правильный смысл сказанного.

Вспомним, что интонации и мелодика речи распознаются правым полушарием мозга. Исследования восприятия китайского языка, проведенные группой ученых китайского происхождения, работающих в Калифорнийском Университете в Ирвайне, показали, что человеческий мозг сначала обрабатывает в правом полушарии музыкальную составляющую, т.е. интонацию слов, и только после этого в левом полушарии происходит осмысление информации⁵. Ясно, что человек, с детства привыкающий к интонационному различению смыслов в речи, имеет более развитое правое полушарие, чем другие. Тем более, что это развитие подкрепляется иероглифическим способом письма, принципиально отличающимся от алфавитного. Это отличие кроется в самом принципе письменного выражения мысли. Каждый иероглиф китайского языка – это обозначение смысла какого-либо перцептивного образа с помощью одной картинки (ср. иероглиф «ритуал» – это изображение человека, преклоненного перед стоящим на алтаре жертвенным сосудом⁶). При чтении иероглифов понимание смыслов, которые они репрезентируют, происходит мгновенно и целостно. Слова же алфавитных языков раскрывают свой смысл только после прочтения всех букв, из которых они состоят, по порядку их написания. Можно смело говорить о том, что при чтении и написании китайского текста активно задействуется правополушарное пространственно-образное мышление с его холистической стратегией обработки информации: ведь иероглиф репрезентирует смысл только как целая картинка, его смысловое значение не всегда можно вывести из аналитически расчлененной совокупности черт или графем, из которых он состоит. Напротив, при чтении, скажем, русского текста работает левополушарное логико-вербальное мышление. Вербальная информация обрабатывается «пошагово», по мере ее поступления. Возможно, этим объясняется такой интересный факт, что иероглифы в зеркальном отражении воспринимаются почти так же легко, как реальные, а вот чтобы прочитать слово в зеркальном отражении, времени понадобится больше. Благодаря такой особенности языка китайцы читают свои книги гораздо быстрее, чем кто-либо другой: отсутствие связей между изображением понятия и его фонетическим выражением позволяет не проговаривать про себя каждое слово, что значительно ускоряет процесс чтения. «Китайский» способ чтения текстов используется в других странах при обучении скорочтению: люди тренируются вос-

принимать слова алфавитного языка (а позже и предложения) как целостные образы, не вглядываясь в отдельные буквы и не проговаривая слова про себя. Это достигается путем чтения книги с одновременным произнесением вслух числового ряда или алфавита, что «отвлекает» левое полушарие от чтения и заставляет подключаться к этому процессу правое полушарие. В подтверждение усиленной работы правого полушария у людей, пользующихся «визуальным» языком, можно привести следующие данные: «...когда у глухонемого человека страдает левое полушарие мозга, правое сохраняет образный язык жестов (каждый из которых передает особое значение как отдельное слово), а способность пользоваться пальцевой азбукой (в которой каждый знак соответствует букве письменного языка) и устным языком, которому обучен глухонемой, теряется. Из этого видно, что в правом полушарии смысл слов хранится в такой форме, которая не зависит от их звуковой оболочки. Этот вывод подтверждается и результатами исследований поражения левого полушария у японцев. Грамотные японцы пользуются одновременно иероглификой (понятийным словесным письмом, в котором каждый смысл передается особым иероглифом) и слоговой азбукой, записывающей звучание слов, но не репрезентирующей их смысл. При поражении левого полушария у японцев страдает слоговое письмо (хирагана и катакана), но не иероглифика»⁷.

Влияние таких явлений, как ярко выраженная интонационность, омонимичность и иероглифичность языка, на мышление носителей китайской культуры и на возникновение различных культурных явлений можно увидеть невооруженным глазом. Иероглифическая система письма настолько сильно укоренилась в сознании китайцев, что порой при устном общении они не понимают друг друга без иллюстративного пояснения своей речи. Часто можно слышать, как один из собеседников упоминает в разговоре, скажем, слово *shen* в первом тоне. Иероглифов с таким звучанием в китайском языке не менее десяти, и если из контекста не ясно, какой именно из иероглифов имеет в виду говорящий, слушатель может задать уточняющий вопрос: «Который из *shen*?» Первый в этом случае вынужден либо написать пальцем на своей ладони или в воздухе тот иероглиф, который он имеет в виду, либо дать этот иероглиф в привычном двуслоге, из которого слушатель может сам заключить о его написании.

В китайской культуре, как и во всех других, существуют загадки. Но они здесь обладают своей спецификой, поскольку рождаются именно благодаря омонимичности слов и многозначности письменных знаков. Большинство из них относится к загадкам на знание иероглифов. Приведу один пример: *liang ge mi bu shi lin* (Два [ключа⁸ с чтением] *mi*, но не [иероглиф] «лес»). Суть загадки заключается в том, что иероглиф «лес» (林 *lin*) состоит из двух одинаковых ключей «дерево» (木) с чтением *mi*, и, таким образом, фраза «два *mi*» рисует в сознании китайца именно этот иероглиф. А после уточнения «но не [иероглиф] *лес*» нужно вспомнить, что ключ «глаз» (目) также имеет чтение *mi*. Отгадкой, таким образом, становится иероглиф *xiang* (相), состоящий из двух ключей: «дерево» и «глаз», имеющих одинаковое чтение. Многозначность некоторых иероглифов позволяет использовать такие знаки в разных контекстах, никак не связанных между собой. Совмещение этих контекстов в один рождает загадки другого рода. Например, иероглиф *shou* или *shu* имеет несколько значений, среди которых *вариться, приготовиться* (о пище) и *хорошо знать/быть хорошо знакомым с кем/чем*. И вот загадка, основанная на этой его многозначности: «Встретились 2 куска мяса: один варился (*shou*) пять минут, другой варился семь минут. Встретившись, они не поздоровались и разошлись. Почему?» Ответ таков: они «*bu shou*». Это одновременно означает, что они [еще] *не сварились* (это вытекает из условия) и что они *не знакомы*.

Влияние языка распространяется не только на такие фольклорные явления, как загадки. Многие обычаи китайцев также родились из особенностей их языка. Так, в отдельных районах раньше существовал обычай накануне свадьбы в доме жениха выставлять приданое невесты: одежду, постельные принадлежности, образцы рукоделия невесты и непременно овощи, среди которых сельдерей, чеснок, лук. Созвучие слов «сельдерей» (*qing*) и «трудолюбивый, усердный» (*qing*), «чеснок» (*suan*) и «считать» (*suan*), «лук» (*cong*) и «умный» (*cong*) говорило семье жениха о том, что в дом придет умная, трудолюбивая и бережливая хозяйка. В средневековом Китае существовал особый обряд, именованный «встреча для купания ребенка». В присутствии всех родственников таз наполняли водой и опускали туда новорожденного. В воду бросали деньги и лук, желая ребенку богатства, ума и смывлености. В древнем Китае существовал обычай, по которому друзья, расставаясь, да-

рили друг другу на память по сорванной ветке ивы. Созвучие слов «ива» (*liu*) и «остаться, оставить» (*liu*) – намек на желание не расставаться, остаться вместе⁹. Другой пример традиций, связанных с языком, – обязательно иметь рыбу на новогоднем столе. Дело в том, что по-китайски слова «рыба» и «излишек» звучат одинаково: *yu*. Поэтому фраза «каждый год иметь рыбу» совпадает по звучанию с фразой «каждый год иметь излишек». Еще одна традиция, основанная на игре слов, – это вешать у входа в дом перевернутый иероглиф «счастье». Каждый человек, проходящий мимо, видит: [иероглиф] «счастье» перевернулся (“*fu*” *dao le*), а это созвучно с констатацией другого факта: счастье пришло (*fu dao le*).

У китайцев есть и «плохие» приметы, связанные с особенностями языка. Одна из них – не дарить часы. Дело здесь в той же самой омонимичности: слово «часы» *zhong* звучит так же, как слово «конец, финиш» – *zhong*. Таким образом, подарок намекает на скорую кончину человека, принимающего его. Данная обычай, однако, касается только часов настенных либо настольных. Карманные же и наручные часы (*biao*) не имеют «страшных» омонимов, поэтому дарятся и принимаются в качестве подарка без каких-либо суеверий. По похожей причине не принято дарить зонты, особенно супругам или возлюбленным: «зонт» *san* звучит так же, как «расставаться» *san* (или *fen-san*). На скорое расставание намекает и разрезанная груша: «резать грушу» буквально *fen li*, «расставаться» – также *fen-li*. Как ни странно, резать сливу или плод каштана, которые по-китайски обозначаются тем же слогом *li*, не представляет «опасности», поскольку только «груша» совпадает с «расставанием» и по произношению, и по тону слога.

Еще одним примером того, что суеверие в Китае рождается не из предназначения предмета, а от его фонетического или иероглифического обозначения, является тот факт, что гроб всегда считался в народе счастливым предметом. «Это объясняется фонетическим обликом слова «гроб» (*guan-cai*): оно омонимично в китайском языке двум словам – «чиновник» (*guan*) и «богатство» (*cai*). Следовательно, сам предмет через свое толкование с помощью омонимов стал символом продвижения по службе и богатства. Этим объясняется тот факт, что при встрече с похоронной процессией обычно произносили фразу: “Сегодня счастливый день, встреча с богатством”»¹⁰.

Из этих многочисленных примеров можно заключить, насколько сильно влияние языковых явлений на восприятие китайцами окружающего мира. Такое особое трепетное отношение к собственному языку могло возникнуть на основании преданий, окружающих его происхождение. Вспомним миф об изобретении письменности Фу-си. Он срисовал знаки со спины Великого Дракона – сакрального для китайцев мифического существа. Сам же Фу-си имел «тело дракона и голову человека»¹¹ и являлся сыном бога грома Лэй-шэня¹². Участие императора Хуан-ди в создании системы китайского письма также неслучайно: он являлся божеством хаоса и часто изображался в виде дракона, лунного божества, владеющего громом, водой и лунными циклами. Оба эти мифических персонажа представляют собой одно и то же начало: силы хаоса¹³. Непосредственная близость мира сакрального, мира мертвых, мира Чуждого заставляет китайца видеть в письменных знаках особые предзнаменования, добрые или недобрые знаки.

Такое отношение к письменности как к чему-то сакральному отразилось и на архитектуре, проявившись, в частности, при постройке императорского дворца Гугун в Пекине. Дворец имеет форму правильного прямоугольника, вытянутого с севера на юг. Площадь Дворца составляет 72 га¹⁴, однако на всей его территории (по крайней мере на той ее части, которая предназначена для проживания императора и членов его семьи) нельзя увидеть ни одного дерева: вся поверхность земли выложена брусчаткой. Это кажется странным для китайцев, склонных к созерцанию природы и растительности. Дело, вероятно, в том, что в китайском языке существует иероглиф, состоящий из графем «дерево» и квадратной «ограды», опоясывающей его (囿). Он означает «безвыходность», «осажденное положение». Прямоугольная форма Дворца напоминает ключ «ограда», и деревья, посаженные внутри этой «ограды», несли бы плохое предзнаменование императору Поднебесной, сыну Неба. Чтобы избежать воплощения в реальности данного иероглифа, создатели дворца предпочли не сажать на его территории деревья и заложить все камнем, чтобы деревья не выросли сами. А для отдыха и культурных развлечений императора в северной части Дворца был специально сооружен сад Юйхуаюань.

Со времени опиумных войн XIX столетия год от года множатся контакты культур Китая и Запада и обмен между ними. Этот культурный обмен привел, в частности, к движению за обновление языка и письменности в Китае. Кроме того, что разговорный *байхуа* пришел на смену письменному *вэньяню*, много работы было проделано по переписи, упрощению начертаний иероглифов, унификации и стандартизации их чтений, а также по разработке фонетического алфавита китайского языка. Все предпринятые меры способствовали распространению грамотности среди населения: детям, начинающим изучать китайскую письменность, и учащимся курсов ликвидации безграмотности упрощенные знаки нравятся, т.к. их легко распознавать и писать. Учителям это упрощение облегчает преподавание. Однако оно привело к увеличению сходства в начертании различных иероглифов, т.е. к еще большему увеличению числа иероглифов-омонимов (𠂇 *gan* «работать» / «сухой»). Кроме того, во многих упрощенных знаках фонетические элементы перестали точно передавать их звучание: например, фонетиком упрощенного иероглифа «лампа» (𠂇 *deng*) стал ключ «гвоздь» (𠂇 *dīng*), который подходит меньше, чем фонетик «подниматься» – *deng*, присутствующий в старом написании. К тому же в ходе реформы письменности первоначально упрощению подвергались только «современные», но не «древние» иероглифы, а в библиотеках по-прежнему остается огромное количество книг, напечатанных иероглифами в полном начертании¹⁵. Таким образом, при всех положительных эффектах, таких как распространение грамотности среди всех слоев населения, упрощение иероглифов опять же ведет к разрыву между людьми, способными читать древние тексты, и теми, кто ограничивается чтением газет и журналов, поскольку для усвоения иероглифов в старом написании, а тем более грамматики древнего языка – *вэньяня* – необходимо дополнительное образование и просто курсов ликвидации безграмотности недостаточно.

Что же касается перехода на алфавитное письмо, то на протяжении всей первой половины XX столетия делались попытки разработать алфавит для китайского языка. Из всех предложенных только «пиньинь цзыму» получил широкое распространение. Ежегодно его изучают десятки миллионов учащихся начальных школ и курсов ликвидации безграмотности, однако он

смог достичь лишь статуса транскрипции, но не официальной алфавитной письменности¹⁶. Для записи китайского языка алфавитом необходимо как минимум принять правила разграничения слов между собой, что труднодостижимо в культуре, где с древних времен не принято делать пробелы между знаками письма. Например, в предложении *Wo chi fan, ni chi mian* (Я ем рис, ты ешь хлеб) слова *chi fan* «ем рис» пишутся отдельно. Но в словосочетании *chifan wenti* «проблема еды» *chifan* следует писать слитно. Изменились значения слов, но остались неизменными глагольно-объектные отношения¹⁷. На какие факторы следует опираться при составлении синтаксических правил алфавитной записи китайских слов? Одним из следствий проведения в жизнь всех этих реформ китайского языка может стать размывание тех традиций и фольклорных явлений, которые возникли на иероглифической основе китайской письменности. Кроме того, есть еще одна проблема: очень важным свойством китайской письменности всегда было то, что, оторванная от устной речи, она была едва ли не главным фактором сохранения политического и культурного единства «китайского мира» при наличии большого числа местных диалектов. Письменные знаки старого Китая были понятны людям из разных мест, как сейчас людям из разных стран, говорящим на разных языках, не требуется перевод для дорожных знаков¹⁸. Будет ли понятно всем без исключения алфавитное письмо? И как избежать путаницы в переписке алфавитным способом при таком огромном числе омонимов?

Все же та система письма, которая просуществовала в Китае на протяжении нескольких тысячелетий как нечто сакральное и породила столько разнообразных культурных явлений, вряд ли может быть полностью отвергнута всего за несколько десятков лет. Она имеет мощное подкрепление в лице своих легендарных мифических создателей, в огромном корпусе иероглифических текстов и архитектурных сооружениях, а также в сочинениях самого почитаемого здесь философа – Конфуция.

Примечания

- 1 *Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000. С. 29–30.
- 2 *Горелов И.Н., Седов К.Ф.* Основы психолингвистики. М., 2001. С. 105–106.
- 3 *Демидов В.* Как мы видим то, что видим // Знание. М., 1987. <http://www.bronnikov.ru/literatura/vid1.3.php>.
- 4 *Грубе В.* Китайский язык и письмо // Все о Китае. М., 2001. С. 14.
- 5 Исследование восприятия китайского языка мандарин // Гранит науки: Программа о новостях науки и техники, – <http://www.echo.msk.ru/programs/granit/49019/>. 19.01.2007.
- 6 *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000. С. 379–380.
- 7 *Иванов Вяч.Всев.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М, 1978. С. 22–23.
- 8 Минимальная значимая единица, входящая в состав иероглифа.
- 9 *Буров В.Г.* Китай и китайцы глазами российского ученого. М., 2000. С. 61–62.
- 10 Там же. С. 62.
- 11 *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. М., 1965. С. 51.
- 12 Там же.
- 13 См. подробнее: *Трофимов В.Ю.* Мифы письма // Ритуальное пространство культуры (тезисы международного научного форума). СПб., 2001.
- 14 *Рычило Б.П., Солнцев М.В.* Пекин. М., 2000. С. 28.
- 15 *Чжоу Югуан.* Модернизация китайского языка и письменности // Новое в за-рубежной лингвистике. Вып. XXII. Языкознание в Китае. М., 1989. С. 387.
- 16 Там же. С. 388.
- 17 Там же. С. 390.
- 18 *Захарченко И.* Уроки Китайского // AustralAsiA. 2001. № 15 (9-10). С. 34.

С.Ю. Рыков

Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии

Проблема методологии китайской классической философии – это комплекс вопросов, касающихся исследования и установления того, каким образом в традиционной китайской культуре осуществлялись поиск, сортировка, осмысление и использование философского знания. Она исключительно важна для адекватного понимания *специфики* и *оснований* китайской классической философии¹ и, соответственно, неразрывно с ней связанной *науки*² в их отличии от европейской, индийской и арабской традиций. Если же вслед за некоторыми современными синологами принять, что искомая методология, помимо философии и науки, была *общей* еще и для китайских мифологии, религии, искусства и т.д., т.е. для всего культуруобразующего ядра этого народа, то можно сказать, что проблема методологии китайской классической философии ныне призвана не только внести ясность *ratio* в китайскую традиционную философию и науку, но и найти *Дао*-Путь всей традиционной китайской культуры³.

В силу своей теоретической важности эта проблема занимает почетное место в мировой синологии, а для отечественной остается важнейшим предметом глубоких исследований и острых споров. Сейчас она приобретает даже большую актуальность на фоне опыта советского прошлого с его «единственно верной научной методологией», а также современного общего кризиса культурных основ и попыток его преодоления с помощью различных лженауч-

ных построений и псевдорационализации оккультизма. Так, будучи в основе своей синологической и компаративистской, ныне эта проблема выходит на уровень *чистой философии*.

В настоящей статье предпринимается попытка проследить основные вехи ее весьма дискуссионной истории.

Предыстория проблемы – в первых попытках немецких философов XVII–XVIII вв. интерпретировать текст «И цзина» («Канона перемен») с позиции современных им *математики* и *логики*.

Первопроходцем был Г.В.Лейбниц. В чертах триграмм и гексаграмм он нашел арифметический способ двоичного исчисления, которое сам и разрабатывал. Ф.А.Книттель говорил, что в «И цзине» заложены «арифметические отношения, разность которых половина». И.Г.Газенбальд утверждал, что там представлены все возможные виды умозаключений (64 фигуры силлогизма на 64 гексаграммы). В 1753 г. это описал в своей книге об «И цзине» И.Т.Хаупт⁴, который одновременно предложил собственную интерпретацию, увидев там «тайну кубокуба»⁵. Традиция, заложенная этими учеными, т.е. трактовка «И цзина» сообразно *новейшим* (относительно своего времени) *математико-логическим* подходам, как будет показано далее, неоднократно возрождалась.

Со становлением в XIX – начале XX в. синологии как науки «И цзин» перестал пониматься как математический или логический трактат, но и про его *методологическое* значение прямо никто не писал.

Уже в новейшее время (во многом следуя Янь Фу), совершив *первое* «возрождение традиции Г.В.Лейбница и И.Г.Газенбальда», о *методологическом* значении – и не только «И цзина», – заговорил Ху Ши⁶. Он утверждал, что в китайской древности существовали *две* имеющие методологический характер самобытные *логики* – конфуцианская, выраженная в «И цзине», и моистская, изложенная в «Мо цзы». Его концепция вызвала критические отклики двоякого характера. В первом случае, соглашаясь в целом с тем, что обе или одна из выделенных им традиций носят *логический* характер, ученые не принимали его *конкретные* интерпретации. Во втором случае отрицали то, что вышеназванные традиции вообще *суть* логики.

Среди сторонников второй позиции можно назвать А.Форке и А.Масперо, показавших, среди прочего, что разработки позднейших моистов следует трактовать скорее как эристику, искусство

спора, нежели в собственном смысле логику. В целом же, с того времени начала складываться осознанная *оппозиция математико-логическому* подходу в поиске методологических оснований китайской классики. В китаеведении давно были замечены особенности композиции и содержания китайских классических текстов: их предельно формализованный характер, пронизанность шаблонными фразами или даже схемами построения фраз (вплоть до количества и расположения иероглифов), явно взятыми из некоторого небольшого числа одних и тех же канонических текстов (вроде «И цзина»), подчас искусственное дробление на главы (так, что слитный текст мог быть механически разделен на две части или в оглавлении сохранена давно утраченная или вообще не существовавшая глава), использование фактически неверных названий для комплексов текстов – все это только для того, чтобы соответствовать определенному числу или классификационной *фигуре-схеме*, которые уже в *смысловом* аспекте могли переплетаться и связываться с вещами, с современной точки зрения *не* подлежащими подобному исчислению и с числами вообще не ассоциирующимися⁷, – и т.п. Но раньше всем этим явлениям не уделяли особого внимания. Их считали либо проявлением лингвистического параллелизма, специфичного для китайского языка, уменьшавшего с помощью подобного приема свою многозначность, либо пустой ритуалистикой и лишь данью традиции. С этого же времени в них начали видеть *особый метод*. Поскольку было ясно, что подобные тонкости *не* очень походят на математику-логику *в привычном смысле*, их стали называть иначе – «нумерологией», «коррелятивным мышлением», «универсальным классификационизмом» и т.п.

Начало изучения «нумерологической» методологии на Западе было положено М.Гране⁸. Он считал «нумерологию» методологией «коррелятивного мышления», но понимал ее внематематически, как «числовые игры», когда с числами обращаются как с символами⁹. М.Гране демонстрировал методологическую роль нумерологии в самом широком контексте духовной культуры традиционного Китая (до него Шэнь Чжунтао, развивая и переосмысляя идеи Ху Ши, также показывал, что нумерология «И цзина» может быть использована в качестве общенаучной методологии). Но в целом и в итоге «нумерология» оказывается настолько мутным и запутанным термином, что за всю историю

своего существования в синологическом лексиконе была много раз и по многим позициям проинтерпретирована *совершенно противоположным образом*.

Так, Дж.Нидэм, подробно развивший концепцию «коррелятивного мышления», тем не менее жестко разделил его и «нумерологию» («нумерологический символизм»). Первое он полагал подлинной плодотворной методологией древнекитайской науки, связывая с «диалектической», «динамической», многозначной логикой «послегегелевского мира»¹⁰. Вторую считал не имеющей методологического статуса ненаучной мистикой чисел, тормозившей истинно научные интерпретации природы¹¹.

Дж.Нидэма критиковал Н.Сивин. Он возражал против подобного двойного разделения и показывал органичность нумерологических построений. Эту же линию, согласно которой «нумерология» все же была органично присущей традиционной китайской мысли, но являлась скорее не наукой, а протонаукой, выражением общей рациональности и т.п., продолжают А.Грэм, Ч.Хансен и даже К.Харбсмейер, специально написавший работу о китайской логике¹². Но, например, А.Грэм возражает А.Масперо и показывает всечеловеческую *универсальность* нумерологического мышления, которое, по его словам, не является лишь только китайским феноменом. Также А.Грэм пытается доказать *ограниченность* нумерологии в рамках китайской философско-научной традиции¹³. Он говорит о ее поздней фиксации в текстах и о *параллельном* наличии моистской традиции с ее «логическим языком», синтаксис которого «удивительно прозрачен и строг» и на основе которого построена «полностью систематизированная», «прекрасная, простая, полная и последовательная» этическая теория¹⁴. Так что, даже при согласии в вопросе об органичности и ненаучности «нумерологии», имеются разногласия относительно ее *уникальности* и *распространенности*.

Чрезвычайно возросший интерес к проблеме методологии китайской классической философии среди *самых китайских ученых* в конце 1970 – начале 1980-х гг.¹⁵ вдохновил и российских исследователей. В отечественной синологии дискуссия по этой проблеме была начата В.С.Спириным и А.М.Карапетьяном. Ее продолжили А.И.Кобзев, В.Е.Еремеев, А.А.Крушинский и др.¹⁶, образовавшие так называемую школу «структуралистов».

Все авторы отталкиваются от термина «нумерология», а конкретно от китайского словосочетания 象數之學 *сян шу чжи сюэ*, что дословно может быть переведено как «учение об образах и числах». Но в осмыслении этого явления нет единства ни в его всеобщем признании, ни даже касательно его *терминологического названия*.

В.С.Спирин и А.М.Карапетьянц первыми описали нумерологические механизмы и конкретные методологемы. Но, стремясь подчеркнуть их фундаментальность, они совершили также и *второе* «возрождение традиции Г.В.Лейбница и И.Г.Газенбальда».

В.С.Спирин считает *сян шу чжи сюэ* *логико-математической наукой*, «древним картезианством», основная черта которого есть «единство логико-дискурсивных структур (алгебра, исчисления) и пространственных образов»¹⁷. Хотя он и употребляет термин «нумерология», в целом он считает его неудачным. Во-первых, тот указывает на ненаучный денотат, а во-вторых, захватывает лишь один аспект названной дисциплины (а именно числовой). В связи с этим В.С.Спирин предпочитает говорить о «гносеологическом принципе “образности-численности”».

А.М.Карапетьянц же, тоже употребляя термин «нумерология» в широком смысле, принципиально отвергает *сян шу чжи сюэ*, «нумерологию» в узком смысле. Он считает ее псевдонаучной игрой с цифрами, построенной вокруг «И цзина» и возникшей в эпоху Хань (конец III в. до н.э. – начало III в. н.э.). *Сян шу* он противопоставляет сочетание *си тун*, (букв. «связывание в единство», «связанное единство»). *Си тун* он определяет как развивающийся с неолита до ханьского времени метанаучный аппарат (*алгебраического типа*)¹⁸, альтернативный метаязыку европейской классической науки (построенной на основе логики) и подобный методологическому «аппарату современной науки, отказавшейся от равномерных, непрерывных и бесконечных пространства и времени, от жесткой обусловленности и линейной связи»¹⁹. *Си тун* он называет «числовой системологией».

В.Е.Еремеев, недоумевая по поводу того, почему в своем отграничении *си тун* от *сян шу* А.М.Карапетьянц пользуется всеми теми же символами, понятиями, а главное, источниками, которые относятся и к *сян шу*²⁰, считает все же верным придерживаться «нумерологии» *сян шу*. Впрочем, ее он также принимает весьма

условно, ибо, выводя ее из интерпретации «И цзина» и считая частью «неизвестного ранее древнего учения, которое... носило характер вполне рационального мировоззренческого и методологического комплекса, обслуживавшего религиозную, социально-политическую и научную деятельность древних китайцев, и содержало в себе теорию самосовершенствования, подобную до некоторой степени древнеиндийской йоге»²¹, В.Е.Еремеев утверждает, что ко времени собственно эксплицитного утверждения *сян шу чжи сюэ* (эпохе Хань) это «древнее» учение было порядком подзабыто и китайским философам приходилось его серьезно переосмыслять, внося и элементы, ему чуждые²². В целом же В.Е.Еремеев характеризует его как «учение о знаковых системах с арифметическим (математическим) компонентом»²³, которое «в некоторых отношениях... перекликается с идеей “универсальной знаковой системы” “философского языка”, которая возникает в Европе в XVII в.»²⁴. И этот в своих отдельных проявлениях вполне соответствующий науке и даже могущий многое дать современности древнекитайский *Mathesis Universalis* он называет «арифмосемиотикой».

Со становлением теории А.И.Кобзева в 1983–1993 гг.²⁵ и появлением после нее оппозиционной теории А.А.Крушинского в 1991–2007 гг.²⁶ в отечественном китаеведении заканчиваются более чем тридцатилетние поиски, инициированные В.С.Спириным в 1976 г.²⁷, и начинается новейший этап. Я полагаю, что его можно считать своеобразным репрезентантом всей предыдущей истории проблемы, в миниатюре отражающим драматичность конфликта «математики-логики» и «нумерологии», впоследствии перенесенного внутрь *самой* «нумерологии».

Поэтому стоит рассмотреть концепции данных авторов детальнее.

А.И.Кобзев следует линии «А.Масперо–М.Гране» и отказывается от традиционному Китаю в полноценной логике. Он утверждает, что это не логика *в строгом смысле*, а «ориентированные на целостный логико-лингвистический анализ и эристическую проблематику общеметодологические построения древнекитайских философов»²⁸ (софистов, позднейших моистов, Сюнь-цзы), т.е. лишь «протологика».

Наряду с «протологикой» А.И.Кобзев говорит о «нумерологии», переводя так *сян шу чжи сюэ*²⁹. Но в отличие от коллег против этого названия он *не* протестует и считает, что удобней

использовать «устоявшийся и семантически прозрачный термин с уточненным... содержанием, нежели вводить какой-либо неологизм»³⁰ (хотя вслед за С.В.Зининым и не возражает против терминов «аритмология» или «симвоаритмология»).

В отличие от В.С.Спирина и А.М.Карапетьянца, А.И.Кобзев не считает «нумерологию» «ни логикой, ни наукой вообще»³¹. В отличие от Дж. Нидэма и др., не приемлет он никакого *противопоставления* в традиционном Китае науки и «нумерологии», которая-то только и была философской методологией для первой³². Соответственно, не является у него «нумерология» в собственном смысле и математикой (и поэтому «И цзин» – в современном смысле текст ни логический, ни математический³³), но скорее «квазиматематикой»³⁴.

Утверждая «нумерологию» и «протологику», А.И.Кобзев обе связывает с методологией древнего Китая³⁵. Он соглашается с Ху Ши в том, что в древнем Китае шло *противостояние* двух *методологий* (подобно аристотелизму и пифагорейству, но с противоположным результатом), но не приемлет то, что обе они были *«логиками»*³⁶.

С другой стороны, считая, что «до сих пор не было предложено понимание нумерологии как имеющей формальный характер универсальной философской и научной методологии в традиционном Китае, а были продемонстрированы ее некоторые методологические функции в более широкой (“коррелятивное мышление”) и более узкой (отдельные науки) сферах»³⁷, автор вводит термин «нумерологическая методология», понимая под ней *универсальную, пронизывающую все сферы* – от философии, науки, мифа, религии и до искусства³⁸, – формальную методологию всей духовной культуры традиционного Китая. Более того, даже оппозиционную ей древнекитайскую «протологику» А.И.Кобзев считает в существенных моментах от «нумерологии» *зависимой, производной* и в итоге ею *побежденной*³⁹.

Что же конкретно представляет собой универсальная «нумерологическая методология»? Итак, это «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 как-то иначе – символичес-

ки, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т.д...»⁴⁰. Ее фундамент составляют «три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) “символы” – а) триграммы, б) гексаграммы; 2) “числа” – а) *хэ ту*, б) *ло шу*; 3) главные онтологические ипостаси “символов” и “чисел” – а) *инь ян* (темное и светлое), б) *у син* (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах – 3 и 2 (и их сумме 5, как автор говорит в другом месте⁴¹. – *С.Р.*)... в ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: 1) “символы” – геометрические формы, 2) “числа” – цифры, 3) *инь ян*, *у син* – иероглифы»⁴².

Нумерологические схемы автор связывает с особенностями китайского языка и письменности⁴³, «натуралистичностью»⁴⁴, стихийной номиналистичностью китайской философии, «коррелятивным мышлением»⁴⁵ и «универсальным классификационизмом»⁴⁶. Он указывает, что они «не мыслились в отрыве от своего онтологического содержания, а в центре их онтологии стоял социализированный человек»⁴⁷. Таким образом, в «нумерологии» сочетается синкретическое единство мысли, чувства и оценки, общей формы с конкретным содержанием. Она оказывается *антропо- и социоцентричной*.

Самым очевидным образом это выявляется в исследовании «репрезентативной абстракции», на которую опирается и через которую даже определяется⁴⁸ «нумерологическая методология». Это *оригинальный* пункт концепции А.И.Кобзева, и здесь ему принадлежит *первенство* в утверждении и описании «репрезентативной абстракции» в качестве синологического термина. Итак, взятая из логики⁴⁹, имеющая нумерологическую суть⁵⁰, релевантная религиозно-мифологическому и обыденному сознанию⁵¹ и связанная с символизмом и художественной типизацией⁵², «репрезентативная абстракция» получается в результате «генерализации». В ходе «генерализации» в некотором классе выделяется главный – центральный элемент, а его обозначение как наиболее репрезентативного переносится на все остальные элементы класса, а затем и на сам класс⁵³. В качестве побочной функции эта процедура «на выходе» может давать логические обобщения⁵⁴, но именно поскольку «генерализация» намекает и на *общее*, и на *главное*, она и была

так названа. В сущности, «в самом широком теоретическом плане нумерологическое обобщение (в нашей терминологии – «генерализация») выражалось в искусном подборе таких *частных* случаев, которые могли играть роль *общих* правил, или, если это было возможно, в исчерпывающем переборе всех частных случаев и их пространственно-числовой (табличной) классификации с выделением главных (генеральных) позиций (курсив мой. – С.Р.)...»⁵⁵.

«Генерализирующее обобщение» имело два аспекта – арифметический и геометрический. В первом обобщающий член соотносится с *наибольшим* числом в том же ряду членов, который он обобщает, во втором – с *центральной* позицией симметричной геометрической фигуры (參伍 *сань у*, 河圖 *хэ ту*, 洛書 *ло шу* и т. д.)⁵⁶. Возможна также «репрезентация» не только через центр, но и через *крайние точки*⁵⁷.

Выбор же собственно *наибольших, центральных, главных* позиций «с необходимостью предполагает ценностный и нормативный подход. Поэтому генерализация тесно связана с ярко выраженной аксиологичностью и нормативностью (этической, эстетической, прагматической) китайской классической философии»⁵⁸.

Следы «нумерологической методологии» *непосредственно доступны* в древних *текстах*. Нумерологическая же оформленность китайских текстов «как правило, реализуется на двух коррелирующих уровнях: явном – в виде его оснащения определенным набором числовых обозначений и неявном – в виде его количественной и структурной организации, соответствующей заранее заданным символическим числам»⁵⁹. Для иллюстрации А.И.Кобзев анализирует различные китайские классические тексты, в первую очередь «Шисань цзин» («Тринадцатиканоние») и входящий в него «И цзин».

Оценивая влияние такой ненаучной методологии, как «нумерология», на развитие китайской науки, автор придерживается срединного пути. С одной стороны, он признает (в отличие от Дж.Нидэма), что использование нумерологии «И цзина» «вооружало научную мысль прочным общетеоретическим каркасом, оберегало ее от центробежных и сепаратистских тенденций эмпиризма, создавало хорошо структурированную и централизованную научную парадигму» и что на ранних этапах развития научной деятельности и научного мышления она «играла стимулирующую

роль»⁶⁰. С другой – она влекла за собой синкретическое единство гуманитарных, естественных наук и философии (под верховенством последней), повинное в их отсталости, а также «препятствовало формированию собственно научной методологии» (что также тормозило научный прогресс)⁶¹.

В целом логика позиции А.И.Кобзева проста: если есть философия, у нее должна быть методология, осознанно и рефлексивно проговоренная⁶², – иначе это не философия. Но «свято место пусто не бывает», и таковая *есть*⁶³. Это *непосредственно видно* из построения древних текстов, где *без всякой реконструкции* выделяются методологические тексты-каноны *易经 цзин*, по образцу которых строятся все другие⁶⁴. И методология эта явно *не* логически-математическая, ибо наличие учения поздних моистов, очень *похожего* на греческую логику, и очевидно *оппозиционного* этой методологии, и ею в итоге *вытесненного*, – сильный аргумент в пользу того, чтобы эту методологию *не* считать логикой-математикой. Но, поскольку она тоже каким-то образом имеет дело с *числами* и *числовыми структурами*, дать ей рабочее название «нумерология».

А.А.Крушинский вначале также показывает чужеродность формальной логики для китайской традиции⁶⁵, но впоследствии от этой позиции совершенно отходит и предпринимает смелую попытку *новыми средствами* реконструировать древнекитайскую *математику-логику*, совершая, таким образом, *третье* «возрождение традиции Г.В.Лейбница и И.Г.Газенбальда». Он *так же*, как предыдущие авторы, исследует «И цзин» и *так же* признает его «нумерологичность». Но «нумерологичность» (против А.И.Кобзева) истолковывает *математико-логически*, полагая, однако (против В.С.Спирина, А.М.Карапетьянца, В.Е.Еремеева и др.), что прежние попытки идти в этом направлении хотя и похвальны, но из-за их «методологической несостоятельности» неудовлетворительны, ибо не понималась суть древнекитайской логики и для ее исследования использовали в лучшем случае теоретико-множественное объяснение, тогда как требовалось использовать *конструктивистское* (индуктивно-подобное, генетическое)⁶⁶.

В древнекитайской логике он особенно подчеркивает ее математические корни – в отличие от логики европейской. Если последняя шла от анализа естественного языка к его символьной фиксации алгебраическими структурами, то в первой «продвижение

в логике было [именно] со стороны математики», ибо числа для китайских ученых древности «мыслятся как предельно общие и первичные сущности, поэтому связи между ними являются парадигмами любых (в том числе и логических) связей в различных областях универсума...»⁶⁷.

Исследователь обнаруживает в древнекитайской логике два вида обобщений: «обобщение-сокращение» 約 юэ и «обобщение-приведение» 通 тун. В свою очередь они обуславливают два типа описываемых им дедуктивных умозаключений: «рассуждение на основании образца» и более привычный для нас переход от одних истинностных оснований к другим (хотя и со своей спецификой)⁶⁸ соответственно.

Сущность обобщений автор видит в той же «репрезентативной абстракции», которую он берет у А.И.Кобзева, но понимает *конструктивистски*. Как раз *выбор* репрезентирующего элемента А.А.Крушинский трактует *математико-логически*. В случае «обобщения-сокращения» он состоит в выборе *минимального* (ср. с А.И.Кобзевым) и поэтому начального элемента упорядочивания. В случае «обобщения-приведения» это либо нуль конечной аддитивной группы вычетов по модулю n , либо наибольший элемент решетки делителей фиксированного числа⁶⁹.

Само «обобщение-сокращение» трактуется как «задание объема понятия в виде алгоритмически конструируемой потенциально бесконечной *последовательности* объектов, входящих в объем этого понятия»⁷⁰, где исходный единичный объект (репрезентант, образец) дополняется *алгоритмом порождения по этому начальному объекту новых* (в этом его индуктивно-подобность), что придает всей конструкции требуемую общность⁷¹. «Обобщение-приведение» характеризуется как «упорядочение (например, симметризация или иерархизация) объектов, образующих объем понятия согласно одной из ряда простейших алгебраических структур (таких, как группа, решетка или кольцо)... [которое] достигается посредством предварительного кодирования объектов или понятий натуральными числами, что... позволяет манипулировать с ними уже как с алгебраическими объектами»⁷². Это обобщение автор связывает с «коррелятивным мышлением», «универсальным классификационизмом», но полагает его *не* «квазиматематическим», а вполне *математи-*

ко-логическим, как раз показывая математико-логичность принципа сведения всех членов этого набора к одному из них, т.е. репрезентанту.

В «рассуждении на основании образца», тесно связываемом А.А.Крушинским с «обобщением-сокращением», аналогом которому он считает способ доказательства методом математической индукции, «образец» – результат «обобщения-сокращения» и его первый член (репрезентант). Все члены одного с ним множества порождаются одним и тем же способом, наследуя какие-то свойства образца. Следование образцу происходит не по перечислению элементов или видовому отличию (отвлечению общего свойства), как при стандартном теоретико-множественном подходе, но с помощью конструктивно-генетической процедуры⁷³.

Иной способ – более привычный для нас переход от одних истинных предложений к другим, связываемый с «обобщением-приведением», по А.А.Крушинскому, обладает в древнекитайской традиции своей спецификой. В нем «место рассуждений, формулируемых в естественном языке, занимают манипуляции с графическими символами (гексаграммными чертами) и арифметические вычисления»⁷⁴. С целью детального ознакомления с данным процессом приведу выводы самого автора:

«Во-первых, задается гексаграммная схема – кортеж шести пустых позиций посредством обобщения-приведения Неба и Земли. Как обычно, это обобщение осуществляется путем нахождения НОК (наибольшего общего кратного. – *С.Р.*) их числовых кодов ($3 \times 2 = 6$)... Каждая из этих позиций понимается как пропозициональная переменная, принимающая в качестве своих значений конкретные высказывания...

Во-вторых, производится числовое кодирование гексаграммных позиций за счет оцифровывания, где нечетными числами занумерованы позиции, обозначающие позитивные высказывания (утверждения), а четными – негативные высказывания...

В-третьих, на этих номерах вводится алгебраическая структура – арифметика вычетов по модулю 3. Применяя своего рода удвоение (симметризацию) исходной триады (Низ, Середина, Верх), мы приходим к ее зеркальному отражению (Низ', Середина', Верх')...

Логический смысл этой симметризации – задание операции отрицания на пропозициональных переменных, пробегающих позитивные высказывания...

В-четвертых, дается “истинностная оценка” этих высказываний с помощью отображения их кодов в пару Чет-Нечет, визуализированную посредством двух видов черт – прерванной черты для Чета и непрерывной для Нечета...

В-пятых, на системе высказываний... пробегаемых шестеркой гексаграммных позиций, задается структура конъюнктивной нормальной формы вида (1) $(p_1 \underline{V} \neg p_1) \& (p_2 \underline{V} \neg p_2) \& (p_3 \underline{V} \neg p_3) \dots$

Таким образом, дедукция здесь – это переход от литералов к образованным из них составным (строго дизъюнктивным) высказываниям»⁷⁵.

В целом символизм «И цзина» представляет собой, по А.А.Крушинскому, «сознательно сконструированную систему, генетически и функционально вторичную теоретическую “надстройку” над естественным языком», «теоретическое воссоздание иероглифики» и «формализацию когнитивно значимых аспектов классического литературного письменного языка»⁷⁶. В итоге же он оказывается полномасштабным искусственным языком, обслуживавшим всю синоцентрическую цивилизацию и являвшимся в какой-то мере исторически осуществленным проектом «универсального языка» Г.В.Лейбница⁷⁷.

Так понятия «И цзин» А.А.Крушинский связывает с общим «алгоритмическим стилем мышления» или «конструктивистской установкой» древнекитайских мыслителей, логической конкретизацией которой и является вышеразобранная «генетическая» форма теоретизирования⁷⁸. Он протестует против «экстерналистских» подходов в ее объяснении⁷⁹, т.е. против произвольно-конвенциональных, лингвистических, ценностно-нормативных, аксиологических и т.п. необщезначимых объяснений (против А.И.Кобзева, Ху Ши, А.Грэма и др.) и настаивает на объяснении изнутри, *логическими* же основаниями. Это требование А.А.Крушинский выражает в примате «интерналистской установки»⁸⁰.

Сейчас две рассмотренные концепции – А.И.Кобзева и А.А.Крушинского – находятся в стадии взаимного противостояния. В журнале «Восток» (№ 5, 2000) А.И.Кобзев опубликовал рецензию на монографию А.А.Крушинского, содержащую остроумную критику. Он считает А.А.Крушинского не только «неоархаическим» продолжателем немецких философов в деле интерпретации «И цзина», но и последователем Т.Маккалатчи (в связи с эротоло-

гическим истолкованием памятника) и А. Терьена де Лакупри (считавшего, что подлинное понимание памятника впоследствии было утрачено и заменено на неадекватное⁸¹). А.И.Кобзев критикует А.А.Крушинского за повторение «парадокса Нидэма». У А.А.Крушинского получается, утверждает он, что китайцы не смогли создать даже простой силлогистической логики, но сразу пользовались подобием методологии западной науки, до осознания которой европейцев смогла довести только более чем двухтысячелетняя история развития мысли, в основе имеющая как раз таки формальную логику. В свою очередь в журнале «Вопросы философии» (№ 5, 2007) В.Г.Буров опубликовал рецензию на первый том энциклопедии «Духовная культура Китая», в которой он, кратко излагая идеи Крушинского, защищает его концепцию и говорит об односторонности и предвзятости создателей энциклопедии (в первую очередь А.И.Кобзева), поскольку в разделе «Логика и диалектика в Китае» в энциклопедии была отражена только позиция А.И.Кобзева, но проигнорированы исследования А.А.Крушинского.

А.И.Кобзев предложил А.А.Крушинскому компромиссное решение, в рамках которого их концепции могли бы примириться. Он говорит, что современная логика в значительной степени расширила свой предмет за пределы традиционного логического знания, – уже хотя бы тем, что больше не понимается как наука о «правильном мышлении». Но если так, то ее можно трактовать просто как некоторую формальную систему получения из одного знания другого по некоторым правилам, в которой и традиционное логическое следование, и *безусловно иные* нумерологические механизмы могли бы считаться *частными случаями*. Если это принять, то их концепции сходятся.

Но А.А.Крушинский трактовать логику настолько широко отказался. И действительно, при столь широкой трактовке «логики» теряется все специфика данного феномена. Почему бы тогда не остановиться просто на «формальной системе», почему обязательно называть ее «логикой»? Кроме того, ему важно показать, что следование одного знания из другого по системе «И цзина» было *именно* логическим, и *не просто* логическим, но конструктивистским.

Итак, налицо, с одной стороны, странная, с другой – вполне естественная, с третьей – удручающая, а в целом захватывающая и бросающая вызов всякому будущему исследователю ситуация.

Возникнув в качестве *ответа на математико-логическую интерпретацию* наследия китайской классической философии (особенно «И цзина», «Мо цзина», школы имен и Сюнь-цзы – текстов и персоналий, вокруг которых методологическая проблематика в основном и разворачивается), идея «нумерологии» тут же была либо а) *ограничена* как неметодологичная, возникшая поздно и не везде распространенная (А.Грэм), либо б) *принижена* как ненаучная (М.Гране) и науку затормаживающая (Дж. Нидэм), либо в) *редуцировалась* все к тем же математике и логике (пусть и *особенным*, отличным от аристотелевской формальной логики и нововременных построений и сильно похожим на новейшие современные разработки) (В.С.Спирин, А.М.Карапетьянц, А.А.Крушинский и др.). Более того, она оказалась по меньшей мере трижды расщепленной сама в себе: α) по своей сути – на «коррелятивное мышление» и собственно «нумерологию» (Дж. Нидэм); – β) по своему источнику – например, на *сян шу чжи сюэ* (в широком и узком смысле (А.М.Карапетьянц, А.И.Кобзев и др.)) и *си тун* (А.М.Карапетьянц) и γ) по своему названию – на собственно «нумерологию», «аритмологию», «симвоаритмологию» (А.И.Кобзев и западные коллеги), гносеологический принцип «образности-численности» (В.С.Спирин), «числовую системологию» (А.М.Карапетьянц), «арифмосемиотику» (В.Е.Еремеев) и проч. Если к этому присовокупить и все умеренные позиции, отказывающие «нумерологии» в научности и математико-логичности, но и не отбрасывающие ее как неестественное и вредное китайской науке и философии (А.И.Кобзев, Н.Сивин и др.), а также те, которые вообще или почти совсем не находят в китайской классической философии методологической проблематики (напр., Фэн Юлань)⁸², и не рассматриваемые здесь споры касательно содержания и толкования *конкретных* методологем, – тогда окажется, что поле всех возможных интерпретаций «нумерологии», этой Ding an sich selbst, уже полностью пройдено во всех направлениях вдоль и поперек, – а единого мнения до сих пор не выработано.

Исследователи уделяли внимание *преимущественно* «И цзину» и в нем видели начала китайской методологии. На мой взгляд, чтобы точнее разобраться, каково отношение китайской методологии к математике-логике и науке вообще и какова ее природа и границы, следует много детальнее рассмотреть «второго потенциального кандидата» на роль источника китайской методологии – учение поздних моистов о

знании. Среди исследователей нет единства в трактовке этого учения (А.Форке, А.Масперо, А.И.Кобзев и др. считают его «протологикой»; Ху Ши, Я.Хмелевский – логикой; А.А.Крушинский – вторичным ответом на деятельность софистов, «недологикой» и т.д.). А между тем их концепции строятся на *конкретной* интерпретации учения моистов (ср. позицию А.И.Кобзева и А.А.Крушинского). Ответив, по крайней мере, на вопросы: 1) *в каком отношении* учение поздних моистов стоит к западной логике; 2) есть ли в нем *нумерологические* элементы и 3) было ли оно *противопоставлено* «нумерологии» – можно надеяться на дальнейшее *обоснование, уточнение* или даже *пересмотр* многих вопросов по проблеме методологии китайской классической философии в целом.

Примечания

- ¹ Ср., напр., *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 9.
- ² Ибо все вопросы, которыми Дж.Нидэм открыл свой грандиозный труд (*Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 1. Cambridge, 1954. P. 4.*), так или иначе упираются в нее.
- ³ Именно поэтому, наверное, ей уделено больше всего места в общем разделе новой энциклопедии «Духовная культура Китая» (Духовная культура Китая. М., 2006. Т. 1. С. 82–125). Интересно отметить, что греческое слово μέθοδος этимологически разлагается на μέθ- (видоизмененную приставку μέτα-) и ‘οδός. Первая выражает идею следования («пере-» «следовать по», «по», «после»), а второй в форме полнозначного слова как раз есть «путь». Получается: «следования по пути», «путь следования» (по поводу этимологии слова «метод», греческой и русской, см., напр.: *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: М., 2002. Т. 1. С. 527). Если понимать под «методом» правило или образец, своеобразную технику или инструмент, позволяющие верным образом добиваться цели, то оказывается, что подобной функцией всецело обладало китайское 道 *Дао*, которое дословно тоже означает «путь». В древнекитайской философии идею уподобления «Пути» образцу, «циркулю» 規 *гуй*, «наугольнику» 矩 *цзюй*, «безмену» 權 *цюань* и связь его с мерой можно найти у Мэн-цзы во фрагментах (IV A, 1), (VI A, 20), (VII A, 26). Сюнь-цзы продолжает такое понимание «Пути», говоря, что «Путь» позволяет «оценивать/взвешивать» 衡 *хэн* вещи, что «Путь» – это «правильное взвешивание древности и современности» 古今之正權 *гу цзинь чжи чжэн цюань*, а также правильное 操術 *цао шу* (досл. техника управления/владения/орудования), что В.Ф.Феоктистов как раз и переводит как «метод» (см.: *Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 184, 198; Феоктистов В.Ф.*

- Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / Сост. Е.В.Якимова. М., 2005. С. 212–213; Сюнь-цзы цзи цзе // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1957.. Т. 2. С. 263). Эту же идею продолжает Дун Чжуншу (Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 112). С другой стороны, идеи о том, что с помощью *Дао* как образца можно познать все вещи, высказывались также и в даосизме (См., напр., главы 21, 25, 52 «Дао-дэ цзина»).
- 4 *Haupt J.T.* Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und ersten Kaiser des Chinesischen Reichs Fohi hinterlassenen Buches Ye-Kim genannt. Rostock–Wismar, 1753.
- 5 Все эти данные я беру у Ю.К.Щуцкого: Китайская классическая «Книга перемен». М., 2003. С. 91–92, 112.
- 6 См.: *Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China, Shanghai, 1922.
- 7 Наиболее яркий пример подобного см. в Хуайнань-цзы // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1957. Т. 7.
- 8 *Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934, а также русский перевод: *Гране М.* Китайская мысль / Пер. с фр. В.Б.Иорданского. М., 2004.
- 9 *Granet. M.* La pensée chinoise. P. 149.
- 10 *Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956. P. 201.
- 11 *Ibid.* P. 272, 273, 287, 443.
- 12 См.: *Harbsmeier Ch.* Language and Logic // *Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 7. Part 1. Oxford, 1998.
- 13 См.: *Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986.
- 14 *Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003. P. xii–xiii, 45.
- 15 По поводу этого см. *Кобзев А.И.* Современное состояние историко-философской науки в КНР // *Общественные науки в КНР.* М., 1986.
- 16 Следует также упомянуть И.Б.Бурдонова, С.Д.Давыдова, С.В.Зинина, В.А.Сазанова и др., о которых из-за ограниченности объема статьи подробно рассказывать не представляется возможным.
- 17 *Спирин В.С.* «Дао», «жэнь» и «чжи» в аспекте «нумерологии» (сян шу) // XV НКОГК: Тезисы докладов: В 3 ч. М., 1984. Ч. 1. С. 216–217).
- 18 *Караетьянц А.М.* Древнекитайская системология и математика // XII НКОГК. Ч. 1. М., 1981. С. 65, 67.
- 19 *Караетьянц А.М.* Древнекитайская системология и ее материальная основа // XIX НКОГК: Тез. докл.: В 3 ч. Ч. 1. М., 1988. С. 28.
- 20 *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2005. С. 7.
- 21 Там же. С. 5.
- 22 Там же.
- 23 Там же. С. 8.
- 24 Там же. С. 10.
- 25 Впервые автор высказал концепцию в статье: Нумерологическая методология классической китайской философии // XIV научн. конф. «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983. Ее идеи были развиты в докторской диссертации 1989 г. и обобщены в монографии: Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.

- 26 Основные моменты его теории можно обнаружить уже в статье: Древнекитайская логика: формальная реконструкция одной характерной схемы вывода // XXII научн. конф. «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1991. Они были обобщены в монографии: Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М., 1999 и развиты в докторской диссертации: «Логика древнего Китая». М., 2006.
- 27 См.: *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
- 28 *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 135.
- 29 Там же. С. 10.
- 30 Там же. С. 32.
- 31 Там же. С. 31.
- 32 Там же.
- 33 Там же. С. 47.
- 34 Там же. С. 48.
- 35 Там же. С. 339.
- 36 Там же. С. 10, 143–144.
- 37 Там же. С. 15.
- 38 Автор приводит внушительное число работ, выявляющих эти аспекты. См.: там же. С. 36.
- 39 Там же. С. 16. Побеждена она была из-за того, что уступала последней в формализации. Там же. С. 15 и др.
- 40 Там же. С. 25.
- 41 Там же. С. 93.
- 42 Там же. С. 15.
- 43 Там же. С. 98–99, 140, 217.
- 44 Там же. С. 24.
- 45 Там же. С. 31, 209.
- 46 Там же. С. 33.
- 47 Там же. С. 34.
- 48 Там же. С. 201.
- 49 Там же. С. 179.
- 50 Там же. С. 201.
- 51 Там же. С. 184.
- 52 Там же. С. 353–354.
- 53 Там же. С. 190.
- 54 Там же. С. 194.
- 55 Там же. С. 80.
- 56 Там же. С. 194.
- 57 Там же. С. 208.
- 58 Там же. С. 200.
- 59 Там же. С. 106.
- 60 Там же. С. 342.
- 61 Там же. С. 345.
- 62 Там же. С. 79, 201, 234, 250.

- 63 Даже при том, что *отдельные* методологемы могут быть эксплицитно не выражены, скрыты или засекречены (Там же. С. 49, 106, 326, 341).
- 64 Именно в этом смысле – как *определяющее построение китайских текстов* – описываемое явление есть «методология». Это «методология», понятая в строгом смысле как «метод». И поэтому попытки упрекать автора в *модернизации* китайской классики, навязывании ей чуждых понятий, вроде понятия «методология», полностью выработанного в рамках *современной* философии науки, проваливаются. Ибо что тогда есть образец и свод формальных правил, которому сознательно (иначе просто нельзя) следуют в построении системы знаний в текстовой форме, как не «метод»?
- 65 См.: Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989.
- 66 См., напр., Крушинский А.А. Логика древнего Китая // Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2006. С. 15–16 и др.
- 67 Там же. С. 197.
- 68 Там же. С. 20.
- 69 Там же. С. 19.
- 70 Там же. С. 18.
- 71 Там же. С. 88.
- 72 Там же. С. 18, 167 и др.
- 73 Там же. С. 19–20.
- 74 Там же. С. 212–213.
- 75 Там же. С. 258–262.
- 76 Там же. С. 62–63.
- 77 В трактовке «И цзина» как *Mathesis Universalis* он в чем-то сближается с В.Е.Еремеевым. Это интересно, если учесть, что по всем остальным параметрам их концепции антагонистичны.
- 78 Крушинский А.А. Логика древнего Китая // Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2006. С. 74.
- 79 Там же. С. 76–77.
- 80 Но реально позиция А.И.Кобзева *систематическая*: он утверждает, что «нумерологическая методология» порождена философским контекстом древнего Китая – его «натурализмом», т.е. отсутствием идеалистических доктрин. По А.А.Крушинскому же, специфика китайской протоконструктивистской логики следует из ее сугубо «экзистенциальной» проблематики и мантического характера, противоположных греческой установке на «отвлеченно-умозрительное», полагающей «знание ради знания», возникшей как часть практики ораторского искусства и связанной с «теоретико-множественным мышлением» (Там же. С. 295–296, 298–299). Но если вспомнить, что аристотелевская «отвлеченно-умозрительная» установка понималась им, вообще говоря, как *форма блаженной жизни*, первая *εὐδαιμονία*, т.е. идеал его этико-аксиологической теории, то отличие между «древними греками» и «древними китайцами» предстанет как раз в различиях *экзистенций*, и именно в различии по принципу ценностно-нормативному, которому-то в объяснительной силе А.А.Крушинский столь категорически и отказывает.
- 81 В этом А.А.Крушинский вновь сходится с В.Е.Еремеевым.

- ⁸² См., напр., *Fung Yu-Lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Princeton, 1952.* Р. 1–2. Уже во введении к этой работе автор пишет, что методологии в западном смысле китайцы «уделяли немного внимания», связывая это с отсутствием у них установки на чистое знание, с заинтересованностью не в том, «что это есть», а в том, «что у этого имеется», несформированностью эпистемологии как части философии и т.д.

В.В. Старовойтов

**Психоанализ и общество:
психоаналитическое учение Эриха Фромма
о поведении**

Эрих Фромм (1900–1980) – один из основоположников неофрейдизма, течения, возникшего в 1920–1930-е гг. в процессе соединения психоанализа с идеями американских социальных антропологов (в частности, школы культурантропологии). Лидеры неофрейдизма, подвергнув критике некоторые фундаментальные утверждения Фрейда (в частности, теорию либидо), акцентировали роль социальных и культурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества. Социокультурная ориентация неофрейдизма привела к перестройке психоанализа: центр тяжести в нем переместился с внутриспсихических на межличностные отношения.

В противовес фрейдовскому классическому психоанализу, Фромм разработал собственную концепцию «гуманистического психоанализа», а также новое психоаналитическое учение о поведении. Согласно Фромму, человек в процессе исторического развития утрачивает инстинктивные (естественные) связи с природой, что приводит к возникновению экзистенциальных и социальных дихотомий (противоречий), влекущих за собой нарушение его внутреннего равновесия, и толкает к поискам нового равновесия. Фромм выделяет следующие дихотомии: патриархальный и матриархальный принципы организации жизни людей, авторитарное и гуманистическое сознание, эксплуататорский и рецептивный (послушный) типы характера, обладание и бытие как два способа жизнедеятельности индивида, негативная «свобода от» и позитивная «свобода для» в процессе развития личности. Фромм пытался

решать эти дихотомии путем соединения фрейдистской психологии, которую он доработал в направлении «гуманистического психоанализа», и неомарксистской социологии, развивая социально-критическую антропологическую теорию и концепцию утопического «коммунитарного социализма». В частности, в статье «Методика и функции социальной психологии» (1932) он писал о том, что исторический материализм нуждается в научной системе, описывающей психическую структуру человека, а психоанализ является дисциплиной, наиболее пригодной для нужд исторического материализма, так как может дать более полное понимание одного из факторов, действующих в социальном процессе, – природы самого человека¹.

С психоанализом Фромм познакомился в Гейдельберге, где в 1922 г. он получил ученую степень на кафедре социологии университета. Своё образование как психоаналитик он завершил в берлинском Институте психоанализа в 1929–1930 гг., после чего открыл в Берлине частную практику. 7 октября 1930 г. он был избран внештатным членом Немецкого психоаналитического общества.

В 1932 г. Фромм перешел на работу в Институт социальных исследований в качестве руководителя отдела социальной психологии. Здесь он впервые познакомился с трудами Маркса, которые произвели на него неизгладимое впечатление. Впоследствии Фромм писал: «Меня глубоко волновали вопросы индивидуальных и социальных феноменов, и я стремился найти ответы на эти вопросы. Я нашел ответы в системах и Маркса, и Фрейда. Но я также был увлечён анализом различий между этими двумя системами и желанием разрешить эти противоречия ... я хотел добиться синтеза, который должен был стать следствием понимания и критики обоих мыслителей»².

Работая в берлинском Институте психоанализа, Фромм познакомился с одним из будущих лидеров неофрейдизма, Карен Хорни. В 1932 г. Хорни приняла предложение американского психоаналитика Франца Александера участвовать в создании Чикагского института психоанализа в качестве второго директора и переехала в США. В конце 1933 г., при содействии Хорни, Фромм приехал приглашенным профессором в Чикаго и с тех пор стал проживать в США, где в 1940 г. получил американское гражданство. Переехав спустя несколько лет в Нью-Йорк, он совместно с Хорни познако-

мился с теорией межличностных отношений американского психиатра и психоаналитика Гарри Стэка Салливена, которую воспринял как альтернативу фрейдовской метапсихологии, опирающейся на теорию влечений. Именно это в дальнейшем привело Фромма к критике фрейдизма и к созданию «гуманистического психоанализа», связанного с разработанным им новым учением о человеке.

Начиная с первой книги «Бегство от свободы» («Escape from freedom», 1941), принесшей Фромму широкую известность, и далее в многочисленных публикациях и книгах, как-то: «Здоровое общество» («The sane society», 1955), «Душа человека» («The soul of man», 1964), «Анатомия человеческой деструктивности» («The anatomy of human destructiveness», 1973), «Иметь или быть» («To have or to be», 1976) и других, он исследовал различные аспекты взаимоотношений человека и общества.

По мнению Фромма, для того чтобы знать, что хорошо, а что плохо для человека, надо понять его природу. Он полагал, что рассмотрение человеческой ситуации должно предшествовать изучению личности, а психологии надлежит основываться на антропологическо-философской концепции человеческого существования. Человек, согласно Фромму, это единственное существо, для которого собственное существование является проблемой. Будучи наделенным разумом и самосознанием, человек осознает свою изолированность в мире, беспомощность и отчужденность, а также свою смертность и ищет новые формы связи с миром, в котором хочет обрести безопасность и покой, восстановив единство и равновесие между собой и природой. Эти психические потребности, включающие в себя потребность в человеческих связях и в самоутверждении, потребность в привязанности, в самопознании, потребность в системе ориентации и объекте поклонения, свойственные всем людям, Фромм называет «экзистенциальными», так как их причины кроются в самих условиях человеческого существования. Таким образом, американский исследователь определяет природу человека не через те или иные его главные качества, а через способ его существования, то есть экзистенциально, через противоречие, имманентно присущее человеческому бытию. Поэтому природа человека определяется Фроммом не как биологически заданная совокупность влечений, а как осмысленный ответ, целостное отношение к миру, которое может быть либо рег-

рессивным, либо прогрессивным. Регрессивное решение связано с попыткой возвращения человека к своим истокам – к природе, животной жизни и к своим предкам; прогрессивное решение связано с полным развитием человеческих сил, человечности в нас самих. Регрессивное решение, по мнению Фромма, несостоятельно. Оно ведет к разрушению, смерти, страданию. Такое решение, считает американский исследователь, характерно для взглядов немецко-американского философа и социолога Герберта Маркузе.

В 50-е гг. XX в. Маркузе в работе «Эрос и цивилизация» высказал ряд фрейдомарксистских идей. Он считал, что такие психоаналитические понятия, как «сублимация», «идентификация» и «интроекция», имеют не только психическое, но и социальное содержание, которое вытекает из системы институциональных, правовых, административных и традиционных отношений, противостоящих индивиду как объективные данности. Маркузе ратовал за уничтожение «прибавочного подавления», налагаемого социальной властью в интересах господства, и выступал за создание нерепрессивной цивилизации, в которой отношения будут эротизированы, а труд будет напоминать игру. Отталкиваясь от идей Фрейда, Маркузе выдвинул тезис о самосублимации сексуальности, под которой он понимал способность сексуальности создавать высокоцивилизованные человеческие отношения, свободные от подавления со стороны общества. По мысли Маркузе, самосублимация откроет новые горизонты нерепрессивной цивилизации, устранив непримиримый конфликт между сексуальностью и культурой, который Фрейду представлялся извечным, роковым для человечества. Фромм крайне серьезно воспринял идеи Маркузе, однако пришел к выводу о том, что их реализация приведет к гибели человечества. Сам же Фромм считал, что человек должен развиваться до высшей зрелости, или совершенства, своей личности.

Исходя из такого понимания природы человека, Фромм развивает учение о характере как «второй природе» человека, заменившей недостающие ему инстинкты, а его ядром признает черты, детерминируемые социальной средой. Он вводит понятие социального характера как совокупности черт, общей для большинства членов общества и способствующей его функционированию; характер задает способ восприятия идей и ценностей, отношение к миру и другим людям.

В своей теории Фромм воскрешает идею «фрейдомарксизма», пытаясь синтезировать марксизм с фрейдизмом посредством психологизирования марксистской социологии и социологизирования фрейдистской психологии. По мнению Фромма, Маркс показал, что объективные условия, которыми определяется способ производства, а тем самым и социальная организация, детерминируют также и самого человека, его цели и его интересы. Однако классики марксизма не показали, как экономический базис влияет на идеологическую надстройку. Это упущение в марксистской теории, согласно американскому исследователю, можно исправить при помощи гуманистически ориентированного психоанализа. Одним из проявлений взаимодействия базиса и надстройки является социальный характер, другим – социальное бессознательное. «Фрейдисты, – утверждает Фромм, – видят индивидуальное бессознательное и слепы по отношению к социальному бессознательному; ортодоксы-марксисты, наоборот, остро чувствуют наличие бессознательных факторов в социальном поведении, но они совершенно не видят их, когда речь идет о мотивации индивидуального поведения. Это ведет к вырождению теории и практики марксизма, точно так же как противоположный феномен ведет к упадку психоаналитическую теорию и практику, ибо человек-индивид неотделим от человека – участника социальной жизни, и если их разделить, то нельзя понять ни то, ни другое»³.

Понятие социального характера у Фромма явилось своеобразным синтезом учений Маркса и Фрейда. С одной стороны, содержание социального характера, согласно Фромму, определяется структурой общества и функцией индивида в ней, с другой стороны, семья рассматривалась им как психический агент общества, в функцию которого входит передача требований общества подрастающему ребенку. Семья выполняет эту функцию двумя способами: 1) поскольку характер большинства родителей является выражением социального характера, они передают ребенку основные черты желательной для общества структуры характера; 2) в добавление к характерам родителей, методы воспитания ребенка, принятые в данной культуре, также выполняют функцию формирования характера в желательном для общества направлении. Таким образом, характер развивается сначала через влияние семьи, а затем, в общественной жизни, путем адаптации к тем или иным

общественным структурам. Являясь заменителем животного инстинкта, характер делает возможным последовательное поведение человека, избавляя его от необходимости каждый раз принимать новое обдуманное решение. В то же время, действуя в соответствии с требованиями культуры, человек получает добавочное психологическое удовлетворение. Функцией социального характера, по мнению американского исследователя, является формирование и использование человеческой энергии внутри данного общества для поддержания его функционирования. До тех пор, пока условия существования общества и культуры остаются стабильными, социальный характер выполняет преимущественно стабилизирующую функцию. Однако если экономические условия функционирования общества перестают соответствовать традиции и социальному характеру, возникающая между ними дисгармония приводит к тому, что социальный характер становится фактором дезинтеграции общества, подрывающим существующую социальную систему.

Своей характерологией Фромм заложил основы психоаналитической теории и науки о поведении, подвергнув резкой критике как принципы инстинктивистской психоаналитической позиции, возводящей всё разрушительное в человеке к досознательному, животному началу, так и принципы бихевиористской позиции, выводящей деструктивность всецело из социального окружения. И инстинктивизм, и бихевиоризм упускают из поля зрения личность, самого действующего человека. Фромм предлагает объединить обе эти позиции в контексте биосоциального существования человека. Характерология Фромма, согласно которой социальный характер является результатом динамической адаптации человеческой природы к структуре общества, привела к критике фрейдовского психоанализа. В отличие от Фрейда, американский исследователь видит перед собой не обособленного, внесоциального индивида, чья жизнь определяется сексуальными влечениями и инстинктами самосохранения или влечениями к жизни и смерти, а человека, включенного в реальный исторический контекст, склад личности которого формируется господствующими в обществе культурными стандартами. Критическое отношение Фромма к психоанализу Фрейда возросло после того, как в начале 1930 г. он познакомился с описанием Я.Бахофеном эпохи матриархата, содержащимся в опубликованной в 1861 г. книге «Материнское пра-

во». «Как раз на феномене эдипова комплекса, – писал Фромм, – выступающего в качестве центрального лишь в патриархальном обществе, видно, как легко впадают в ошибку, когда считают свою собственную психическую структуру естественной для всего общества или вообще “человеческой”»⁴. Теория межличностных отношений Салливена, усвоенная Фроммом, привела последнего к переносу акцента с индивидуальной психологии на психологию межличностных отношений.

При этом ключевая проблема психологии видится Фроммом не в удовлетворении или фрустрации отдельных влечений, а в отношении индивида к миру. В отличие от инстинктов или «органических влечений» Фрейда, потребности и стремления, возникающие из отношений индивида к другим людям, такие как любовь, ненависть, нежность, симбиоз и т.д., Фромм называет «укорененными в характере страстями», имеющими социобиологическую и историческую природу. Психоанализ, по его мнению, должен осознать, в сколь значительной степени его теории социально детерминированы, и сделать из этого выводы, ибо аналитик, придерживающийся заповедей и запретов общества, в котором он живет, не способен снять у пациента страх перед их нарушением. Кроме того, цель психоаналитической терапии часто состоит в достижении адаптации человека к существующей реальности, в то время как психоанализ даже поверхностно не касается главной проблемы – исследования одиночества и отчуждения человека, отсутствия у него творческого отношения к жизни.

Впоследствии Фромм, которому было хорошо знаком дзен-буддизм, предпринял доработку классического психоанализа Фрейда в направлении *гуманистического психоанализа*. Согласно Фромму, психоанализ – это характерное выражение духовного кризиса западного человека и попытка найти способы его разрешения. Психоанализ по сути представляет собой попытку создать методичку совершенствования человеческой личности на основе западной традиции и в условиях западного общества. Однако, как считает Фромм, если в начале XX в. к психиатрам приходили в основном страдавшие от болезней люди, «благоденствием» для которых было бы избавление от них, то сегодня в кабинетах психоаналитиков такие пациенты в меньшинстве в сравнении с множеством новых «пациентов». Эти неплохо функционируют в обществе, они

не больны в обычном смысле этого слова, но страдают от неудовлетворенности и внутренней омертвелости. Общим для них является отчуждение от самих себя, от другого человека, от природы. Для таких людей излечение означает не избавление от болезни, а обретение благоденствия, то есть бытия в соответствии с природой человека. Однако любая попытка дать ответ на вопрос о возможности достижения благой жизни, по мнению Фромма, должна выйти за рамки фрейдовского подхода, поскольку она приводит к обсуждению, пусть всегда неполному, базисного понятия человеческого существования, которое лежит в основе *гуманистического психоанализа*, к дальнейшей творческой переработке и трансформации классического психоанализа, что – как это ни странно – прямо ведёт по направлению к дзен-буддизму.

Казалось бы, что общего между дзен-буддизмом и психоанализом, тем более что мистический опыт Фрейд считал регрессией к инфантильному нарциссизму? Однако, полагает Фромм, если мы признаем, что излечение болезни и предотвращение её формирования в будущем невозможны без анализа и изменения характера, а также то, что излечение той или иной невротической черты характера неосуществимо без стремления к более радикальной цели – совершенной трансформации личности, и выведем все следствия из фрейдовского принципа трансформации бессознательного в сознательное, то мы подойдем к понятию просветления (сатори), которое является сущностным для дзен-буддизма. Общая цель дзен-буддизма и психоанализа – осознание бессознательного с помощью специальной тренировки со стороны сознания. Метод дзен можно назвать фронтальной атакой на отчужденное восприятие с помощью медитации и авторитета наставника. И аналитик делает нечто подобное: он одну за другой снимает рационализации пациента, пока у того не остается иного выхода, кроме возвращения в мир реальности из мира фантазий в результате глубинного осознания и переживания того, что им не осознавалось ранее. Кроме того, ни психоанализ, ни дзен-буддизм не являются в первую очередь этическими системами. Они не заставляют человека вести добродетельную жизнь с помощью подавления «дурных» желаний, но предполагают, что такие желания расплавятся и исчезнут в свете и тепле расширенного сознания.

Говоря о замене фрейдовского физиологического принципа объяснения человеческих страстей на эволюционный социобиологический принцип историзма, Фромм прежде всего имел в виду, что понимание изучаемого классическим психоанализом индивидуального бессознательного, которое индивид подавляет по причине личных обстоятельств, требует критического анализа общества. Он был первым из представителей неофрейдистской школы, указавшим на неспособность ортодоксального фрейдизма решить проблему взаимодействия индивида и общества. Однако куда большую роль он отводил пониманию социального бессознательного, то есть тех зон подавления, которые являются общими для большинства членов данного общества. Согласно Фромму, социально обусловленный фильтр проявляет себя в языке, логике и социальных табу. Например, отсутствие тех или иных понятий в языке делает для индивида невозможным их осмысление. Что касается логики, то в жизни, согласно американскому исследователю, господствует не логика Аристотеля, где А и не-А исключают одновременное присутствие друг друга, а парадоксальная логика, в которой противоречивые чувства сосуществуют у одного и того же человека, например в явлении амбивалентности. Относительно социальных табу Фромм считал, что осознание людьми социального характера и лежащих в его основе социально-психологических механизмов поведения способно внести элементы дезинтеграции в функционирование данного общества, тогда как осознание содержания человеческой природы, которое Фромм называет универсальным социальным бессознательным, способно вызвать к жизни новую социальную структуру, более соответствующую человеческой природе.

Опираясь на учение о сущности человеческой природы, Фромм создал гуманистическую этику, единственным критерием которой являлось благополучие человека. Согласно американскому исследователю, то общество, которое препятствует реализации потребностей человеческой природы, является патологическим, больным и порождает невротическую, отчужденную от собственной сущности личность. Всё это приводит, в конечном счете, к изменению существующих условий, так как приспособляемость человека не безгранична, и он всегда в резкой и жестокой форме выражает протест против дисбаланса между общественным порядком и свои-

ми человеческими потребностями, поскольку не может изменить свою природу. Таким образом, потребности человеческой природы становятся главными мотивационными силами, определяющими развитие человеческой истории, а также универсальным критерием оценки нормы и патологии как отдельного человека, так и общества в целом.

Анализируя историю человеческого общества, Фромм постулирует существование четырех типов социальных характеров неплодотворной ориентации: рецептивного (берущего), эксплуататорского (овладевающего), стяжательского (сберегающего) и рыночного (обменивающего), которым он противопоставляет характер плодотворной ориентации (деятельный). Описание идеальных типов ориентаций подразумевает, что в каждом человеке содержится смесь ориентаций. В каждом конкретном обществе также может оказаться несколько способов ориентации. В основе каждого из этих типов ориентаций характера лежат своеобразные психологические механизмы, соответствующие этим пяти способам адаптации к социуму: мазохизм (преданность), садизм (авторитет), деструктивизм (настойчивость), конформизм (безразличная честность) и любовь (плодотворность). Каждое общество характеризуется преобладанием какого-то одного типа характера. Доминирующее положение той или иной специфической ориентации зависит от особенностей культуры, в которой живет индивид. Так, *рецептивная ориентация*, согласно Фромму, часто обнаруживается в обществах, где за одной группой закреплено право эксплуатировать другую. *Эксплуаторская ориентация* сложилась на основе конкуренции в рамках свободного рынка в XVIII и XIX вв., существуя в это время бок о бок со *стяжательской ориентацией*, тогда как *рыночная ориентация*, при которой человек воспринимает себя как товар, а свою ценность как меновую, развилась в качестве доминирующей только в современную эпоху. Рыночная личность, по мнению Фромма, должна быть свободна от всякой индивидуальности, поскольку любая устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка.

Что касается *плодотворной ориентации*, то она является целью человеческого развития и одновременно идеалом гуманистической этики. Плодотворность связана со способностью человека

использовать свои силы и реализовать заложенные в нем возможности. Она достижима в том случае, если человек обретет материальную, эмоциональную и интеллектуальную независимость. При плодотворной ориентации человек всё больше освобождается от симбиотических уз, связывающих его с родителями, предками, землей и идолами, и становится гражданином мира. Любовь – плодотворная форма отношения к другим людям и самому себе. Её главные элементы – забота, ответственность, уважение и знание объекта любви. Согласно Фромму, любовь – это не аффект или увлечение, а активное содействие росту и счастью любимого человека. «В противоположность симбиотической связи зрелая любовь есть связь, предполагающая сохранение целостности личности, её индивидуальности; любовь помогает человеку преодолеть чувство одиночества и отчуждения и вместе с тем позволяет ему оставаться самим собой, сохранить свою целостность»⁵. По мнению американского исследователя, нет человека, чья ориентация целиком плодотворна или полностью лишена плодотворности. Всякая неплодотворная ориентация имеет положительную и отрицательную стороны в соответствии с уровнем плодотворности в целостной структуре характера. В то же самое время Фромм был убежден в том, что любое общество, так или иначе ограничивающее развитие любви, в конечном счете погибнет, потому что придет в противоречие с основными потребностями человеческой природы.

В 1960-х гг. Фромм открыл для себя *некрофильную ориентацию* характера. Некрофилию он определял как страсть к разрушению ради разрушения, как страсть к насильственному разрыву естественных биологических связей, а также как исключительную тягу ко всему механическому (небиологическому). В психике каждого человека, писал он, присутствуют две нейтральные в отношении друг друга потенции: так называемая первичная потенция, или способность к продуктивной ориентации, которую он называет биофилией, актуализирующейся при нормальных социальных условиях, и противостоящая ей вторичная потенция, некрофилия, которая реализуется тогда, когда окружающие человека условия патогенны, аномальны и препятствуют развитию первичной потенции. Таким образом, стремление к жизни и склонность к деструкции связаны обратной зависимостью: чем полнее реализуется жизнь, тем слабее разрушительные тенденции. По мнению Фромма, ос-

новой принцип современной технологической системы, согласно которому нечто должно делаться, потому что это технически возможно, ведет к приоритету развития техники и означает отрицание всех ценностей, которые выработала гуманистическая традиция. Отличительными чертами бюрократически-индустриальной цивилизации, преобладающей в Европе и Северной Америке, считает Фромм, являются интеллектуализация, квантификация, абстрагирование, бюрократизация и овеществление. Это не жизненные, а механические принципы, которые, однако, применяются не к вещам, а к людям. Живущие в такой системе люди становятся равнодушны к жизни и чувствуют влечение к мертвым.

Согласно американскому исследователю, противоположность некрофилии – биофилия, противоположность нарциссизму – любовь, противоположность инцестуальному симбиозу – независимость и свобода. Совокупность этих трех установок Фромм обозначил как «синдром роста», а переплетение друг с другом экстремальных форм некрофилии, нарциссизма и интеллектуального симбиоза – как «синдром распада».

Одним из самых глубоких и едва ли не главным корнем некрофилии американский исследователь считал злокачественные инцестуозные узы. В работах Фромма рассматривается «доброкачественная» и «злокачественная» формы психологической связи с матерью. Если психологическая связь взрослого сына с матерью не очень интенсивна, то она, как правило, не сокращает его сексуальную или аффективную потенцию, а также его независимость и целостность. Таким образом, в психологическом инцесте может находиться совершенно не инфантильный взрослый, хорошо адаптированный и независимый в социальном и профессиональном планах. Его зависимость от матери – только эмоционально-психологическая. При более тяжелых формах психологического инцеста инцестуозное влечение нарушает или разрушает, в зависимости от степени регрессии, способность любить. Явление и уровень наиболее глубокой связи с матерью – «инцестуозный симбиоз» – характеризуется определенной неразрывностью. По мнению Фромма, при симбиотической связи речь идет о стремлении полностью потерять свою индивидуальность и снова стать единым с природой. Поэтому данное глубоко регрессивное стремление возвратиться в материнское лоно и в прошлое находится в конфликте с желанием

жить, означает одновременно склонность к мертвому, к разрушению. Обычно инцестуозное влечение не распознается как таковое или находит себе рациональное обоснование. В процессе социальной эволюции необычайно сильная привязанность к матери может переходить в страстную любовь к родине, нации, государству, классу и т.д. Здесь также кроется возможность национализма и расизма, связанных с неспособностью воспринимать себя и других людей в качестве свободных существ. В частности, Фромм пишет о том, что у некрофила Гитлера инцестуозная психологическая привязанность к матери перешла на образ родины, Германии, которая стала для него главным символом матери. Искушение и привлекательность инцестуозной фиксации состоит в соблазне спокойного, стабильного способа существования, являющегося, по существу, метафорой умирания. В этой связи любопытно отметить, что в своей последней книге «Иметь или быть» (1976) Фромм пришел к следующему выводу: бытие и обладание являются двумя основными способами существования человека, различие между которыми, так же как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представляет собой коренную проблему человеческого существования.

Говоря о необходимости создания здорового общества, соответствующего человеческой природе, Фромм полагал, что социальный прогресс возможен лишь в случае одновременных изменений во всех сферах – экономической, политической и культурной. Идеалом для него был описанный Марксом социализм, при котором производство будет служить человеку, а труд станет свободным и творческим, в результате чего человек начнет реализовывать себя как родовое существо. Понимая факт структурализации как в социальной, так и в индивидуальной жизни, а также неотделимость друг от друга социоэкономической структуры, структуры характера и религиозной структуры, Фромм хотел добиться радикального изменения всей социальной и духовной структуры общества, при которой произойдет гармонизация индивида и общества. Он выдвинул свой идеал «коммунитарного», гуманистического социализма, где общество будет организовано по принципу небольших трудовых сообществ, функцию управления которыми осуществляют все их члены и где в процессе производства достигается оптимальное самовыражение и соучастие людей, а вся экономическая

и политическая деятельность подчинена цели развития отдельного человека. Для осуществления этой цели Фромм предлагал следующие мероприятия: переориентировать производство на «здоровое» потребление; повысить социальную активность граждан посредством расширения и углубления индустриальной и политической демократии соучастия; осуществить максимальную децентрализацию в промышленности и политике; заменить современные методы управления, применяемые отчужденным чиновничеством, гуманистическими, при которых критерием для всех видов планирования станет оптимальное развитие человека, а не максимальная производительность; ввести гарантированный доход для каждого члена общества; уничтожить пропасть между богатыми и бедными странами; создать Верховный совет по делам культуры, а также разработать новые формы духовной ориентации, эквивалентные религиям прошлого. Фромм весьма скептически оценивал шансы на то, что в характере людей и в обществе смогут произойти необходимые для такого глобального преобразования изменения, возлагая все надежды на притягательную силу новых идей.

Примечания

- ¹ См.: Фромм Э. Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 143–144.
- ² Фромм Э. Избавление от иллюзий // Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. М., 2005. С. 191–192.
- ³ Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996. С. 115–116.
- ⁴ Цит. по: Функ Р. Эрих Фромм. Страницы документальной биографии. М., 1991. С. 85.
- ⁵ Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 121.

Н.А. Куценко

К вопросу о формировании русской философской лексики в первой половине XVIII века

Одним из важнейших вопросов существования и развития философии является вопрос о языке, на котором происходит процесс мышления, коммуникации и закрепления знания. В отечественной традиции таким языком был изначально церковнославянский, сохраняющий свое значение в православном богослужении до сего дня и бывший до XVIII в. языком богословской и философской мысли.

Богословско-философская лексика стала формироваться после крещения Руси под влиянием греческой и в духе кирилло-мефодиевских переводов. Ее особенность состояла в том, что она создавалась на базе церковнославянского языка и была единой для всего региона *Slavia orthodoxa*, т.е. стран православной славянской культуры¹. Именно тогда стал складываться фонд философской и богословской литературы, где вначале доминировали тексты в переводах: творения отцов церкви – Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, исторические хроники Георгия Амартола и Иоанна Малалы, агиографические и эпистолярные сочинения, сборники афоризмов вроде «Пчелы». Позднее к ним добавились «Диоптра» Филиппа Пустынника, наиболее фундаментальный антропологический трактат византийского происхождения, и корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Первым оригинальным древнерусским сочинением, имеющим глубокое богословско-философское содержание, явилось «Слово о Законе и Благодати», созданное митрополитом Иларионом Киевским в середине XI в. и гармонично сочетающее в себе хрис-

тианский универсализм и подлинный патриотизм. Постепенно возникают энциклопедические словари-толковники, получившие впоследствии названия Азбуковников, где переводились термины более чем из 20 языков, преимущественно из греческого, латинского, древнееврейского.

Уже в домонгольский период формируется собственная национальная философская и богословская школа православной экзегезы, к которой, кроме упомянутого выше Илариона Киевского, можно причислить Климента Смолятича, Кирилла Туровского, митрополита Никифора, Владимира Мономаха и некоторых других мыслителей². В большинстве своем это были ученые монахи, не являвшиеся профессионалами в философии (что подразумевало корпоративную принадлежность к группе обособившихся интеллектуалов), но бывшие подлинными мастерами в деле осмысления философской проблематики и имевшие существенное влияние на древнерусское общество.

В XV–XVI вв. по мере укрепления Московского государства создается его развитая феодальная структура, в рамках которой на отечественной почве складывается собственная интеллектуальная гуманитарная традиция, включающая богословскую и философскую мысль. Создается полный перевод Библии, так называемая Геннадиевская Библия (1499 г.), осуществляется ряд рукописных переводов с греческого, латинского, немецкого, польского и других языков. Среди переведённых текстов можно упомянуть «Аристотелевы врага», «Луцидариус», «Хронику» Мартина Бельского, «Логику Авиасафа» и другие памятники европейского происхождения.

В целях грамотного перевода и правильного истолкования заимствованной из иностранных языков терминологии самими переводчиками создаются словари разного типа, среди которых наиболее обширными стали Азбуковники, имевшие характер лексикографических справочников энциклопедического плана³. С их помощью в русский язык вводились такие термины, как «базис», «аллегория», «генезис», «материя», «софистика», «вселенная», «космос» и многие другие⁴.

В эпоху Московской Руси среди наиболее ярких имен можно выделить Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Артемия Троицкого, Зиновия Отенского. Выдающимся мыслителем XVI в. был Максим

Грек, филолог, философ, богослов и переводчик в одном лице, принесший высокую византийскую учёность и возрожденческую лингвистическую подготовку на русскую почву. Он четко разделял православную богодухновенную философию и латинскую традицию, базировавшуюся на аристотелевской силлогистике, подчеркивая сущностную глубину первой и ограниченный практицизм второй, критикуя схоластический метод в философии и богословии. Вокруг Максима Грека сформировался кружок последователей и «совопросников», в число которых входили Вассиан Патрикеев, Федор Карпов, Андрей Курбский⁵. В среде русских мыслителей (а Максима Грека можно к ним причислить уже потому, что он писал на современном ему русском языке) это было нечастым явлением. Обычно они представляли собою талантливых одиночек, которые, как подчеркивалось в источниках, в Афинах не учились и премудростей философских не изучали. За намеренным самоуничижением важно разглядеть в этой риторической фразе по-настоящему интересные творческие личности, которые компенсировали отсутствие профессиональной «афинской» подготовки собственным углубленным самообразованием.

В XVII в. начинается постепенное внедрение латинской системы преподавания философии и богословия через украинское, белорусское, польское посредничество. Соответствующие курсы риторики, логики, философии, этики, читавшиеся в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях (философия читалась в Киево-Могилянской академии с 1634 г., в Славяно-греко-латинской академии с 1687 г.), строились в манере поздней схоластики и по методике европейских университетов, из которых наиболее влиятельным был Краковский Ягеллонский университет. Самой яркой личностью компромиссного типа был Симеон Полоцкий, хорошо знавший западную, латинскую и одновременно восточную, православную традицию. Возглавляя партию латинствующих, он много сделал для трансформации отечественного богословия и философии в западном направлении. Создав «Рифмотворную Псалтырь», он заложил основы отечественной силлабической поэзии с философским содержанием. Его противники из грекофильской партии постепенно сдавали позиции⁶. Схожая коллизия возникнет между патриархом Никоном и старообрядцами. Старая допетровская традиция как бы уходила вглубь национальной культуры, она проявит

себя уже в XIX в. в деятельности славянофилов, почвенников и их последователей, которые получали высшее образование в российских университетах и академиях, а не только «во французской стороне», и имели возможность как историки, филологи, философы, богословы оценивать отечественное культурное наследие.

В первой половине XVIII в. в России происходят серьезные изменения в области образования, культуры, общественного сознания в целом. Коснулись они и развития философского и богословского знания, что выразилось, в частности, в формировании на протяжении всего столетия русского профессионального языка науки. Если обратиться к общей картине изучения данного вопроса, можно констатировать, что последний интересует филологов более, чем философов⁷. В философской литературе обсуждается в основном вторая половина XVIII в., когда из единого гуманитарного знания окончательно выделяются как профессиональная философия, так и профессиональное богословие. В это же время в Российской империи формируются системы раздельного светского и духовного образования.

Появляется светская философия, аналогичная существующей в Европе, связанная с научным знанием. Происходит не только дифференциация знания, но и дифференциация языка. В России вслед за Западной Европой начинает утверждаться теория двух истин – о «внешнем» и «внутреннем» знании. Согласно ей науки, в числе которых оказывается философия, рассуждают о вещах конечных и материальных на своём профессиональном языке. Вера же базируется на Откровении, Священном Писании и Предании. Служители церкви используют при этом терминологию на церковнославянском языке, являющемся хранителем православной традиции. Что касается богословия как теоретической части религиозного сознания, то начиная уже со второй половины XVII в. оно испытывает воздействие латинской учености, и потому в рассматриваемый период наблюдается сложное соединение традиционной богословской лексики и нововведенной⁸.

XVIII в. можно с полным правом называть «веком переводов». Вторая его половина характеризуется появлением (а отчасти обогащением) самостоятельно развивающейся русской философской лексики. Как в духовном, так и в светском образовании постепенно внедряется русский язык преподавания. С 1765 г. Платон (Левшин)

впервые вводит преподавание написанного им курса богословия на русском языке в Троицкой Лаврской семинарии. С 1775 г., став Московским архиепископом и куратором Московской Славяно-греко-латинской академии, он вводит и здесь преподавание своего богословского курса (его первой части) на русском языке. Данный курс богословия разрабатывал и Феофилакт (Горский), будущий ректор Московской духовной академии. Отметим, что при Платоне (Левшине) роль русского языка в образовании постоянно возрастала – это выражалось как в преподавании русской поэзии в основном в XVIII в. по «Правилам поэтическим» Аполлоса (Байбакова) и русской риторики (по М.В.Ломоносову), так и в ведении философских и богословских диспутов студентами Академии.

Напомним, что такие выдающиеся российские мыслители второй половины XVIII в. и деятели высшего светского образования, как Н.Н.Поповский, Я.П.Козельский, Д.С.Десницкий, Д.С.Аничков, С.Т.Забелин и другие, осуществляли и издавали переводы древних, средневековых и новоевропейских философских текстов на русский язык. Кроме того, Десницкому, Аничкову и ряду других профессоров Московского университета в конце 60-х гг. XVIII в. разрешено было читать студентам лекции по гуманитарным предметам на русском языке.

Михаил Ломоносов издал в августовском номере журнала «Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие» на русском языке речь Н.Н.Поповского «О содержании, важности и круге философии», произнесенную им, согласно классической традиции, на латыни 26 апреля 1755 г., в день торжественного открытия Московского университета. Поповский подчеркивает, что «нет такой мысли, кою бы по-русски изъяснить было невозможно. Что ж до особых надлежащих к философии слов, называемых терминами, в тех нам нечего сомневаться. Римляне по своей силе слова греческие, у коих взяли философию, переводили по-римски, а коих не могли, то просто оставляли. По примеру их то ж и мы учинить можем»⁹. Так постепенно складывалась русская философская терминология.

Вместе с тем, как мы говорили выше, и в первой половине XVIII в. в этой сфере происходили важные процессы. В.В.Зеньковский справедливо подчеркивал, что весь XVIII в. был периодом, «когда Россия с чрезвычайной стремительностью и

даже горячим увлечением стала впитывать в себя итоги европейской культуры»¹⁰. Здесь нужно учитывать, что со второй половины XVII в. Россия испытывала воздействие «мягкой» западно-славянской латино-католической европеизации, осуществлявшейся под влиянием украинской, белорусской и польской культуры. Польские язык, мода, книги, обычаи были столь же популярны, как французские в последующем столетии. Петровские реформы начала XVIII в. пошли по иному пути. Ускоренная жесткая вестернизация по протестантскому образцу, осуществлявшаяся с помощью выходцев из неславянских народов Европы, привела к прогрессу в военном, промышленном, экономическом развитии, но принесла при этом проблемы в культурном плане, особенно в отношении к традиционному наследию, которое недооценивалось, грубо переделывалось на новомодный западный лад. В результате многое было утрачено или сознательно уничтожено, иногда и вывезено: древние книги, фрески, иконы, произведения прикладного искусства.

Поэтому особо необходима реконструкция исторически достоверного образа русской философской мысли в начале ее нового этапа. Для лучшего уяснения сложной и неоднозначной ситуации с терминологией отвлеченного мышления в первой половине XVIII в. обратимся к подлинным малоизвестным источникам рассматриваемого периода. С этой целью представим для примера два разнородных текста. Один из них обнаружен и описан Л.А.Черной в рукописном отделе РГАДА в 1987 г. и атрибутирован ею как «философский словарь начала XVIII в.»¹¹. Начало рукописи, к сожалению, утрачено, но по заглавиям двух последующих разделов исследователь дала тексту условное наименование «Толкование нужнейших вещей». Этот ценный памятник, с одной стороны, продолжает традицию Азбуковников как энциклопедических словарей, объяснявших заимствованные из иностранных языков понятия, имена, образы. Однако в нем начинает преобладать не алфавитный, а тематический принцип подачи материала. По поводу рассматриваемого предмета или термина составители «Толкования» приводят всю известную им информацию (например, в статье «О поясах небесных»). Цикл статей посвящен антропологической тематике, и группируется он вокруг статьи «О микрокосме». В целом для текста характерна церковнославянская лексика, понятная всем.

Вместе с тем неизвестный автор рассматриваемого текста проявляет большую эрудицию и знакомство с широким кругом церковных писателей и богословов конца XVII – начала XVIII в., таких как Кирилл Транквиллион Ставровецкий, Захарий Копыстенский, Памва Берында, Димитрий Ростовский, Стефан Яворский и другие. Ему известны зарубежные светские писатели (Цезарь Бароний и Гвидо де Колумна) и отечественные, например Леонтий Магницкий, автор знаменитой «Арифметики», которую М.В.Ломоносов называл «воротами учености».

Автор «Толкования» использует украинизмы, что может говорить о его малороссийском происхождении («албо», «омилия», «казание», «пара»). Его отличает стремление привлекать параллельные источники. Так, в натурфилософском фрагменте «О громе и молнии» он приводит как библейски-символические интерпретации Василия Великого и Григория Богослова, так и современные ему издания – «Ключ разума» Иоанникия Галятовского и «Зерцало богословия» Кирилла Транквиллиона Ставровецкого, где дается физическое объяснение происхождения рассматриваемых атмосферных явлений: «Во облаце родятся молнии, громы и перуны, егда сухую и теплую пару влажный и хладный вкруг облак обыдет»¹².

Природные явления рассматриваются в «Толковании» в духе концепции двух истин – как порождения «стихий», которыми занимается «внешнее» знание, т.е. естественные науки. Что же касается «внутреннего» знания, то его прерогативой является истолкование божественного и человеческого в их взаимосвязи. Человек при этом трактуется и как эмпирическое природное существо, связанное со стихиями мироздания, и как венец творения, имеющий богоподобный облик. Подобный дуализм, равно как и деизм, характерны для науки и знания XVIII столетия, пытавшихся соединить религиозное откровение и научное знание в некое целостное представление о мире и человеке. Были, разумеется, и крайние позиции в виде церковной ортодоксии и научного скепсиса, ставшего характерным для эпохи Просвещения.

Второй текст обнаружен автором статьи в 2007 г. в отделе рукописей РГБ. Эта рукописная книга, принадлежавшая Санкт-Петербургской духовной академии, представляет собой учебник на русском языке, озаглавленный «Философия естественная XVIII

века»¹³. Это фолиант, состоящий из 220 листов, писанный каллиграфом начисто, по-видимому, с черновика перевода. То есть пи-сец и автор, скорее всего, разные люди. Рукопись находится в хо-рошем состоянии, все помарки каллиграфа, сделанные во время переписывания перевода (разрывы бумаги пером, пятна от воска и кerosина, от пищевых продуктов) аккуратно заклеены сверху и выправлены тем же почерком. В конце книги стоит пометка библиотечаря, датированная январем 1941 г. Книга была востребована лишь однажды для просмотра в 1954 г., но в научной историогра-фии она осталась неизвестной и не введенной в научный оборот в качестве философского источника.

Данная рукопись представляет для историков философии осо-бый интерес, и прежде всего потому, что история русскоязычного преподавания философии и других гуманитарных дисциплин изу-чена недостаточно. Историки философии делают только первые шаги в ознакомлении с процессами становления философского образования на русском языке в XVII–XVIII вв. и формирования современной научной лексики¹⁴. Это тем более важно, что многие выдающиеся научные, общественные и государственные деятели Российской империи, проявившие свои таланты в разных регионах России, вышли из стен духовных школ¹⁵.

Выскажем несколько предположений и гипотез относительно упомянутой рукописи, не претендуя на окончательное суждение, поскольку анализ первого выявленного русскоязычного философ-ского памятника первой половины XVIII в. предполагает опору на опыт исследования текстов со сходной проблематикой. Хотя такой опыт практически отсутствует, все же сформулируем несколько вопросов и попытаемся на них ответить.

1. Каким временем можно датировать перевод? По водяным знакам в соответствии с каталогом Зои Васильевны Участкиной мы определили, что бумага изготовлена в 1723–1724 гг. в Амстердаме. Так что сам перевод целесообразно датировать не ранее этого вре-мени, но и не намного позднее, т.е. в пределах 1724–1730 гг.

2. Кому в Санкт-Петербурге в 20-х–30-х гг. XVIII в. понадобил-ся перевод с латыни (вероятно, он был осуществлен именно с учеб-ными целями) на русский язык? Он мог быть сделан по заказу ка-кой-либо из властных особ, например, Меншикова, стремящихся к высокой светской образованности. Он мог понадобиться просве-

шенным церковным иерархам (так, у Феофана Прокоповича в 10–20-х гг. XVIII в. была своя гимназия на р. Карповке). Позднейшая владельческая запись, принадлежащая Александро-Невскому монастырю и относящаяся к концу XVIII в. (сделана уже в современной орфографии) свидетельствует о том, что владелец фолианта был из духовного ведомства. Не будем забывать и о том, что по Указу Петра I в 1724 г. был основан Петербургский академический университет, преподавателям которого могли быть необходимы пособия по различным предметам на русском языке.

3. Кому принадлежит перевод и кто автор переведенного учебника? Наша гипотеза заключается в том, что автором учебника мог быть тот же философ, который являлся автором курса, прочитанного Георгием Щербацким на латыни в Киевской академии в середине XVIII в.¹⁶ Его в разных источниках называют Пурхотий, Пуршо, Пурхотиус. Известны и иные европейские рукописные и старопечатные учебники других авторов. Но для нас более важным представляется вопрос, кто был автором перевода на русский язык. Это мог быть Феофан Прокопович либо кто-то из его окружения. А может, автором или авторами были выходцы из Великого Новгорода, искавшие применения своим знаниям после реформ системы духовного образования, предпринятых тем же Прокоповичем? Последний вопрос поставили И.Л.Григорьева и Н.В.Салоников в статье «Новгородская школа братьев Лихудов как восточнославянская академия»¹⁷.

Ниже представим данное в рукописи определение натуральной (естественной) философии¹⁸ в оригинале и переводе, а также предложим оглавление общего курса натуральной философии без ссылок на листы рукописи. Мы будем придерживаться современной лексики и орфографии, опуская особенности старорусского шрифта, но оставим некоторые колоритные особенности текста, поясняя наиболее непонятные слова в скобках.

«Философия натуральная

Понеже философия, яже есть познание вещей, кои человек естественного разума своего светлостию постигнуть может, вся сия под собою содержит, яже естественным разумом человеческим познаться могут, и в числе тех такожде приходят телеса. Сего ради к философии телес и их странствований и применений, имже подлежат, познание отнести подобает, яже зане суть вещи естественныя. Тую философии часть, которая о

естестве телес действует, и о началах, и о странствованиях, и о применениях, о различии и прочая философию естественною нарицати достоин. От некоторых же физика названа бяше, с греческого языка φυσικς, еже производить и раждатися знаменует. Понеже под ея рассуждением сия точию вещи естественныя суть, яже производят и производятся, раждают и раждаются, пременяют и пременяются, и есть телеса, понеже тая единая точию симь пременениям подлежат и взаимных пременений вины суть».

Перевод:

«Поскольку философия, каковая есть познание вещей, какие человек светом природного своего разума может постигнуть, в числе своих предметов имеет все то, что может быть познано природным человеческим разумом, то в это число входят также тела. Подобаает потому отнести к философии познание тел, их движений и изменений, которым они подлежат, потому что это явления природные. Ту часть философии, которая говорит о природе тел, о (их) началах, о движениях и изменениях, о различии и прочем, стоит называть естественной философией. Некоторыми же она была названа физикой – от греческого φυσικς, что означает производить и рождаться, поскольку в ее предметы входят только предметы природные, каковые производят и производятся, рождат и рождаются, изменяют и изменяются, и это есть тела, потому что они одни подлежат изменениям и являются причиной взаимных изменений».

Вслед за определением философии помещено содержание фолианта.

«Философия естественная. Содержание.

Часть первая. Глава 1. Определение материи. Глава 2–3. Определения её свойств: протяжения, цельности, делимости. Глава 4. О формах. Глава 5. О движении и его произведении, сохранении и приобщении. Глава 6. О наступлении и крузе (круге), иже в движении есть. Глава 7. О движении прямом, уклонённом и преломлённом. Глава 8. О тяжести. Глава 9. О разлиании (различении). Глава 10. Об опасности (опасность – неправильное внутреннее частей телодвижение, происходящее от неправильного перехода частиц тончайших в тело входящих. Вина опасности – суть частицы тонкие теплые). Глава 11. О скорости и носности (носимости) движения. Глава 12. О движении местном, прибавлении, и умалении, и применении. Глава 13. О покое. Глава 14. О качествах в роде. Глава 15. О свете, светлости, прозрачности и тени. Глава 16. О мерах. Глава 17. О редкости, густости, твердости, мягкости и фигуре. Глава 18. О звуце. Глава 19. О ухании (слухе). Глава 20. О вкусе. Глава 21. О хладе и теплоте. Глава 22. О времени и месте.

Часть вторая. О мире и положении телес между собою, и о телесах небесных и виде.

Глава 1. О мире. Глава 2. О положении телес между собою или о чинном мира расположении. (Рассматриваются «Картезия доводы» о вращении Земли вокруг Солнца, о планетах Солнечной системы, в частности говорится о третьем начале Картезия в §17. – *Н.К.*) Глава 3. О Небеси. Глава 4. О звездах утвержденных и Солнце. Глава 5. О прочих планетах. Глава 6. О естестве комет, происхождении и движении. Глава 7. О фигурах комет.

Часть третья. О телесах подлунных, живота лишенных.

Глава 1. О тяжести воздуха. Глава 2. О силе элестиновой (давления) воздуха. Глава 3. О парах и атмосфере. Глава 4. О росе, меде, инее, мгле, манне, облаках, дожде и граде. Глава 5. О Перуне, молнии, громе, о звезде загорающейся и падающей. Глава 6. О дуге Паргелии (радуге), Параделене и Короне. Глава 7. О ветре. Глава 8. О глобусе земноводном. Глава 9. О воде. Глава 10. О начале и различии источников и рек. Глава 11. О разлинии и взращении. Глава 12. Моря. Об огне. Глава 13. О земле, Солнце, соках земных и каменных. Глава 14. О магните. Глава 15. О рудах. Пропорции тяжести: золото, свинец, медь, железо, олово чистое, мрамор, кристалл, вино, ртуть, серебро, медь с каламином смешанная, олово обещее, камень, вода, воск, елей.

Часть четвертая. О живущих.

Глава 1. О летораслях (растениях). Глава 2. О семени животных. Глава 3. О рождении животных. Глава 4. О дыхании, голоде и жажде. Глава 5. О приготовлении пищи, вскармлении и о возрастании животных. Глава 6. О движении животных. Глава 7. О чувствах».

Рукопись заканчивается на листе 219 фразой: «Слава единому в Троице Богу давшему начати и совершити». В отличие от первого текста, представленного Л.А.Черной, данный текст характеризуется более строгой академичностью, структурной проработкой, проблемной детализацией. Заметна его связь со сведениями, почерпнутыми из научной, в частности физической литературы. Показательны в этом плане ссылки на Декарта. В целом памятник представляет собой преимущественно натурфилософское учебное сочинение, каковые были характерны для европейской и находившейся под ее влиянием отечественной мысли XVIII столетия.

Подведем итоги. Как показывает анализ представленных философских текстов, в первой половине XVIII в. в Российской империи утверждалась новая русская лексика, процесс внедрения которой начался с эпохи Петровских реформ. Изучение наследия русской философской и богословской школ показывает, что они имеют сложную историю становления и развития. Первый из известных

на сегодняшний день переводов на русский язык западноевропейского учебника, содержание которого было вкратце представлено выше, – еще одно тому подтверждение. Если в первые века развития гуманитарного знания после крещения Руси в отечественной книжности доминировали переводы с греческого в основном памятников византийского происхождения, то с XVI–XVII вв. вследствие падения Византии и переориентации на латинский Запад все более возрастает значение западной культуры и западной традиции. В XVIII в., образно называемом веком ученичества, отмечается наивысший подъем, пик западноевропейского влияния и активное его усвоение на отечественной почве, о чем свидетельствуют также и осуществлявшиеся в этот период переводы научной и учебной литературы.

Примечания

- ¹ См.: *Studia slavica mediaevalia et humanistica* Riccardo Picchio dicurata /M. Colucci e.a. Roma, 1986. V. I–II.
- ² См.: *Замалеев А.Ф., Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. Киев, 1987.
- ³ См.: *Соболевский А.И.* Западное влияние на литературу Московской Руси XV–XVI веков. СПб., 1899; *Переводная литература Московской Руси XIV–XV веков* // Сб. ОРЯС. Т. 74. № 1. СПб., 1903.
- ⁴ См.: *Громов М.Н.* Философская лексика в древнерусских азбуковниках // Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка. М., 1995. С. 54–64.
- ⁵ См.: *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983.
- ⁶ См.: *Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.
- ⁷ В качестве исключения можно привести исследование А.В.Панибратцева, в котором рассматриваются как филологический, так и философский компоненты единого гуманитарного образования. См.: *Панибратцев А.В.* Просвещение разума. Становление академической науки в России. СПб., 2002.
- ⁸ Методология исследования русскоязычных философских текстов XIX–XX вв. неприменима к исследованию аналогичного материала XVIII в., поскольку он нуждается прежде всего в филологических исследованиях.
- ⁹ *Русская философия второй половины XVIII века.* Хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 11.
- ¹⁰ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 21.
- ¹¹ См.: *Черная Л.А.* «Толкование нужнейших вещей» – философский словарь XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1982. С. 99–106.
- ¹² Там же. С. 103.

-
- ¹³ См.: Ф. 573. № 210. Инв. № 223. Философия натуральная (220 л.).
- ¹⁴ См.: *Аржанухин В.В., Павлов А.Т.* Философское образование в России // Русская философия: Энцикл. М., 2007.
- ¹⁵ Об этом см.: *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы. (Новые материалы). М., 2005. С. 17–25.
- ¹⁶ См.: *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.Ф.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 308–312.
- ¹⁷ См.: *Григорьева И.Л., Салонилов Н.В.* Новгородская школа братьев Лихудов как восточнославянская академия // Лихудовские чтения. Материалы научной конференции «Первые Лихудовские чтения». Великий Новгород, 2001. С. 86–90.
- ¹⁸ Существовавшие до рассматриваемого времени дефиниции философии, принятые на Руси в Средние века, подробно рассмотрены и изучены в современной историко-философской литературе. Так, русскоязычные их варианты изложены в исследовании М.Н.Громова «Структура и типология русской средневековой философии» (М., 1997. С. 54–60).

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

В.Г. Лысенко

«Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары «Тика» Глава I. Восприятие*

Развивая учение Дигнаги (ок. 450–520)¹, Дхармакирти (600–660) создал теорию восприятия, которая оказала существенное влияние на всю индийскую мысль. Главным новшеством эпистемологии Дхармакирти является акцент на практическом характере достоверного познания, которое должно быть согласованным с опытом и действенным в отношении своего объекта (*артха-крия-каритва*). В отличие от Дигнаги, считавшего, что все познавательные ошибки являются следствием мысленного конструирования, от которого непосредственное восприятие свободно, Дхармакирти признавал возможность чисто перцептивных ошибок, притекающих как от внутренних причин (напр., болезней), так и от внешних обстоятельств (напр., движение на лодке, когда субъекту кажется, что движется не он, а деревья на берегу). Дхармакирти, как и Дигнага, признавал лишь два инструмента достоверного познания (*прамана*): непосредственное восприятие (*пратьякша*) и логический вывод (*анумана*), опосредованный интерпретирующими мысленными конструкциями (*кальпана*). Объектом непосредственного восприятия является конкретное (*свалакшана*), которое помимо уникальности и мгновенности характеризуется ещё и каузальной эффективностью – способностью вызывать в сознании собственный образ, соответствующий форме объекта (доктрина *сарупья* – буквально, «конгруэнтности») форм познания и объекта). Непосредственное восприятие порождает таким образом воспоминание, артикулирующее в форме перцептивного суждения специфичность

* Работа выполнена при поддержке РГНФ проект 05-03-03096а, а также при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект НШ-4128.2008.6.

данного объекта и его отличие от других объектов. Но это перцептивное суждение не содержит такого важного критерия *праманы*, выдвинутого Дхармакирти, как познание нового объекта. Ему соответствует только логический вывод (*анумана*), благодаря которому на основании воспринятого (например дыма) можно познать еще не воспринятое (огонь за горой) и эффективно действовать в его отношении.

Трактат «Ньяя-бинду» («Капля логики») с комментарием Дхармоттары (ок. VIII–IX вв.) «Тика» впервые опубликован и переведен на русский язык Ф.И.Щербатским (1903)². Впоследствии Федор Ипполитович перевел его на английский язык во втором томе своей «Буддийской логики» (1936). «Ньяя-бинду» был фактически первым буддийским философским текстом, переведенным на русский язык. Щербатской, желая привлечь к нему внимание современных русских философов-неокантианцев, использовал метод так называемого философского перевода, акцент в котором делался на передаче идей буддийских мыслителей в кантианских терминах³. Перевод, предлагаемый в данной публикации, учитывает оба перевода Щербатского – русский и английский (они выборочно приводятся в примечаниях), но вместе с тем является попыткой более буквальной передачи текста⁴.

Перевод

1. Поскольку успеху [действия, предпринятого для достижения] всякой цели человека⁵, предшествует правильное познание, постольку оно (правильное познание) должно быть здесь разъяснено⁶.

Смыслом (абхидхея) [этой фразы] является формулировка цели [этого сочинения] (прайоджана). [Всякое] сочинение имеет двойное содержание: слова и значения. Цель слов состоит в лишь в передаче своих значений, поэтому они здесь [отдельно] не рассматриваются. Если же значение [слов] лишено цели, то ради его познавательного освоения (пратипатти) не следует предпринимать создание сочинений (букв. соединение слов – шабда-самдарбха), так же, как благоразумный человек не станет исследовать зубы вороны, поскольку [это] лишено цели. Поэтому, чтобы показать необходимость написания этого труда, [автор] объясняет [в чем состоит] цель его содержания. «*Поскольку успеху [действия, предпринятого для достижения] всякой цели человека, предшествует правильное знание*», то это следует исследовать; с такой целью и создано это (сочинение). Таково здесь значение этого предложения.

Утверждением, что предмет трактата – правильное познание – лежит в основе достижения всех целей человека, выражена важность [теории познания]. Но в этом же высказывании также нашли (косвенное) выражение предмет, цель [трактата] и отношение [цели и средства] (самбандха)⁷ ...

Правильное познание – это познание, лишённое несогласованности [с практикой] (ависамвадака). И в обычной жизни говорится, что согласованность [с практикой – это то, что] позволяет достичь предмет, который сначала [просто] описывают. [Можно также сказать, что знание, согласованное с практикой,] отличается свойством побуждать к достижению описанного объекта. Ничего другого [не имеется в виду]. Например [не имеется в виду, что] познание порождает объект, который оно побуждает достичь. [Оно] только направляет [внимание] человека к объекту [и тем самым] побуждает достичь [его]⁸. Способность направлять внимание (правартакатва) есть лишь способность указывать на предметную область (вишая) [возможной] целесообразной деятельности (правритти). Не может же знание направить человека насильно! По этой причине результатом достоверного познания (прамана-пхала) и является постигнутый/достигнутый объект. Когда объект познан, [это значит, что] человек был направлен [к нему] и объект достигнут⁹. Таким образом, как только объект достигнут, функция познания (вьяпара) осуществляется. По этой причине познание [имеет дело] лишь с еще не познанным объектом. Тем знанием, которым объект постигнут впервые, им же человек направлен к объекту и побужден достичь [его]¹⁰. Таким образом, чем может другое познание того же объекта дополнить [уже существующее]? Стало быть, познанный объект не может быть [предметом другого] инструмента достоверного познания (праманы).

Стало быть, тот объект, который познан непосредственно, сделан предметной областью (вишая) целесообразной деятельности (правритти) с помощью [праманы] восприятия (пратьякша)¹¹. Поскольку восприятие правильно указывает на объект, по отношению к которому за функцией восприятия, создающей [переживание] его непосредственного присутствия, следует его мысленное конструирование, постольку объект, правильно указанный восприятием, и есть объект, познанный непосредственно¹². Логический же вывод, опираясь на усмотрение выводного знака (линга-даршана),

подтверждает, что объект пригоден для целесообразной деятельности (правритти)¹³. Так же, как восприятие представляет определенный объект в качестве [непосредственно] являющегося [нашему сознанию], а логический вывод представляет определенный объект как связанный с выводным знаком, то оба [и восприятие, и логический вывод] служат правильными указаниями на определенный объект и поэтому являются инструментами достоверного познания (прамана). Отличные от них [инструменты познания] не являются (подлинным) дифференцирующим познанием (виджняна). Непосредственное постижение, позволяющее достичь объект, способствует [его] познавательному освоению. Способствуя достижению [объекта], оно есть прамана¹⁴. Объект, представленный при помощи форм познания, отличных от [упомянутых] двух (праман – восприятия и логического вывода), либо совершенно иллюзорен, как, например, мираж воды в пустыне, и не может быть достигнут, поскольку не существует; либо о его существовании или несуществовании нельзя сказать ничего определенного, например, объект, вызывающий сомнение. Поскольку в мире не бывает годной [к использованию] (юкта) вещи, которая и существует, и не существует, такой объект никогда и ни при каких обстоятельствах не может быть достигнут. Объект, о существовании или несуществовании которого нельзя сказать определенно, который может быть показан с помощью любой мысленной конструкции, возникшей без опоры на выводной знак, невзирая на ограничения, накладываемые в целесообразной деятельности, он [такой объект] не может быть достигнут. Поэтому познание, отличающееся [от восприятия и логического вывода], не является праманой, ведь оно представляет объект, неопределенный в отношении существования и несуществования, совершенно иллюзорный и недостижимый. Теми же, кто стремится к целесообразной деятельности (артхакрия), взыскуется знание, наделенное способностью привести к достижению определенного объекта, пригодного для целесообразного действия. И именно то, что ими взыскуется, и исследуется в этой шаштре (науке). Поэтому правильное познание есть представление реальной вещи (васту) как способной подвергаться целесообразному действию¹⁵. И именно тот [объект], который представлен этим [правильным познанием], он и достигается. Ведь сказано, что достижение есть по своей сути «обретение» (адхигама) объекта.

Если реальный объект есть нечто иное, чем его представление, [это значит, что он] имеет другую форму, находится в другом месте и существует в другое время¹⁶. Иным объект [называется] вследствие того, что с ним связывают свойства, противоположные [тем, что содержатся в представлении], а именно: другую форму, другое место и другое время¹⁷. Поэтому при познании реального объекта в иной форме [чем та, что ему свойственна в действительности, нужно иметь в виду], что инструмент достоверного познания (прамана) обращается к объекту, обладающему совершенно иной формой. Например, опознание желтой раковины в белой раковине¹⁸. И познание предмета, находящегося в одном месте, не является праманой познания предмета, находящегося в другом месте. Например, восприятие сияния драгоценного камня в месте замочной скважины не является праманой для познания драгоценного камня, находящегося во внутренних покаях. Восприятие [вещи], связанное с одним временем, не является праманой для познания вещи, реально существующей в другое время, например, если в полночь во сне познается вещь, воспринятая в полдень, то это не является правильным познанием вещи, реально существующей в полночь.

Возражение: возможно достичь определенное место и определенную форму [объекта], что же касается того определенного времени, [когда объект существовал], то познать его невозможно.

Ответ: да мы и не утверждаем, что время (момент), которым [существование предмета] ограничивается, есть именно то время, когда он только и должен быть познан. Одно время для зрительного постижения (даршана), другое время для познавательного освоения (прапти). То, существование чего приурочено к определенному [моменту] времени, доступно познавательному освоению [и в другие моменты времени]. Вследствие нераздельности удостоверяющего постижения (адхьявасая) поток, образованный из [отдельных моментов], следует рассматривать как единство¹⁹.

[В комментируемой фразе] говорится, что правильное познание «предшествует» [целесообразному действию], причиной (карана) которого оно является. Упоминание «предшествует» [не означает], что причина предшествует следствию. Если бы было употреблено слово «причина», то можно было бы понять, [что правильное познание] является непосредственной причиной реализа-

ции целей человека. Слово же «предшествует» [выражает] лишь [тот факт, что оно было] просто раньше [целесообразного действия, которое может как свершиться, так и не свершиться]. И это правильное познание двух видов: непосредственно представляющее [сознанию] целесообразное действие²⁰ и обладающее способностью направлять к целесообразному действию²¹. Из этих двух здесь будет исследоваться только то, что направляет [к целесообразному действию]. И оно лишь «предшествует» [целесообразному действию], а не является [его] непосредственной причиной²². При наличии правильного познания происходит припоминание ранее воспринятого. Из припоминания [проистекает] устремление (абхилаша). Из устремления – целесообразная деятельность (правритти). Целесообразная же деятельность и есть достижение (прапти). Поэтому [правильное знание] не является непосредственной причиной [целесообразного действия]²³. В случае непосредственного представления [сознанию] целесообразного действия происходит прямое достижение [объекта], так что оно (такое познание) не может быть подвергнуто исследованию. Когда же мы имеем дело с целеустремленным наблюдателем, который испытывает сомнения, то оно (познание) может быть подвергнуто исследованию. В случае знания, которое является непосредственным представлением [сознанию] целесообразного действия, происходит [немедленная] реализация целей человека. Тогда у целенаправленного субъекта (артхин) нет сомнений. Поэтому оно (правильное познание) не исследуется. Стало быть, чтобы указать, что правильное знание не является непосредственной причиной [целесообразного действия] и требует исследования, [автор], опустив слово «причина», употребил выражение «предшествует».

[Рассмотрим выражение] «цель человека». Цель (артха) – это состояние устремленности к чему-то (артхья)²⁴ или же состояние желания [чего-то]. Цель есть то, от чего хотят уклониться, или то, что хотят обрести. Цель уклонения – это то, от чего желают уклониться. Долженствующее быть обретенным (упадая) – это то, что [желают] обрести. Не существует категории²⁵ [явлений], включающей в себя то, что отличается от долженствующего быть отклоненным или обретенным²⁶. [Объект], вызывающий безразличие, будучи тем, что не должно желать, [является случаем] подлежащего уклонению. Осуществление (сиддхи) того (цели) есть либо

уклонение, либо обретение. Осуществление [цели] через связь с причиной (хету) называется «возникновением», а осуществление через связь с знанием [называется] «способом действия»²⁷. Способом действия в отношении подлежащего уклонению является уклонение, в отношении же подлежащего обретению – обретение. Способ действия, характеризующийся уклонением от того, от чего следует уклоняться, и обретением того, что следует обретать, называется достигшим цели (сиддхи – успешным).

И когда там (в комментируемой фразе) о достижении цели человека [говорится] «всякая», то слово «всякая» используется в смысле отношения ко всем предметам [действия] (дравья), а не в смысле отношения ко всем способам действия (пракара). Следовательно, это (слово «всякое») не означает зависимость от правильного познания лишь двух способов достижения цели, оно означает, что любое достижение цели, вся совокупность [целесообразных действий] целиком определяется правильным познанием. Случайного достижения цели, определяемого ложным знанием, не существует²⁸. Таким образом, только тогда, когда объект, указанный [непосредственным восприятием], познавателью осваивается²⁹, происходит достижение этого объекта³⁰. Только правильное познание способствует познавательному освоению [предмета], на которое указало [непосредственное восприятие]. Ложное знание не есть познавательное освоение предмета, на который указало [непосредственное восприятие]. А может ли быть опорой достижения цели то, что не ведет к познавательному освоению предмета?! Поэтому то, что является ложным познанием, не является достижением цели. То же, что является достижением цели, есть правильное познание. Стало быть, именно правильное познание и должно быть тщательно объяснено. Таким образом, раз достижение целей человеческой жизни определяется этим (правильным познанием), то [автор], говоря о достижении цели человеческой жизни как определяемом правильным познанием, высказывает мысль, что правильное познание предшествует «всякому» [достижению цели]. Слово «ити» значит здесь (в комментируемой фразе) «поэтому». Слова «тогда» и «когда» постоянно связаны друг с другом. Смысл (комментируемой фразы) таков: поскольку правильное познание предшествует всякому достижению цели человека, постольку оно подвергается исследованию. И, хотя в сложном слове

«правильное познание» слово «познание» занимает подчиненное положение (гунибхута), его все же следует рассматривать как главное. Следовательно, в той же (фразе) слово «тад» («оно») относится к нему (правильному знанию)³¹.

[Рассмотрим слово] «исследуется». «Исследуется» значит объясняется путем опровержения неправильных взглядов. И эти неправильные взгляды здесь четырех видов: число разновидностей [достоверного познания], [их] область применения (гочара), результат и объект. Из них [автор] далее опровергает неправильные взгляды относительно числа разновидностей [правильного познания].

2. *Правильное познание двух видов.*

[Рассмотрим слово] «двух видов» (два-видхи). «Двух видов» – это значит двух классов³². Посредством указания на число указано на классификацию разновидностей (вьякти). Указание на классификацию разновидностей позволяет дать определение (лакшана) правильному знанию, относящееся к каждой выделенной разновидности. Без указания на классификацию разновидностей невозможно сказать, что одно определение правильного познания охватывает все [его] разновидности. Следовательно, упоминание числа разновидностей подчинено высказыванию, содержащему определение (лакшана) разновидностей. В отсутствие указания на число членов классификации, представляющих собой разновидности, невозможно представить классификацию сущности (лакшана)³³ [этих разновидностей]. Число разновидностей упомянуто в первую очередь в силу [его] подчиненности указанию на сущность [правильного познания]³⁴.

Каковы эти два вида? [На этот вопрос] автор отвечает:

3. *Восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана).*

[Рассмотрим слово] «восприятие» (пратьякша). [Этимологически] это достигшее [органа чувств³⁵], зависимое от органа чувств³⁶. Сложное слово [составлено в соответствии с правилом, согласно которому предлог] prati³⁷ и т.п., понимаемый в смысле kṛānta и т.п.³⁸ [присоединяется] к слову в винительном падеже. В сложных словах, состоящих из [причастий] grāta («достигнутый»), āraṇa («обретенный») и [наречия] alam³⁹ («достаточно»), [правило], согласно которому грамматический род [всего слова целиком] как выражающего смысл зависит от грамматического

рода последнего [члена сложного слова], не соблюдается, [поэтому] установлено, что слово «пратьякша» может быть любого грамматического рода⁴⁰. Зависимость от органа чувств определяет этимологию слова (вьютпатти), а не практику его употребления (правритти). Через зависимость от органа чувств косвенно выражается присущая тому же объекту способность вызывать [у нас ощущение его] непосредственного присутствия⁴¹. Только в этом и состоит условие употребления (правритти-нимитта) слова (пратьякша). И поэтому именно то знание, которое создает ощущение непосредственного присутствия какого-либо объекта, и называется пратьякшей – восприятием. Если бы условием употребления [слова «пратьякша»] был бы лишь факт зависимости от органа чувств, то пратьякшей называлось бы только то знание, которое получено с помощью органов чувств, а не манасическое и т.п. (восприятие)⁴². Подобно тому, как условием употребления слова «корова» (go), хотя оно этимологически выведено из глагола gam («двигаться», «идти») и означает «то, что движется», на практике является [идея] «коровности», на которую косвенно указывает движение (гамана-крия), присущее тому же самому объекту. Так слово «корова» употребляется по отношению к корове независимо от того, движется она или не движется.

[Теперь рассмотрим этимологию слова «анумана» – логический вывод.] Измерение (мана) – это то, посредством чего измеряют. Словом «мана», являющимся инструментом (карана), действенным способом реализации (садхана), выражается прамана (инструмент достоверного познания и само достоверное познание как таковое), чья природа – конгруэнтность [познания и объекта] (сарупья)⁴³. Логический вывод (анумана) – [это буквально] «измерение вслед за»⁴⁴ познанием выводного знака и припоминанием [его] связи [с выводимым]. После познания выводимого свойства в локусе (пакша-дхарма) и припоминания связи выводимого свойства (садхья) и основания вывода (садхана) имеет место логический вывод, поэтому он определяется как «совершающийся в последующее время». Слово «и» соединяет пратьякшу и ануману как обладающие одинаковой силой. Так же, как восприятие, будучи неизменно связано с объектом, может привести к познавательному освоению объекта [и поэтому] является праманой, так и логический вывод, будучи неизменно связанным

с объектом, может привести к познавательному освоению объекта, выделенного [с помощью его выводного знака, и поэтому] является праманой.

4. Из них (восприятия и логического вывода) восприятие есть свободное от мысленного конструирования (кальпана-аподха) [и] незаблуждающееся (абхранта).

Слово «из них», используемое в смысле седьмого падежа⁴⁵, означает выделение [предмета исследования из некой серии, в которой он был упомянут⁴⁶]. Таким образом, смысл предложения в том, чтобы из совокупности (самудая), состоящей из этих (двух) – восприятия и логического вывода – выделить одну часть. Этой одной частью является восприятие. Выделение является выбором одной части, представляющей собой род пратьякшатва⁴⁷, из совокупности (пратьякшатва и ануманатва). Здесь речь пойдет о восприятии и о характеристиках *свобода от мысленного конструирования и незаблуждающееся*, [ему] приписываемых⁴⁸. То в объекте, что вы и мы считаем широко известным (прасидха) в качестве знания, дающего ощущение непосредственного присутствия [этого объекта], и следует рассматривать как правильно характеризующееся свободой от мысленного конструирования и отсутствием заблуждения. Не следует думать о том, что раз не слишком широко известно, в чем состоят свобода от мысленного конструирования и отсутствие заблуждения, то [эти характеристики] относятся к какому-то другому восприятию, имеющему форму знания, которое можно обозначить словом «восприятие» и о котором, собственно, и идет речь. Поскольку словом «восприятие» обозначается известное всем знание, вызывающее ощущение непосредственного присутствия применительно к объекту, с которым у органов чувств устанавливаются отношение соприсутствия, соотсутствия⁴⁹, то именно его и характеризуют свобода от мысленного конструирования и отсутствие заблуждения, о которых уже говорилось. Смысл (выражения) *свобода от мысленного конструирования* заключается в отсутствии [у восприятия] собственной природы мысленного конструирования. *Незаблуждающимся* называется то (знание), которое не противоречит форме реальной вещи (васту), пригодной для целесообразного действия. Реальная вещь, пригодная для целесообразного действия, обладает цветом и ограниченной конфигурацией⁵⁰. В данном случае то, что не приводит к заблуждению, то и является

незаблуждающимся. И эта двойная характеристика («свобода от мысленного конструирования» и «незаблуждающееся») имеет своей целью устранение ошибочного представления [о восприятии], а не прекращение [смешивания восприятия] с логическим выводом, поскольку он уже исключен посредством выражения *свобода от мысленного конструирования*.

[Возражение:] Если бы не было слова «незаблуждающееся», представление о движущихся деревьях и т.п. (иллюзии) считались бы чувственным восприятием, поскольку они свободны от мысленного конструирования⁵¹. Тем более, что раз посредством целесообразной деятельности происходит освоение самого дерева, то такое знание является правильным в силу его соответствия опыту (самвадика), а также оно является восприятием ввиду свободы от мысленного конструирования. Таково возражение. Чтобы исключить это (возможность такого возражения), используется слово «незаблуждающееся». То, что характеризуется как заблуждение, не является восприятием, не является оно и логическим выводом, поскольку не создано с применением выводного знака, имеющего три [возможные] формы⁵². И не существует другой праманы [кроме восприятия и логического вывода]. Поэтому сказано, что представление о движущемся дереве и т.п. (иллюзиях) относится к ошибочному знанию (митхья-джняна).

Но если возникнет возражение: учитывая, что это – ошибочное знание, каким образом возможно обрести познание (авапти) дерева, [мы ответим:] это не является познанием дерева, поскольку с его, знания, помощью дерево определяется как передвигающееся по разным местам, между тем, оно познавательное осваивается как находящееся на определенном месте. Следовательно, то место, где непосредственно воспринимается движущееся дерево, познавательное не осваивается, а то место, которое познавательное осваивается, не воспринимается непосредственно⁵³. В этой ситуации никакой объект познавательное не осваивается. Если же происходит достижение дерева и т.п. объектов, то только благодаря другому познанию. Таким образом, выражение «отсутствие заблуждения» имеет своей целью устранение ошибочного представления [о восприятии].

Логический вывод содержит заблуждение, поскольку он функционирует посредством познания объекта в том, что является не объектом (анархта), а [его] образом (репрезентацией) (сва-пратиб-

хаса). При восприятии же та форма, которая подлежит познанию, не противоположна [форме, в которой объект познавательного осваивается]. Не следует понимать характеристику *незаблуждающеся* как равнозначную характеристике «согласующееся с (опытом)». Восприятие и ничто иное является правильным познанием, и только из того факта, что оно является правильным познанием, следует факт его согласованности с опытом, употребление же характеристики «согласующееся с опытом» является бесполезным повтором. В этом случае смысл высказывания заключался бы в следующем: восприятием называется то соответствующее (опыту) знание, которое свободно от мысленного конструирования и соответствует (опыту). Двукратное повторение выражения «соответствующее (опыту)» не имеет никакого смысла. Из этого следует, что под *незаблуждающимися* и в самом деле следует понимать то (восприятие), которое не противоречит объекту в форме, познаваемой в качестве пригодной к целесообразному действию.

Далее автор разъясняет, какого рода мысленное конструирование следует признать.

5. *Мысленное конструирование – это познавательное освоение (пратити) мысленного образа, или представления (пратибхаса), способного к связи со словом (абхилапа).*

[Рассмотрим слово] «слово». Слово – это то, посредством чего происходит обозначение⁵⁴, [либо] слово-звук (шабда) есть обозначающее (вачака)⁵⁵. Слияние со словом означает, что в одном акте познания аспект обозначаемого (вачья) совместно с аспектом обозначающего (вачака) соединились с аспектом познаваемого (предмета)⁵⁶. Следовательно, если в одном познавательном акте содержатся аспекты обозначаемого и обозначения, то можно сказать, что имеет место их соединение. Образ (абхаса) обозначаемого, способный соединиться со словом, составляет [аспект], о познавательном освоении (пратити) которого говорится в [комментируемой фразе]. Бывает так, что в познавательном освоении образ соединяется с его словесным обозначением, например, у знакомого с общепринятым значением слов мысленная конструкция (кальпана) горшка как вещи имеет своим предметом мысленный образ горшка, соединенный со словом «горшок».

Однако бывают какие-то образы, не соединенные со словом, но тем не менее способные соединиться со словом, например, мысленные конструкции младенца, не знающего общепринятые

значения слов. [Если] сказано только о мысленном конструировании, относящемся к образам, связанным со [соответствующими] словами, в этом случае [мысленные конструкции] не знающих общепринятые значения слов не могли бы быть охвачены. Слово «способного» (йогья) позволяет охватить и их. Образы, которые не соединены со словом, суть мысленные конструкции новорожденного. Это образы, способные соединиться со словом. И те (образы), которые (уже) соединены со словом, они тоже являются «способными». Таким образом, слово «способного» позволяет включить и те, и другие.

Возражение: при отсутствии соединения со словом откуда берется уверенность в способности [соединиться с ним]?

Ответ: в силу факта неограниченности представлений (пратибхаса) [только воспринимаемым объектом]⁵⁷. И факт этот объясняется отсутствием причины, их ограничивающей. Непосредственно схватываемый объект (грахья-артха), производя познание, мог бы создать лишь ограниченное (нията) представление, например, цвет, порождая зрительное ощущение, порождает лишь ограниченное представление⁵⁸. Знание же, характеризуемое мысленными конструкциями, не производится объектом⁵⁹. Из этого следует, что вследствие отсутствия причины ограниченности представления, оно не является ограниченным (анията) [лишь непосредственно воспринимаемым объектом].

[Вопрос:] Почему же эти мысленные конструкции не возникают из (внешнего) объекта? Ответ: В силу их независимости от нахождения перед ними объекта. Младенец не прижмется губами к материнской груди и не перестанет плакать, пока он не поймет, что грудь, которую он видит [в настоящий момент], есть та же самая, которую он видел раньше⁶⁰. Дифференцирующее познание (виджняна), объединяющее объект (артха), прежде виденный с впоследствии виденным, не имеет непосредственно данного предмета (вишая) перед собой, поскольку прежде виденный [объект] уже не существует. Не имея непосредственно данного предмета, [познание] является независимым от объекта. И независимое [познание] не является ограниченным представлением, поскольку отсутствуют причины, ограничивающие [это] представление⁶¹. Именно такое [представление] является способным к соединению со словом. Познание же с помощью органов чувств зависит от объекта, пос-

кольку непосредственная воспринимаемость направлена лишь на присутствующее. В силу того, что объект является причиной, ограничивающей представление [о себе самом], [это] представление ограничено [своим объектом], и, следовательно, оно неспособно быть связанным со словом. Относительно того, что характеризует само себя, т.е. конкретного (свалакшана), говорится, что оно неконструируемо мысленно (авикальпака), хотя [в его отношении] признается отношение обозначаемого и обозначающего (вачьявачака-бхава). Если бы именно конкретное было обозначаемым и обозначающим, то познание объекта, связанного со словом, сопровождалось бы мысленной конструкцией (савикальпака)⁶². Познание с помощью органов чувств, поскольку оно характеризуется представлением, ограниченным объектом, – представлением, которое не способно быть связанным со словом, будет лишенным мысленных конструкций (нирвикальпака).

Возражение: Восприятие через орган слуха схватывает лишь конкретный звук (шабда-свалакшана). Конкретный же звук является и обозначаемым, и обозначающим, поэтому его мысленный образ способен получить выражение в слове, и таким образом [восприятие через орган слуха] будет мысленной конструкцией (савикальпака).

[Ответ]: Неверно, что это (наше рассуждение) ошибочно. Хотя отношение обозначаемого-обозначения присуще конкретному, конкретный звук, доступный непосредственному восприятию, может быть воспринят в качестве обозначаемого и обозначающего благодаря опыту его непосредственного постижения, который имел место во время соглашения [относительно его имени]⁶³. И неверно, что факт непосредственного восприятия объекта во время возникновения соглашения [о значении его имени] имеет отношение к реальной вещи (васту), существующей в настоящее время. И так же, как непосредственное переживание (объекта) во время возникновения соглашения [относительно его имени] сегодня прекратило свое существование, так и сам факт [переживания] объектности не имеет места в отношении сегодняшнего объекта. Следовательно, непосредственное восприятие с помощью слуха не может ухватить [в звуке] отношение обозначаемого и обозначающего, поскольку не воспринимает [сегодня] то, что было воспринято в прошлом. То же правило применимо и к познанию йогов. Учитывая, что значения всех слов явлены [им], их

знание лишено мыслительных конструкций, поскольку не содержит в себе то, что было непосредственного воспринято во время соглашения [относительно значений этих имен]⁶⁴.

б. Восприятие (пратьякша) – это знание, лишённое того (мысленного конструирования), не содержащее иллюзий (вибх-храма), вызванных болезнью глаз (тимира), быстрым вращением [воспринимаемого объекта], передвижением [воспринимающего] на лодке, нарушением [в функционировании гуморов] и т.п.

[Под словом «того» имеется в виду мысленное конструирование, то есть лишённое природы мысленного конструирования, где *лишённое* – свободное [от мысленного конструирования], то истинное знание, которое не содержит заблуждения, оно и есть восприятие. Такова связь [данной варттики] с предыдущей. Ведь определение восприятия характеризуется зависимостью от характеристик «лишённое мысленного конструирования» и «незаблуждающееся», связанных между собой, а не взятых по отдельности. Чтобы показать это, [сказано]: «лишённое этого», которое [является в то же время] незаблуждающимся, и есть восприятие. Тем самым показано, что обе характеристики, зависимые друг от друга, составляют предметное содержание (вишайтва) восприятия. Болезнь глаз – это ущербность органов зрения. Это причина иллюзии, содержащаяся в органе чувств. Быстрое движение – это [движение по кругу] огненной головни и т.п., [вызывающее иллюзию огненного круга]. При медленном движении головни и т.п. не возникает иллюзии круга, поэтому посредством слова «быстрый» специфицируется смысл [слова] «вращение». И эта причина иллюзии содержится в объекте. Передвижением на лодке называется движение пассажира лодки. У человека, стоящего в движущейся лодке, возникает иллюзия движущегося дерева, таков смысл слова «передвижение». И этот внешний неподвижный источник является причиной иллюзии. Нарушение касается [гуморов] ветра, флегмы и желчи. Когда в ветре и др. (гуморах) случается нарушение⁶⁵, возникает иллюзия пылающих огненных столбов и т.п. Эта причина иллюзии является внутренней. Всеми этими причинами, вызывающими иллюзии, укоренены ли они в органе чувств или в объекте, являются ли они внешними или внутренними, органы чувств могут быть приведены в нерабочее состояние, так как при нормально функционирующей чувственной способности не может

быть иллюзий. Перечисленные [причины], включая нарушения, суть первые из тех, что [можно было бы назвать]. Слово «и т.п.» отсылает к [причинам иллюзий], находящимся в органах чувств, таким как разновидность болезни глаз⁶⁶, [а также к причинам иллюзий], находящимся во внешнем объекте, таким, как его быстрое движение туда-сюда и т.п. При быстром движении [горящей головешки] туда-сюда возникает иллюзорный образ огненного столба. [Далее подразумеваются такие] относящиеся ко внешнему источнику причины, как езда на слоне и т.п., а также такие внутренние причины иллюзий, как сильный удар по чувствительному месту и т.п. Разновидность знания, которое не содержит иллюзий, вызванных перечисленными причинами, является восприятием.

Дав определение этому (восприятию), [автор] с целью опровергнуть неправильные взгляды тех, кто считает, что непосредственное воспринятое объясняется лишь действием органов чувств, тех, кто видит ошибку в определении ментального восприятия (манаса пратьякша), и тех, кто не признает ни самосознания, ни йогического восприятия, – показывает, что восприятие делится на соответствующие виды. Он говорит:

7. *Оно четырех видов.*

8. *Познание через органы чувств.*

Познание с помощью органов чувств – это чувственное познание. То познание, которое укоренено в органах чувств, оно и есть чувственное/очное познание. Чтобы опровергнуть тех, кто придерживается мнения об ошибочности восприятия с помощью манаса (манаса пратьякша), автор дает [следующее] определение ментального восприятия.

9. *Познание через манас (мано-виджняна) порождено чувственным познанием, выступающим однородным и непосредственно предшествующим условием (самана-антара-пратьяя)⁶⁷ [его] возникновения, при содействии объекта, не отличающегося от собственного объекта (очного познания)⁶⁸.*

Свой собственный объект – [это объект] чувственного познания, следующий за ним [объект ментального познания] не является отличным от него. Быть отличным означает временной интервал (вьявадхана), равно как и качественную специфику (вишеша). Следовательно, при отрицании отличия [между объектами чувственного и ментального восприятия] имеется в виду возникающий

второй момент, включенный [в цепочку моментов] как однородный с [первым] моментом, когда происходило восприятие объекта⁶⁹. Об этом (втором моменте) сказано, что ему содействует тот [момент], когда происходило восприятие. Содействие [может быть] двояким: либо реальное взаимодействие, либо [последовательное] действие во имя единого результата. Здесь [в буддистской доктрине], поскольку вещи мгновенны и ничто не выходит за пределы [мгновения их существования], под содействием понимается [последовательное] действие во имя единого результата. Поскольку объект и [вызванное им чувственное] познание создают одно ментальное восприятие, между ними не может быть факта взаимного влияния друг на друга. Таким чувственным познанием, когда оно есть предметное условие (аламба-пратья), вызывается познание йогов⁷⁰. Ради того, чтобы выделить [этот особый случай корреляции], использовалось словосочетание саманantara-пратья (однородное и непосредственно предшествующее условие). *Однородным и непосредственно предшествующим условием* [называется] то, что *однородно* [предыдущему моменту непосредственного восприятия] благодаря факту своего отношения к познавательным событиям, и то, что *непосредственно предшествует* благодаря отсутствию интервала [между моментами непосредственного восприятия и ментального восприятия], и то, что является *условием* в силу своей способности служить основанием (хету). Благодаря этому возникает [ментальное восприятие]. Таким образом высказана [мысль], что поскольку восприятие через чувства и восприятие через манас относятся друг другу как соответственно порождающее и порождаемое, следующие друг за другом в потоке [моментов], то ментальное восприятие является [разновидностью] восприятия. Следовательно, познание йогов, относящееся к другому потоку [моментов], исключается. Если объект ментального восприятия отличается от объекта чувственного восприятия, то ошибка недоверности (апраманья), приписанная на основании того, что познается уже познанное, исключается⁷¹. Если же [с помощью ментального восприятия] схвачен момент, который включает объект чувственного познания, то не будет ошибки, связанной с нежелательными логическими последствиями, заключающимися в том, что вследствие ментального восприятия объекта, не воспринятого чувственным восприятием, не будет слепых и глухих⁷². И такое

ментальное восприятие [внешних объектов] есть пратьякша – восприятие, даже если прекращена деятельность органа зрения. Ведь то знание (джняна) цвета⁷³, которое имеет место при функционировании органа зрения, всецело зависит от органа зрения. (Если бы зрительное восприятие зависело бы не от [этого] органа зрения), зависимость (итаратха) какого-либо познания от органа зрения была бы невозможной. Восприятие манасом установлено как постулат (сиддханта) [нашей системы]. Инструмента достоверного познания, доказывающего его существования, не имеется. Но не будет логической ошибкой, если допустить его [как вид восприятия], описанный [выше]. Его определение и было дано.

10. Всякое сознание (читта) и производное от него (чайттика) [психическое явление] являются самосознающими (самведана).

Сознание (читта) есть чистое схватывание/постижение (грахи) объекта. Производные от сознания [психические явления] суть различные состояния сознания, такие, как радость и т.п. И все вместе, и каждое по отдельности сознание и психическое явление [являются самосознающими]. Действительно, радость и подобные [психические явления], поскольку они переживаются отчетливо, являются самосознающими. Оно (самосознание) не является состоянием сознания, отличным от других (состояний). Чтобы исключить такое подозрение, употребляется выражение «всякое». Не существует ни единого состояния сознания, чье самосознание не воспринималось бы непосредственно. Та форма [познания], в которой [мною] ощущается мое [собственное существование], есть переживание, характеризуемое самопознанием себя в качестве такой формы⁷⁴. В этом мире при непосредственном восприятии внешних реалий, таких, как нечто синее и т.п., одновременно происходит сознание в форме удовольствия и т.п., являющееся чем-то иным, [чем форма синего цвета и т.п.]. Невозможно сказать, что воспринимаемая форма синего цвета познается как форма удовольствия и т.п., поскольку нельзя с определенностью утверждать, что синий цвет переживается в форме удовольствия и т.п. Если бы существовала уверенность, что раз переживание синего цвета характеризуется удовольствием, то он бы действительно имел (цвет) форму удовольствия⁷⁵. Но синий цвет не постигается в форме удовольствия. Та форма [познания], в отношении которой за функцией непосредственного восприятия, состоящей в создании эффекта

непосредственного присутствия (сакшат-каритва), реализуется мысленное конструирование, является непосредственным восприятием. Но [восприятие] синего цвета не сопровождается [мысленным конструированием] в форме удовольствия и т.п. Поэтому действительно переживание удовольствия может происходить одновременно с переживанием синего цвета, но оно будет иным, поскольку удовольствие отличается от синего цвета. И это [осознание переживания удовольствия] есть познание. Таково переживание познания. Эта форма познания, характеризующаяся осознанием себя, создающая эффект непосредственного присутствия, лишенная мысленного конструирования и незаблуждающаяся, является тем самым пратьякшей - восприятием.

11. Познание йогина рождается на предкульминационной стадии созерцания существующего объекта (бхута-артха-бхавана).

Существующее (бхута) касается существующего объекта⁷⁶, непосредственно постигнутого в своей реальности на основании достоверного познания (прамана), например, четырех благородных истин. *Созерцание* (бхавана) – это многократное запечатление в уме. Кульминация созерцания начинается, когда познание, создающее образ созерцаемого объекта, обретает ясность (спхутабхата). *Предкульминационная стадия* – это когда ясность немного не достигла полноты. Пока ясность не достигла полноты, до тех пор возможно ее движение к совершенству. Когда полнота достигнута, то нет и движения к совершенству. Поэтому стадия, предшествующая стадиям, когда ясность [достигает своей] полноты, называется «предкульминационной». Из этого следует, что познание, порожденное этой предшествующей стадией и состоящее в более ясном постижении объекта созерцания, будто тот находится рядом, является восприятием йогов. Здесь же [различаются три стадии созерцания:] состояние, когда [объект] начинает [представляться] ясно, есть [знак] совершенствования созерцания. Когда созерцаемый объект видится будто через тонкое облако – это предкульминационная стадия. Когда объект созерцания видится так же ясно, как плод амалаки⁷⁷ на ладони, то это [и есть] восприятие йогов. Оно [абсолютно] ясное, и вследствие своей ясности свободно от мысленных конструкций. Конструирующее познание (викальпа-виджняна) может схватывать объект, мысленный образ (грихна) которого поддается выражению в слове, благодаря тому, что [этот объект]

был постигнут во время достижения соглашения [о его названии]. Быть постигнутым во время достижения соглашения [о названии] означает, что знание объекта возникло во время достижения соглашения [о его названии]⁷⁸. Но так же, как ранее возникшее познание прекратилось и теперь не существует, так и в отношении реальной вещи (васту), существующей теперь, недействительно познание объекта (вишая), прекратившееся ранее. Оно [конструирующее познание] вследствие восприятия несуществующей формы объекта и того факта, что это восприятие не непосредственно данного предмета, является неотчетливым. По причине своей неотчетливости оно является мысленной конструкцией. Поэтому факт отчетливости [свидетельствует] об отсутствии мыслительных конструкций. [Восприятие йогов] соответствует [реальности], поскольку оно является постижением чистого объекта инструментом достоверного познания⁷⁹. Таким образом, [восприятие йогов] является непосредственным восприятием, как и другие [разновидности] восприятия. Йога – это сосредоточенное созерцание (самадхи). Тот, в ком это есть, тот – йог, и его знание является восприятием. Вот и все виды восприятия.

Объяснив разновидности восприятия, связанные с свободой от мысленного конструирования и отсутствием заблуждения, автор собирается опровергнуть неправильные представления о его объекте. Он говорит:

12. Его (непосредственного восприятия) предметная область (вишая) есть конкретное (свалакшана).

Его, т.е. четырехвидового восприятия, объект должен быть постигнут как конкретное – само себя характеризующее (свалакшана). *Конкретное* – это сущность (таттва), характеристика которой [отсылает] к ней самой (свам) и не является общей [ни с чем другим]. У [каждого] объекта есть нечто специфическое (асадахана), что является его сущностью (таттва), а также и общее (саманья). Именно специфическое и познается непосредственным восприятием. Объект достоверного познания двояк: постигаемый непосредственно – который является в некоем аспекте (акара), [а также] постигаемый – который доступен определенному познанию. Постигаемый непосредственно – это один объект, а доступный определенному познанию – другой. В восприятии непосредственно постигается только один момент. Определенно же благода-

ря мысленному конструированию, чье возникновение обусловлено силой восприятия⁸⁰, познается поток [моментов]. Именно поток [моментов] есть то, что может быть [в конечном итоге] достигнуто в восприятии, поскольку отдельный момент невозможно познать определенно⁸¹. Подобно этому и логический вывод осуществляет непосредственное постижение (грахи) неobjекта посредством конструирования неobjекта в objекте, который является его собственным представлением⁸². Но опять-таки этот непосредственно постигаемый сконструированный объект определенно сознается как нечто конкретное и это определенное мышлением конкретное является предметной областью действия логического вывода. Неobjект же доступен непосредственному постижению⁸³. Поэтому сказанное о конкретном как об объекте восприятия указывает на объект достоверного познания, доступный непосредственному постижению.

Затем [разбирается вопрос:] что за объект познания, который следует постичь как конкретное?

13. Объект, представление о котором изменяется в зависимости от его близости или отдаленности, есть конкретное (свалакшана).

Объект и т.д. Слово «объект» (артха) есть синоним [слова] «предмет» (вишая). *О котором* – об объекте познания. *Близость* – нахождение рядом. *Отдаленность* – нахождение на расстоянии. Поэтому вследствие близости или дальности [объекта] познавательного представления его воспринимаемая форма изменяется от яркой и отчетливой до смутной и неотчетливой. Объект познания, который, находясь поблизости, порождает яркий и отчетливый познавательный образ, а расположенный вдалеке, но на доступном [для чувств] расстоянии, порождает смутный (образ), вследствие этого является конкретным (свалакшана). Действительно, все отдаленные предметы воспринимаются неотчетливо, а все близлежащие – ярко и отчетливо. И все они свалакшаны.

Далее [разбирается вопрос:] разве только предмет познания является конкретным? Так, например, огонь (в логическом выведении огня из признака дыма), будучи объектом мысленного конструирования, представлен как обладающий природой непосредственно наблюдаемого.

На [это возражение] автор говорит:

14. Оно (конкретное) есть истинно сущее (парамартха-сам).

Истинно (парамартха) – это имеющее не искусственную (акритрима) и не наложенную (аропита) природу. Поскольку это существует, то оно *сущее*. Только тот предмет, который создает отчетливое или смутное представление, в зависимости от того, находится ли он близко или далеко, является истинно сущим. И вследствие того, что он является предметом восприятия, он и только он есть конкретное.

Почему же этот предмет является истинно сущим? Автор говорит:

15. Поскольку реальная вещь (васту) характеризуется способностью к целесообразному действию (артха-крия-самартхья).

Объект (артха) есть цель, избегаемая или обретаемая. Избегаемая – то, что вызывает желание ее избежать, обретаемая – то, что вызывает желание ее обрести. Достижение цели (объекта) есть целесообразное действие. *Способность* к такому (действию) составляет потенцию (шакти). Характеристикой (лакшана) или природой этой реальной вещи является то, что обладает потенцией к целесообразному действию. Поэтому ее бытие [и является истинно сущим]. Слово «реальная вещь» (васту) – синоним слова «истинно сущее». Смысл его в том, что истинно сущим называется эта способность к целесообразному действию. А способность к целесообразному действию присуща такому объекту, познавательное представление о котором изменяется в зависимости от его близости или дальности, по этой причине [такой объект] является истинно сущим. Стало быть, верно, что целесообразное действие осуществляется успешно именно потому, что оно направлено на объект восприятия, а не на объект мысленного конструирования. Поэтому, хотя объект мысленного конструирования может рассматриваться так, будто он был непосредственно постигнут, он в действительности не был непосредственно постигнут, поэтому он не может быть [основанием] целесообразного действия, а объект, воспринятый непосредственно, – может. По этой причине конкретное не является мысленно сконструированным.

16. Иное дело – общее (саманья лакшана).

Поэтому объект познания, отличающийся от конкретного и не являющийся конкретным, есть общее. Объект, осознаваемый с помощью мысленного конструирования как нечто определенное, не способен создать познавательное представление, зависящее от

его близости или дальности. Например, мысленно представляемый огонь существует только благодаря воображению. Его дальнее или близкое местоположения тоже обязаны воображению. От близости или отдаленности такого воображаемого (огня) его познавательное представление не изменится, став отчетливым или смутным. Поэтому сказано, что он отличается от конкретного (огня). Общее – это то, что характеризуется общими признаками. Это значит, что [общее] обладает общей формой (садхарана-рупа). Воображаемая форма является одинаковой для всего [всех форм] огня, поэтому она и общая.

Чтобы показать, что оно (общее) непосредственно познается в логическом выводе, автор говорит:

17. Оно является предметом логического вывода.

Оно является предметом логического вывода, познаваемым непосредственно. Здесь местоимение приняло род сказуемого. Разъяснение общего как объекта логического вывода должно было быть дано [в главе о логическом выводе], но в этом случае пришлось бы повторить разъяснение природы конкретного. Поэтому ради краткости в главе о восприятии говорится и об объекте логического вывода.

Опровергнув неправильные представления об объекте познания, автор [далее] опровергает неправильные представления о результате [познания].

18. И это самое очное восприятие является результатом инструмента достоверного познания

То самое восприятие, о котором говорилось до сих пор, и является результатом этого же инструмента достоверного познания.

Почему оно есть результат? Автор говорит:

19. Поскольку оно имеет форму достижения объекта

Достижение (пратити) *объекта* – значит обретение (объекта). Форма, к которой привело восприятие, и является формой познавательного освоения объекта. Это и имелось в виду. Достоверное познание побуждает к [целесообразной деятельности]. Способность побуждать не возникает исключительно в результате факта неизменной связи [с объектом]. Росток и т.п., неизменно связанный с семенем и т.п., не является фактором, содействующим познавательному освоению (апрапактва)⁸⁴. Поэтому, хотя это познание и возникает из объекта, [оно] неизбежно должно осуществить фун-

кцию, состоящую в побуждении к достижению, или познавательному освоению, объекта (прапака). По реализации этой (функции) объект познавательного осваивается⁸⁵. Это и есть результат инструмента достоверного познания, вследствие применения которого происходит побуждение к достижению, или познавательному освоению, объекта (прапака). И раньше уже было сказано, что функция восприятия, состоящая в побуждении к достижению объекта, есть правильное указание на объект целесообразной деятельности. Одному и тому же восприятию принадлежат форма познавательного освоения объекта и форма непосредственного представления объекта. Поэтому оно (восприятие) и является результатом достоверного познания.

Возражение: Допустим, знание в силу того, что оно обладает формой акта познавательного освоения (своего объекта), является результатом достоверного познания (пхала), что же тогда будет его инструментом (прамана)⁸⁶? Автор отвечает:

20. Его инструмент (прамана) есть конгруэнтность (сарупья)⁸⁷ объекта [познавательному представлению].

Конгруэнтность (сарупья), или сходство (садришья) формы познания с формой объекта, является искомым инструментом достоверного познания. Здесь [в нашей концепции] то, что познание возникает из объекта, означает, что это (познание) имеет сходство с тем объектом, как, например, [познание], возникающее из синего цвета, имеет сходство с синим цветом. И это сходство есть форма, которая обозначается как представление, или образ (абхаса) [объекта].

Возражение: В этом случае сходство не будет отличаться от познания. Если дело обстоит именно так, то одно и то же познание будет и инструментом, и результатом достоверного познания. Однако невозможно, чтобы одна и та же вещь была бы и целью (садхья), и средством (садхака). В каком же смысле сарупья является инструментом достоверного познания? На это автор отвечает:

21. Благодаря этому осуществляется достижение объекта.

Этому значит конгруэнтности; благодаря этому значит в результате обладания способностью быть конгруэнтным (объекту). Достижение объекта – это целостное постижение (авабодха⁸⁸). Это (конгруэнтность) есть причина осуществления (сиддхи). Непосредственное восприятие в форме познавательного освоения объекта осуществляется в зависимости от конгруэнтности [пред-

ставления его объекту]. Освоенное познанием (пратита) существует – в этом смысл [сказанного]. Когда познание представляет образ чего-то синего, происходит словесное выражение познавательного освоения синего⁸⁹. От какого бы [органа чувств], органа зрения или другого, ни возникало дифференцирующее познание (виджняна), оно не может по его [этого органа] воле быть словесно определенным как осознание синего цвета, но по обнаружении сходства с (другим) синим оно может быть словесно определено как самосознание (самведана) синего. Между ними не будет отношения цели и средства, зависящего от отношения порождаемого-порождающего, вследствие которого в одной вещи было бы нечто противоположное. Но в соответствии с отношением определяемого-определяющего нет противоречия в том, что один аспект реальной вещи был бы инструментом, а другой – результатом достоверного познания⁹⁰. [Например] конгруэнтность (сарупья) – основанием «определяющего» (вьявастхапака) фактора этого знания, а форма осознания синего цвета – [основанием] «определяемого» (вьявастхапья).

Возражение: Но каким образом одно познание может содержать отношение «определяемого-определяющего»?

Ответ: Дифференцирующее познание (виджняна) того (синего цвета), переживаемое как сходное [в разных познавательных актах], определяется с помощью бесспорного суждения (нишчая-пратья) «познающего» (грахака) синий цвет, поэтому переживаемая конгруэнтность есть основание (хету), определяющее [достоверное познание]. И с помощью бесспорной идеи познание того (синего цвета), рассматриваемое в качестве осознания синего цвета, есть определяемое. Поэтому, если исключить все несходное, сходство является основанием, определяющим познание, [вместе с тем], исключив идею не-синего, то, что имеет форму познания синего, выступает как определяемое. И мысленно сконструированное представление, выступающее в качестве определяющего⁹¹, должно рассматриваться как вызванное силой восприятия. Однако [само оно] не является восприятием, поскольку, будучи свободным от мысленных конструкций, не способно определить себя как форму познания синего. Хотя дифференцирующее познание, имеющее форму идеи синего, определяемое с помощью бесспорного суждения, есть нечто существующее, оно как бы и не существует.

Поэтому дифференцирующее познание самосознает себя в качестве идеи синего, когда оно с полной определенностью осмыслено как имеющее форму идеи синего. Из этого вытекает, что только то восприятие, которое сделано определенным, является инструментом достоверного познания. Если оно не сделано определенным, познание не может быть осмыслено в качестве формы идеи синего. И в этом случае [оно] будет неполным, не имеющим форму результата познания, состоящего в достижении объекта. Стало быть, ввиду отсутствия главного действующего фактора (садхака) знание не будет праманой – инструментом достоверного познания. Когда знание, имеющее форму идеи синего, удостоверено в суждении, порожденном [его] конгруэнтностью [объекту], [именно эта] конгруэнтность, поскольку она играет роль основания определенности, является подлинной праманой – инструментом достоверного познания.

Возражение: В этом случае восприятие будет инструментом достоверного познания, только если оно сопровождается удостоверением суждением (адхьявасая), а не само по себе.

Ответ: Это не так, поскольку с помощью суждения, возникающего благодаря силе восприятия, объект осмысливается как наглядно присутствующий, а не воображаемый (утпрекшита). Это видение (даршана), состоящее в акте представления объекта как находящегося непосредственно перед нами, называется функцией (вьяпара) восприятия. Воображение же – это функция мысленного конструирования. Так, если речь идет о ненаблюдаемом (парокша) объекте, мы воображаем его, мысленно конструируя, не видя, осмысливаем на основании переживания [внутри нас] функции мысленного конструирования, имеющего природу воображения. Поэтому, когда речь идет об объекте, в отношении которого удостоверенное суждение, следующее за восприятием, скрыв собственную функцию, выводит на первый план функцию восприятия, то [в отношении этого объекта] восприятие будет единственным инструментом достоверного познания.

Примечания

- ¹ О проблеме непосредственности-опосредованности восприятия в эпистемологии Дигнаги см. Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное в чувственном познании: Дигнага и Прашастапада // *Вопр. философии*. 2006. № 5. С. 137–147.
- ² «Тика» Дхарматтары полемически направлена против другого комментария к «Ньяя-бинду» – «Тики» Винитадэвы (645–715). Считается, что Дхарматтара оспаривает слишком идеалистическое (в духе йогачары) толкование Винитадэвы, придавая эпистемологии Дхармакирти более репрезентативистский характер (в духе саутрантики).
- ³ Подробнее об этом см.: *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // *Тр. Рус. Антропол. шк.* Вып. 4. Т. 2. М., 2007. С. 100–139.
- ⁴ Перевод сделан с издания: *Nyāyabindu*. Буддийский учебник логики. Сочинение Дхармакирти и толкование на него Nyāyabinduṭīkā. Сочинение Дарматтары. Санскритский текст издал с введением и примечаниями Ф.И.Щербатской. Bibliotheca Buddhica VII. Пг., 1918. Используются переводы Щербатского на русский и английский языки в кн. «Теории познания и логика по учению позднейших буддистов». Ч. 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхарматтары. СПб., 1995 (далее Щербатской 1995), а также *Buddhist logic*. Vol. II. (Далее БЛ. Т. 2).
- ⁵ В индуизме цели человека (пуруша-артха) – это чувственное удовольствие (кама), выгода (артха), долг (дхарма) и мокша (окончательное освобождение от сансары). Довольно часто в Индии философские сочинения начинались с провозглашения того, что учение, которое в них будет излагаться, послужит высшему благу, или высшей цели – освобождению от страданий (мокше). Здесь же Дхармакирти говорит о человеческой деятельности в более широком аспекте, подразумевая прежде всего обыденную практику.
- ⁶ Таким образом, Дхармакирти сразу заявляет, что будет рассматривать правильное познание в области обыденной практики, связанной с реализацией желаний обычного человека, а не познание высшего рода, ведущее к освобождению от перерождений (сансара) – нирване.
- ⁷ По правилам составления научного текста, шаштры, в самом его начале требуется обосновать необходимость его появления, отвечая на три вопроса: 1) каков его предмет (абхидхья); 2) какова его цель (прайоджана); 3) каково отношение между провозглашенной целью и содержанием (самбандха). В переводе этой секвенции я следую трактовке Щербатского, хотя допускаю некоторые модификации (см. БЛ. Т. 2. С. 2). Далее я опускаю как нерелевантные нашему предмету пространственные рассуждения Дхарматтары об отношении предмета, цели и средств. См. перевод Щербатского в: *Щербатской 1995*.
- ⁸ Как поясняет Щербатской в своем переводе, достижение предмета есть правильное его усвоение сознанием: «Предмет порождает ощущение, или, точнее, само ощущение есть реальный объект (субстрат) познания, а созна-

- ние направляет внимание на него как на возможный объект целесообразной деятельности и достигает его, то есть конструирует представление о нем» (*Щербатской 1995, С. 66*).
- ⁹ Согласно Дхармакирти, *праманы* восприятия и логического вывода действуют в отношении своих разных (*прамана-вьывастха*) объектов – *свалакшан* (конкретного) и *саманья-лакшан* (общего) – двумя способами: они сначала их «схватывают», а затем «достигают», «обретают», «реализуют», «познаватель-но осваивают», «удостоверяют», поэтому соответствующие объекты являются либо «схватываемыми» (*грахья*), либо «достигнутыми», «удостоверенными» (*адхьявасея, прапаниа*). Например, *пратьякша* «схватывает» неопределимую *свалакшану* (момент объекта), но при этом она способствует «достижению» серии моментов этого объекта, синтезируемой в форме суждения «это горшок», т.е. *саманья-лакшану*. *Анумана* же «схватывает» *саманья-лакшану*, но «достигает», удостоверяет *свалакшану*. «Схваченные» объекты представлены в познании своими образами, «достигнутые» объекты представлены своим целесообразным действием. В этом отношении «схваченные» объекты являются предметным условием познания (*аламбана-пратьяя*), «достигнутые» – прагматическим тестом познания, проверкой его на опыте.
- ¹⁰ Санскр. *Enaiva hi jñānena prathamam adhigato 'rthastenaiva pravartitaḥ puriṣaḥ grāpitaścārthāḥ*. Философский перевод этой фразы Щербатского: «Именно поэтому мы называем источником познания тот элемент его, который сам по себе не дает никакого опытного познания объектов», – имеет мало общего с его же буквальным переводом: «Действительно, каковым именно познанием в первый раз усваивается предмет, таковым именно направляется к нему человек, и предмет достигается» (*Щербатской 1995, С. 67*). В моем переводе я попыталась передать причастия (*pravartita grāpita*), образованные от каузальной формы глаголов.
- ¹¹ Философский перевод Щербатского послужит, как всегда, прекрасным объяснением санскритского текста (*tatra yo 'rthe dṛṣṭatvena jñānaḥ sa pratyakṣeṇa pravṛtīviṣayi kṛtaḥ*): «От такого (общего определения правильного познания перейдем к его разновидностям – восприятию и умозаключению, и покажем, как оно к ним применяется). Когда мы, познавая предмет (в то же время сознаем), что мы его видим (перед собою), то это значит, что он сделался предметом нашего внимания посредством (источника познания, называемого нами) восприятием» (*Щербатской 1995, С. 68*). Ср.: “Turning now to the different modes of cognition we see that when an object has been apprehended by direct experience (*dṛṣṭa* refers to all sense-faculties), it has been converted into an object of (possible) purposive action through sense perception” (БЛ. Т. 2. С. 5).
- ¹² В этой фразе Дхарматтара пытается развить учение Дхармакирти о достоверности непосредственного восприятия. Суть ее в том, что поскольку восприятие само по себе, будучи неконцептуальным, не может дать достоверного знания о мире, мы вынуждены основывать его достоверность на концептуальном знании, которое по своей природе ошибочно (*бхранта*). Получается, что то, что должно быть достоверным по своей природе, на самом деле черпает свою достоверность из конструирующего мышления, объявленного иллюзор-

- ным. С другой стороны, поскольку у мышления и у восприятия разные объекты, то первое не может удостоверить объект второго. Именно разрыв между объектами восприятия и мышления и пытаются преодолеть Дхармоттара.
- 13 У Щербатского: «Умозаключение, с другой стороны, дает нам также тот объект, (на который направлено наше внимание, но процесс его заключается в следующем: сначала) оно указывает нам на его логический признак, (а затем) мы ясно и раздельно мыслим его (на основании его неразрывной связи с этим признаком)». Это был философский перевод, а вот буквальный: «Умозаключение указывает нам на объект нашего внимания, создавая и раздельное представление о нем на основании указания на его признак» (*Щербатской 1995*, с.69).
- 14 В «Буддийской логике» Щербатской пересматривает свой русский перевод этого абзаца («Всякое другое познание не ведет к правильному усвоению объекта, так как указывает на объект, который не может быть в действительности достигнут, и поэтому не есть способ правильного познания» – *Щербатской 1995*, С. 69), объясняя это тем, что такое толкование не поддерживается тибетской комментаторской традицией (БЛ. Т. 2. С. 6).
- 15 Комментируя эту фразу, в «Учебнике», Щербатской отмечает, что под васту, «действительно существующим объектом, разумеется вовсе не такой объект, который был бы во всем похож на соответствующее ему представление, а только лишь непознаваемый субстрат объекта, которому соответствует простейший элемент восприятия – единичное ощущение, или, как буддисты его называют, “момент”. Моментом называется как единичное ощущение, так и этот трансцендентальный объект» (*Щербатской 1995*, С. 71). Позже в «Буддийской логике» Щербатской несколько изменит акценты: с йогачаринского («идеалистического») толкования он переклочится на саутрантиковское (репрезентативское): «Хотя школа Дигнаги ... отрицает реальность внешнего мира, корреспондирующего с нашими идеями, в своей логике и эпистемологии они исследуют познание с эмпирической точки зрения...» (БЛ. Т. 2. С. 7).
- 16 Щербатской обращает внимание, что эти замечания направлены против толкования Винитадэвы, согласно которому образ предмета может быть искажен, в то время как само познание достоверно, поскольку реальный объект все-таки достигается последующим целесообразным действием (БЛ. Т. 2. Р. 8).
- 17 Английский перевод этой фразы у Щербатского ближе к оригиналу, чем русский (См.: БЛ. Т. 2. Р. 8, и *Щербатской 1995*, С. 71). Пояснение Щербатского в БЛ чрезвычайно важно для понимания этого текста, поэтому я приведу его полностью: «Здесь автор ссылается на закон “инаковости” в его буддийском понимании. Понятия, идеи, объекты являются искусственными “нарезками” (cuts) в непрерывном потоке моментов. Малейшее видоизменение во времени, пространственном положении или качестве (свабхава) указывает на то, что мы имеем дело уже с чем-то “иным” (yad viruddha-dharma-samsr̥ṣṭitam tan nānā). Самогождественность идеи или объекта сводится к одному единственному моменту, не имеющему ни длительности во времени (kāla-ananugata), ни протяженности в пространстве (deśa-ananugata), ни ка-

- кого-либо качества ... С этой точки зрения, каждое определенное познание, поскольку оно соответствует моменту, когда ощущение уже не существует, будет познанием “иного” объекта, чем объект ощущения, и в этом смысле оно, строго говоря, будет неправильным. Однако эмпирическое познание относится к серии моментов (*santāna*), поэтому бесконечно малое деления времени (*sūkṣma-kāla-bheda*) не принимается во внимание. Определение познания дается с учетом реалий, которые обладают определенной стабильностью» (БЛ. Т. 2. С. 8, прим. 2).
- 18 Общепринятая иллюстрация дефекта органа зрения (дальтонизма). Здесь пример восприятия, которое можно считать праманой, поскольку ущербный орган зрения в точности передает именно то, что он воспринимает.
- 19 С точки зрения Щербатского, в этой фразе высказана «основная мысль буддийской философии, что вещи в себе известны нам только как субстрат единичного ощущения, “момента”, объединение же моментов в представлении есть результат субъективной деятельности нашего сознания. Только такая цепь моментов “достигается”, т.е. познается, апперципируется нами» (*Щербатской 1995*, с. 74). Фактически прапти для Щербатского – это и есть апперцепция.
- 20 Или «целесообразный образ действия» (*atṛha-kriyā-sādhana-nirbhāsa*), как в «Типпани» (БЛ. Т. 2. С. 9, прим. 2).
- 21 Санскр. *Arthakriyāsamāgatham pravartakam* Щербатской переводит как «другое лишь направляет (внимание человека) на такой предмет, который способен быть объектом его целесообразного действия» (*Щербатской 1995*, С. 74–75). Текст допускает оба толкования.
- 22 То есть непосредственно не производит его. С точки зрения Щербатского, в этой фразе имеется в виду «разница между интуитивным и дискурсивным способом мышления, из которых только второй допускает анализ... Из этого места также видно, что Дхармоттара считает возможным говорить об ощущении, памяти, воле, чувстве, внимании как особых сторонах нашего сознания, несмотря на то, что он раньше утверждал, что существует только одно познание – апперцепция, ощущение же и внимание не могут сами по себе дать никакого познания. Но раньше шла речь о результате познания с точки зрения гносеологической, здесь же разумеются элементы, дающие такой результат с точки зрения психологической» (*Щербатской 1995*, С. 75, прим. 31).
- 23 Между ним и целесообразным действием (познавательным освоением объекта) – опосредствующие звенья: припоминание и устремление (волевая мотивация).
- 24 Санскр. *arthuata*, где *arthua* – это «то, к чему должно стремиться», (от глагола *arth* – стремиться, а *ta* – суффикс состояния. Трактровка Щербатского: «То, к чему мы стремимся, называется целью: другими словами, то, чего мы желаем» (*Щербатской 1995*, С. 76).
- 25 Санскр. *gāṣī* буквально «группы», «собрания».
- 26 По мнению Щербатского, Дхармоттара полемизирует с найяиковской классификацией целесообразной деятельности на три категории: достижение, уклонение и равнодушие (*Щербатской 1995*, С. 77).
- 27 Санскр. *anuṣṭhāna*, букв. «стоящий после», «следующий за», «осуществление», «практика», «реализация». Щербатской переводит это слово как «поведение».

- 28 Дхармоттара, как указывает Щербатской, спорит с некоторыми буддийскими философами (Винитадэвой и Шантаракшитой), которые считали, что успешное действие может быть случайно произведено ложным познанием (БЛ. Т. 2. С. 11, прим. 1).
- 29 Санскр. *grāyaṭi*. По Щербатскому «апперцируется», в его английском переводе «правильно конструируется» (*rightly constructed*) (БЛ. Т. 2. С. 11).
- 30 И «цель», и «объект» в санскритском оригинале – это одно слово «артха».
- 31 Грамматический комментарий к санскритской фразе Дхармакирти: *satya-g-jñāna-pūrvikā sarva-puruṣa-artha-siddhir-iti tad-vyutpādyate*. Местоимение *tad* «оно» может быть понято как относящееся к слову *pūrvaka* «предшествующее», чтобы избежать возможного недопонимания этой фразы, Дхармоттара указывает, что «оно» относится к «правильному познанию», хотя то и является подчиненным членом сложного слова «правильное-познание-предшествующее». (Вслед за Щербатским я перевела *puruṣa* как «предшествует».)
- 32 Санскр. *prakāra*. Классификационный термин – род, способ, путь, разновидность и т.п.
- 33 Очевидно, что в пределах одного абзаца мы не можем перевести термин «лакшана» одним и тем же словом.
- 34 В русском переводе Щербатского последние две фразы опущены, в английском переведены по-другому: Without mentioning the number, i.e., the different varieties, it is impossible to express this double essence. The number has thus been stated at the beginning, because this is the only way to specify the essence of knowledge (БЛ. Т. 2. С. 12).
- 35 Санскр. слово *индрия*. Однако *индрия* часто означает чувственную способность и не обязательно орган, ее инкорпорирующий.
- 36 Этимология слова *pratyakṣa* составляет отдельный предмет полемики. См. далее.
- 37 Слово *pratyakṣa* разбивается на *prati+akṣa*.
- 38 Глагольное значение «идти», «распространяться».
- 39 Латинская транскрипция дается в связи с грамматическим характером комментария, поскольку русская транскрипция не передает долготу гласных, нозализацию согласных и некоторые другие фонетические особенности санскрита.
- 40 Поскольку его грамматический род будет зависеть от грамматического рода слова, к которому оно относится, то есть *pratyakṣa* будет подчиняться правилу Панини, согласно которому род прилагательного определяется родом существительного, характеризуемого этим прилагательным (вартика Катьяны к правилу Панини II, 4.26 – цит. по БЛ. Т. 2. С. 12, прим. 2).
- 41 Санскр. *anena tv-akṣa-āśritatvena-eka-artha-samavetaṃ artha-sākṣāt kātitvaṃ lakṣayate*. См. русские переводы Щербатского: «(Если мы говорим), что объект подошел к органу чувства, то этим мы косвенно обозначаем тот факт, что у нас появляется сознание его присутствия перед нами» (философский перевод), «а тем обстоятельством, что (объект) подошел к органу чувств, переносно означает ингибирующий в том же объекте факт (тва) его наглядного появления» (Щербатской 1995, С. 84, прим. 46).

- 42 Буддисты в отличие от брахманистских школ (вайшешики, ньяи и санкхьи) считали, что контакт объектов с органами чувств не является обязательным условием восприятия. Они выделяли и вневещные формы восприятия, такие как манаса пратьякша (ментальное восприятие) и йоги пратьякша (восприятие йогов). См. далее.
- 43 Щербатской трактует сарупья как кантовский «схематизм понятий» (*Щербатской 1995*, С. 85, прим. 49).
- 44 Санскр. *raścānāmā*.
- 45 Санскр. *tatra* – локатив, падеж места, часто переводится как «здесь», отсылает к предмету исследования, упомянутому ранее.
- 46 Другой перевод «из них».
- 47 Абстрактное существительное от слова пратьякша. В род восприятия комментаторы включают четыре его разновидности (см. далее). В своем переводе Щербатской связывает род с совокупностью: «Так как совокупность (видов знания) является здесь родовым понятием, (содержащим в себе видовое) понятие восприятия, то последнее выбирается или выделяется из нее» (*Щербатской 1995*, С. 87, букв. перевод прим. 54). Мне представляется, что совокупность никак не может быть «родовым понятием» (тогда почему абстрактное существительное образуется от слова для восприятия?), скорее она может рассматриваться как объединяющая два родовых понятия – пратьякшатва и ануманатва.
- 48 Согласно анонимному комментатору, пишет Щербатской, Дхармоттара опровергает мнение Винитадэвы, который утверждал, что Дхармакирти определял восприятие по его сущности, тогда как сам Дхармоттара считает, что он определял его по признакам – отсутствию мысленного конструирования и безошибочности (*Щербатской 1995*, С. 88, прим. 55).
- 49 Если действуют органы чувств, то есть и восприятие, если нет, то нет и его. У Щербатского: «Не следует думать, что так как не все знают, в чем заключается (генетическое) отличие от мышления и отсутствие иллюзии, то существует еще какой-то особый вид восприятия, который также обозначается этим словом, и о нем-то и идет речь; означенные два признака приписываются тому самому восприятию, о котором все знают, что этим словом обозначается познание, заключающееся в ощущении присутствия перед нами объектов и зависящее от деятельности или прекращения деятельности органов чувств» (*Щербатской 1995*, С. 88).
- 50 Санскр. *saṃniveśa-upādhi-vārṇa-ātmaka* допускает различные толкования. Каждое из составляющих его слов, исключая слово *varṇa* (цвет), смысл которого не вызывает разногласий, является многозначным. Щербатской перевел его по-разному. В «Учебнике»: «... таковая (наглядная форма предмета. – В.Л.) должна быть телом протяженным и иметь цвет» (*Щербатской 1995*, С. 89, см. также прим. 57); в Б.Л.: «This essence (*vastu-rūpa*. – V.L.) consists of patches of color which are the substratum underlying (*upādhi*. – V.L.) the arrangement (of parts in and object) (*saṃniveśa*. – V.L.)» (БЛ. Т. 2. С. 16).
- 51 Такова точка зрения некоторых буддийских авторов, в том числе, возможно, и Дигнаги, поскольку он не использовал характеристику абхрнтам («незаблуждающееся») в своем определении восприятия.

- 52 Правило трех признаков выводного знака (*трайрунья*): 1) содержаться в локусе вывода (в классическом примере – гора), 2) неизменно сопровождаться свойствами, принадлежность которых локусу доказывается посредством вывода (дым должен сопровождаться огнем), 3) не встречаться там, где нет этих свойств (там, где нет огня, не может быть и дыма).
- 53 Иными словами, когда мы имеем ощущение движущегося дерева, на самом деле это ощущение места в пространстве – ощущение, которое не является адекватным познавательным освоением этого места.
- 54 То есть инструмент действия. Точка зрения Дхармоттары.
- 55 То есть результат действия. Точка зрения Винитадэвы, с которой Дхармоттара спорит. Согласно Щербатскому, Дхармакирти понимает термин «слово» как денотацию (просто обозначение), а Винитадэва – как коннотацию (содержание). По его мнению, это разногласие затрагивает вопрос об отношении общих представлений к единичным: «Обозначаемая сторона, т.е. содержание слова, составляет общее представление или, если и единичное, то такое, в котором внимание обращено на общие признаки, т.е. предмет обозначается вместе с его качествами... “Образ, способный слиться со словом”, по объяснению Винитадэвы, значит именно образ, в котором мыслятся общие его признаки. По объяснению Дхармоттары, здесь нет необходимости понимать под “словом” обозначение непременно общих признаков объекта (коннотацию)» (*Щербатской 1995*, С. 92, прим. 92).
- 56 В русском переводе Щербатского обыгрывается другое значение шабды – звук: «Слияние с обозначением есть соединение в одном представлении образа, обозначаемого звуком, с образом тех звуков, которые его обозначают, так что вместе составляет одно воспринимаемое представление. Поэтому, когда говорят, что слово вступило в тесную связь со звуком, то (следует заметить), что образ, обозначенный звуком, и образ звуков, его обозначающих, слились в одном представлении» (*Щербатской 1995*, С. 93). В БЛ он толкует шабду лишь как слово (БЛ. Т. 2. С. 19).
- 57 См. комментарий Щербатского: «Если бы представление создавалось внешним объектом, то оно и ограничивалось бы только тем объектом, который его создал, пределами его абсолютной индивидуальности. Тогда как в действительности каждое представление есть результат синтеза, определяющего его отношение ко всему нашему познанию» (*Щербатской 1995*, С. 94, прим. 69). Для Щербатского эта фраза доказывает убеждение буддистов в «независимости наших представлений от внешних объектов, которые бы их создавали и поэтому ограничивали бы их пределами абсолютной своей единичности» (там же, С. 94).
- 58 Речь идет о нирвикальпака пратьякше – восприятию без мысленного конструирования. См. перевод Щербатского: «Например, какой-либо цвет, порождая зрительное ощущение (не дает нашему представлению никаких определений ни в пространстве, ни во времени, ни по внешнему виду): он создает представление, ограниченное пределами (своей собственной абсолютной индивидуальности)» (*Щербатской 1995*, С. 94–95).
- 59 Имеется в виду внешний объект, производящий ощущение, о котором говорилось до сих пор.

- ⁶⁰ «Раньше» – значит в предыдущих рождениях (вот откуда, по мнению индийских мыслителей, беруся врожденные привычки). Щербатской ссылается на анонимного комментатора, который утверждает, что этими словами Дхармотгара опровергает мнение мимансаков, состоящее в том, что неясные представления детей и слабоумных следует отличать от мышления. Дхармотгара показывает, что даже представления однодневного ребенка являются «результатом синтеза, произведенного его сознанием и не находящегося в самих объектах его мышления, что, следовательно, чисто чувственное познание не существует ...говоря его словами, чувственное познание, достигается (prāpti, adhigama) только тогда, когда оно “соединяется” с мыслью...» (Учебник, С. 95, прим. 72).
- ⁶¹ См. интерпретацию Щербатского: «То (представление), которое не зависит (от присутствия объекта), есть самостоятельное представление, т.к. такого фактора, который бы собою его ограничивал, нет (т.е. такого объекта, который бы во всем ему был равен, не существует)» (*Щербатской 1995*, С. 96).
- ⁶² То есть оно не относилось бы к нирвикальпака пратьякше – непосредственному восприятию.
- ⁶³ См. разъясняющий перевод Щербатского: «Хотя мы и признаем, что в таком единичном звуке может заключаться известный смысл, однако нельзя сказать, что мы воспринимаем этот смысл непосредственно слухом. Смысл известного звука есть результат мыслительной деятельности, обнимающей собою всю жизнь языка, начиная с того самого времени, когда по договору между людьми известным звукам был придан соответствующий смысл. Нельзя сказать, чтобы реальное, что составляет подкладку нашего восприятия в данный момент, было тождественно с объектом, воспринимавшимся людьми в то давно прошедшее время, когда звукам впервые был придан известный смысл. Действительно, восприятие, бывшее тогда, теперь не существует, и объект, воспринимаемый теперь, не тождественен с объектом, воспринимавшимся тогда. В этом смысле восприятие слова через чувство слуха не воспринимает в действительности значения этого слова» (*Щербатской 1995*, С. 98).
- ⁶⁴ См. Щербатской: «На том же основании и восприятие йогинов, несмотря на то, что им ясен смысл всех слов, нельзя приравнять к чистому воображению [кальпана. – В.Л.] (как это делали мимансаки), так как они в действительности не могут воспринять того, что было воспринято тогда, когда слова в первый раз получили свое значение» (*Щербатской 1995*, С. 99).
- ⁶⁵ Согласно аюрведе, у здорового человека гуморы находятся в равновесии. Нарушения в гуморах связаны, как правило, с нарушением их равновесия. Преобладание гумора ветра вызывает разного рода галлюцинации.
- ⁶⁶ Санскр. kāśakāmālā. Это может быть либо дальтонизм (качакамала), либо бельмо (кача), либо желтуха (камала).
- ⁶⁷ Из теории восприятия сарвастивады следует, что ментальное дифференцирующее познание (*мановиждьяна*) имеет своей опорой *манас* – момент любого из чувственных восприятий, который только что прошел («Абхидхармакоша-бхашья» 1 44). В сарвастивадинской каузальной терминологии *манас* является непосредственно предшествующим условием (*саманантара-пратьяя*) ментального восприятия.

- ⁶⁸ Ср. буквальный перевод: «Восприятие внутренним чувством есть то, что порождается восприятием внешнего чувства, которому содействует объект, не отличающийся от собственного объекта (внешнего чувства), причем (это внешнее восприятие) является однородною (сам) с ним и непосредственною его причиною» (*Щербатской 1995, С. 99, прим. 84*).
- ⁶⁹ Щербатской: «Следовательно, здесь отрицается всякая разница (между объектом внешнего и внутреннего восприятия, и поэтому восприятию посредством внутреннего чувства не приписывается особого внешнего объекта): речь идет только о том моменте, в который объект внешнего восприятия проникает (в сознание, а это происходит) во второй момент (существования объекта, момент совершенно однородный) с первым, т.е. здесь разумеется момент, следующий за моментом восприятия через внешнее чувство» (*Щербатской 1995, С. 102*).
- ⁷⁰ Щербатской поясняет: «Йог, благодаря своим телепатическим способностям, может почувствовать ощущения других людей, но это угаданное ощущение будет по отношению к его собственной интуиции *аламбана-прагья*, а не *саманантара-прагья*» (БЛ. Т. 2. Р. 27, прим. 1).
- ⁷¹ Это ответ оппоненту на возражение, согласно которому ментальное восприятие не является праманой, поскольку познает тот же объект, что уже был познан чувственным восприятием, то есть это фактически познание уже известного, между тем как прамана есть всегда познание чего-то неизвестного.
- ⁷² Если бы можно было воспринимать объекты лишь внутренним чувством, не воспринимая их внешними органами чувств, то глухие бы слышали, а слепые бы видели. Именно в этом заключается второе возражение оппонентов ментального восприятия.
- ⁷³ Речь идет, конечно же, о непосредственном восприятии цвета – ощущении.
- ⁷⁴ Полемика против концепции паратах пракаша (удостоверения одного познания с помощью другого познания) индийских реалистов (школ ньяя, вайшешики и мимансы).
- ⁷⁵ Анонимный комментатор, свидетельствует Щербатской, утверждает, что эти слова направлены против сторонников санкхьи, для которых удовольствия и т.п. воспринимаются как внешние объекты (*Щербатской 1995, С. 108, прим. 91*).
- ⁷⁶ В БЛ Щербатской переводит термин бхута-артха как трансцендентальная реальность (БЛ. Т. 2. Р. 31).
- ⁷⁷ Дерево мираболан – разновидность сливы.
- ⁷⁸ Лучшим пояснением этого текста будет, как всегда, перевод Щербатского: «Действительно, отвлеченное познание может познавать в реальном объекте (только ту его сторону), которая способна слиться со словом, так как (оно не воспринимает объект в его индивидуальности, а) воспринимает в нем (всю цепь произведенных им впечатлений, между прочим и то), которое он произвел при получении в первый раз своего названия» (*Щербатской 1995, с. 110*).
- ⁷⁹ Санскр. *gramāṇasuddhāṅhagrāhitvāssa samvāda*ka. Сложное слово, внутри которого падежные отношения никак не выражены, допускает два толкования, на которые указывают комментаторы и которые приводятся Щербатским (БЛ.

- Т. 2. Р. 33, прим. 1): *pramāḍena śuddham artham grhṇāti* («только лишь посредством праманы объект схватывается»); *śuddhārtham pramāḍena grhṇāti* («посредством праманы схватывается чистый объект», где «чистый объект» – это свалакшана). И комментаторы, и Щербатской отдают предпочтение второму прочтению. Поскольку оно действительно более логичное, его придерживаюсь и я, но при этом мой перевод отличается от переводов Щербатского, как в Учебнике («Оно также не противоречит опыту, так как воспринимаемый объект (должен быть фактом), установленным на основании положительных доказательств., С. 110), так и в БЛ («Moreover it is not contradicted by experience since (the object of meditation) which is being apprehended represents the “pure” object (the point-instants of efficiency that are elicited) by logical (analysis) – С. 32–33).
- 80 Щербатской: «Чувства могут непосредственно воспринимать только один “момент”, а в сознание наше входит “цепь моментов”, благодаря деятельности мышления, (объединяющего их в отношении данного объекта) на основе чувственности» (Учебник, С. 110).
- 81 Иными словами, непосредственно воспринимается не только конкретное, но и общее. См. Щербатской: «Такую же, но в обратном порядке, двойственность находим мы и в объекте, познаваемом через умозаключение: непосредственно тут познается не единичный объект, а общее понятие» (прим.: Когда мы мыслим присутствие невидимого огня на горе на основании восприятия видимого дыма, то мы в действительности мыслим неразрывную связь понятий дыма и огня, созданных нашим мышлением. Поэтому непосредственный объект умозаключения не есть огонь как реальный объект, а лишь понятие огня, на основе которого мы воображаем огонь реальный)» (Щербатской 1995, С. 112).
- 82 Именно так работает механизм проекции на мир наших мыслительных конструкций. Вот объяснение Щербатского: «Умозаключение основывается на неразрывной связи, существующей лишь между понятиями, а не между единицами. Но при этом мышление наше под это общее понятие, под этот воображаемый предмет, непосредственно познаваемый собственно заключением, подставляет соответствующее ему чувственное воззрение – объект реальный» (Щербатской 1995, С. 112).
- 83 Щербатской: «Вследствие этого окончательным объектом умозаключения является такой предмет, который мы мыслим как реальный (хотя он сам нереален, так как связан с реальным, чувственным моментом). Непосредственный же его объект есть (как мы уже сказали, построенный воображением) нереальный объект» (Щербатской 1995, С. 112).
- 84 Щербатской в БЛ поясняет этот пример так: «... there is an ordinary case of causation between a seed and a sprout, the latter is the result of the former, but in cognition the product cognizes the object which is its cause, and this act of cognition is also the result” (Р. 39, прим. 4). В «Учебнике» он представлен несколько иначе: «“Понятие объекта” есть определенный его образ. Оно есть форма нашего познания, форма, к которой приводит восприятие и является (результатом этого источника познания). Это значит следующее. Источником правильного познания мы называем такой познавательный процесс, который дает нам (наши представления). Сила же, дающая нам (наши представления), не может

- быть присуща самим объектам, (по поводу которых они возникают). Если бы, например, семя порождало свое представление точно так же, как оно порождает растение, то последнее должно было сознавать то семя, от которого оно произошло, подобно тому, как представление семени есть продукт, сознающий свой источник» (*Щербатской 1995*, с. 117).
- 85 Щербатской: «Познание, хотя и порождается своим объектом, но кроме того, оно необходимо должно (самостоятельно) развить (особую) силу для придания (представлениям той формы, в которой мы их создаем). Когда (этот активный процесс) совершился, то объект воспринят; это-то и называется результатом источника познания, по достижении которого наше познание является создавшим (свой объект)» (*Щербатской 1995*, С. 118).
- 86 Как можно видеть, термин прамана употребляется здесь, и в значении «достоверное познание» и в значении «инструмент достоверного познания».
- 87 Са-рупья – букв. «соформность» – Щербатской в «Учебнике» переводит кантовским термином «схематизм понятий» (*Щербатской 1995*, С. 120), но в БЛ он использует слово «координация» (БЛ. Т. 2. С. 40).
- 88 Термин, используемый мимансаками (БЛ. Т. 2. Р. 42, прим. 1).
- 89 По мнению Щербатского, под *avasīyate*, которое я перевела как «словесное определение», подразумевается суждение о том, что мы обладаем определенным знанием в форме «это – синее» (БЛ. Т. 2. Р. 42).
- 90 Перевод этого отрывка с небольшими изменениями был взят из буквального перевода Щербатского, который в данном случае показался мне идеальным, в отличие от его философского перевода, в котором широко используется кантовское понятие «схематизм понятий» (*Щербатской 1995*, С. 122).
- 91 То, что придает определенность (отчетливость, различимость) нашему познанию мира.

И.Р. Насыров

**Ал-Газали. «О сердце человека, знании
рациональном и религиозном и о причине
ограниченности людей в Богопознании (ма'рифат)».
Фрагменты из «Возрождения религиозных наук»
(Ихйа' 'улум ад-дин)**

Проблема познания в учении ал-Газали

Предлагаемые фрагменты взяты из «Возрождения религиозных наук» (Ихйа' 'улум ад-дин)¹ – самого объемного сочинения выдающегося мусульманского ученого, мыслителя, теолога и правоведа Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1058–1111). Этот труд является наиболее полным изложением его интегрального учения. Именно в этом сочинении ему удалось системно изложить свои взгляды под лозунгом «возрождения» мусульманского вероучения, осуществить то, что будет названо суфийским теолого-философским синтезом (М. ал-Джанаби)². В учении ал-Газали большое место отводится проблеме познания. Уникальность человека, по мнению ал-Газали, заключается в его способности к познанию: «Человек находится на уровне, расположенном между животными и ангелами... его особенность – это постижение истин (то есть сути. – И.Н.) вещей (хака'ик ал- 'умур)»³. Отечественный исследователь творчества ал-Газали А.А.Игнатенко считает, что стремление ал-Газали к поиску «суть вещей» (хака'ик ал- 'умур) «не в последнюю очередь... объясняется чертами личности ал-Газали»⁴. По мнению В.В.Наумкина, толчком, заставившим ал-Газали отказаться от блистательной карьеры религиозного ученого-правоведа и обратиться к «поискам истин», стал личный мировоззренческий кризис – сомнение в правильности воззрений представителей ведущих идейных течений в исламе того времени – калама (богословия), фальсафы (восточного перипатетизма), исмаилизма (учения одной из ветвей шиитского ислама) и суфизма⁵.

В центре внимания ал-Газали – проблема рационального познания трансцендентного Бытия (Бога, Первоначала, первоосновы бытия), что вполне объяснимо. Эмпирический, или «здешний» мир (*дунйа*) и сверхэмпирический, или «тамшний» мир (*ахира*) являются фундаментальными

понятиями исламской религии и культуры, и отношение между этими противоположностями – феноменальным миром (*дунья*) и сверхэмпирическим миром (*ахира*) – устанавливается, согласно Корану, божественным актом, и оно (это отношение) является глубоко онтологическим фактом, фундаментом содержания веры и всей антропологической стратегии верующего.

Взгляды ал-Газали на богопознание следует оценивать исключительно в свете его онтологических представлений, сформировавшихся под влиянием ашаритского учения *калама*, а при «конструировании единства мира ближайшей моделью для вуджудистов служило ашаритское учение *калама* о субстанции и акциденциях... из этого учения следовало, что универсум субстанциально един, поскольку субстанции-атомы, из которых он состоит, тождественны между собой; множественность же обусловлена различными акциденциями единой субстанции»⁶.

Онтологическое учение ал-Газали, изложенное им в произведении *Ихйа'*, сводится к концепции «трех миров», согласно которой «троемирие» следует представлять нижеследующим образом: 1) феноменальный мир, или мир «явного и свидетельствования» (*'алам ал-мулк*); 2) сверхэмпирический, или «скрытый» мир (*'алам ал-малакут*); 3) мир, который находится между первым и вторым мирами и называется «миром [божественного] могущества» (*'алам ал-джабарут*).

Для ал-Газали концепция «троемирия» служит онтологическим обоснованием его гносеологии: осуществление богопознания возможно лишь при условии принятия тезиса, что *мир не есть Бог, но и не есть нечто отличное от Бога*, а это сделать в состоянии только мистик (*муваххид*), достигший высшей степени в «обеспечении единства Бога», или «*мухаккик*» (утвердивший истинность), способный проникнуть на «корабль» – мир «*ал-джабарут*», опосредующий «явный» (*захир*), или эмпирический мир и «скрытый» (*батин*), или сверхчувственный мир.

Итак, есть три мира: мир явный, мир скрытый и третий мир, опосредующий первый и второй миры. Реализация познания трансцендентного (божественного) мира, или богопознания (*ма'рифат*), зависит от проникновения в опосредующий мир (корабль) и движения посредством его. Как можно познать трансцендентный мир (Бога, Абсолют)?

Рациональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендентного в силу принципиальной неопределимости Бога, который превышает всех определений. Ал-Газали полагает, что есть альтернативный способ в виде интуитивного, дарованного свыше способа проникновения в трансцендентный мир: «Но что касается того, чей сокровенный разум (*басира*) укрепился, а сила не ослабла, то он в состоянии умеренности в своем деле, он видит только

Всевышнего Бога и не знает никого, кроме Него. Он знает, что в бытии есть только Бог, что его, [человека], действия – след проявлений Его силы, что они принадлежат Ему [Богу], что в действительности у них нет бытия (*вуджуд*) без Него [Бога] и что бытие принадлежит Единому Богу»⁷.

Для прорыва в область трансцендентного есть два пути, и оба они не рационалистические: либо, будучи осененным божественной благодатью «избранничества» (*вилайа*), мистически раствориться в трансцендентном мире путем «ухода в Бога» в экстатическом состоянии «самоуничтожения, растворения» в Нем (*фана*'), либо уверовать в слово пророков: «Это – созерцание (*мушахада*) ангела, всеяющего [божественное знание] в сердце. Первое называется внушением (*илхам*) и внесением в сердце, второе называется откровением (*вахи*), которым отличаются пророки, а первым отличаются “приближенные к Аллаху” (*авлия*’) и “избранные” (*асфия*’))»⁸.

Из двух путей обретения знания – мистический экстаз, или «нахождение Бога», (*ваджд*) и пророчество (*нубувва*) об абсолютном и совершенном бытии (*ал-хакк*) – для ал-Газали предпочтителен второй, ибо первый путь, то есть *ваджд*, – всего лишь одна сорок шестая часть пророчества: «Когда сердце очистится, то возможно, что Истина (Бог) предстанет ему (человеку. – И.Н.) в наблюдаемой форме (*фи сурат мушахада*): либо в рифмованном слого (произносимого тайным голосом), слышание которого поражает, – это когда он в состоянии бодрствования, либо в видении – это когда он спит. Это одна из сорока шести частей пророчества (*нубувва*)»⁹.

Последним определяется расстановка ал-Газали приоритетов: ша-риат/пророчество – суфийское знание-гнозис. Он признает приоритет пророчества, полагая, что дух преданности общине должен быть выше приверженности индивидуалистическим порывам сторонников мистического «растворения в Боге» (*фана*'), которые культивированием своего альтернативного пророчеству метода «общения с Богом» могли подорвать основы исламской общины, находящие обоснование в богооткровенном знании, полученном от пророка Мухаммада. «Высшая степень – это степень пророка, которому обнаруживаются все или большинство “истин” (*хака 'ик*) без [предварительного] приобретения и старания, нет, а [открываются] путем внушения свыше за очень короткое время»¹⁰.

Несомненно, что учение ал-Газали является вехой в деятельности суфиев по рационализации мистического мировидения, в работе по приданию специфическому знанию мистического опыта «соприкосновения с Абсолютом (Истиной)» статуса такой же «теоретической дисциплины», каковым обладали прочие религиозные науки, путем поиска доводов в пользу того, что суфийское знание (*ма 'риффа*) не только имеет обоснование в Коране и Сунне, но обладает такими же характеристиками, каковые есть у всех исламских дисциплин.

Для ал-Газали Бог остается сверхчувственной реальностью, а «явный» (множественный) мир выступает намеком (*мисал*) на эту сокрытую реальность. Рациональный путь познания трансцендентного исключается, и остаются лишь два пути его познания, каждый из которых интуитивного характера: либо мистическое растворение в трансцендентном, либо уверование в слово пророков. В итоге ал-Газали отдает предпочтение второму пути.

**Четверть третья «Губящие» (руб‘ ал-мухликат).
Из «Книги об объяснении о чудесах сердца».
Глава «Разъяснение особенности сердца человека»¹¹**

Знай, что всем тем, что мы упомянули, Бог (Аллах)¹² одарил, кроме человека, всех животных, поскольку животное также обладает влечением, возбудимостью, внешними и внутренними ощущениями, – даже овца, увидев волка своими глазами, узнает о его агрессивности и бежит от него. Это и есть внутреннее постижение (*идрак батин*)¹³. Давайте упомянем о том, чем отличается человеческое сердце, [ибо] благодаря этому увеличилось его (то есть человека) благородство и он заслужил близость к Всевышнему Богу. И сие относится к знанию (*‘илм*) и воле (*ирада*)¹⁴.

Что касается знания, то это знание религиозных дел и дел того света и знание интеллигибельных (умопостигаемых) реальностей (*хака ‘ик ‘аклийа*), ибо эти вещи находятся за пределами сенсительного (*махсусат*), и животные в этом [отношении] не имеют общего с человеком, напротив, целокупные и необходимые знания – из особенностей разума, так как человек выносит суждение [о том], что невозможно представить, чтобы одна особь одновременно пребывала в двух местах. И отсюда выносятся [аподиктическое] суждение¹⁵ относительно всех особей. Известно, что человек постигает чувством¹⁶ только ограниченное количество особей и его суждение обо всех особях превосходит то, что он постигает чувством. И если ты поймешь это в явном необходимом (неизбежном) знании, то сие в умозрительных науках более очевидно.

Что касается воли (*ирада*): если человек разумом постигнет последствие дела и путь успеха в сем, то в самом человеке возникнут сильное желание относительно пользы [для себя], и занятия

средствами для достижения ее, и воля ради нее. И это – не жажда страсти и животное желание, нет, оно будет противоположностью страсти, ибо страсть питает отвращение к кровопусканию, а разум желает и стремится к этому, тратит средства на это; страсть питает склонность к наслаждению яствами во время болезни, а разумный человек находит в себе сдерживающее начало от них. Это не есть сдерживающее начало страсти. Если бы Бог создал разум, дающий знать о последствиях дел, и не создал этот движущий мотив для членов [тела] согласно суждению разума, то суждение разума точно было бы потерянным.

Значит, сердце человека отличается знанием и волей, чего лишены все животные, более того, их не имеет ребенок в младенчестве, и [все] это возникает в нем после достижения им зрелости. Что же касается влечения и возбудимости, внешних и внутренних чувств, то они имеются у него в наличии с момента рождения. Далее: у ребенка есть две степени в достижении этих знаний. Первая степень заключается в том, что его сердце содержит в себе все первичные необходимые («вынужденные») знания¹⁷, как, к примеру, невозможность невозможных вещей и допустимость явных допустимых вещей. На этой стадии рациональные знания не имеются в наличии, разве что они становятся лишь возможными, близкими к возможности и наличию. Состояние ребенка будет похоже на состояние пишущего [человека], знающего из писания (*китаба*) лишь чернильницу, тростниковое перо и отдельные, но не составленные [в нужном порядке] буквы, ибо он уже близок к писанию, но еще не освоил его.

Вторая [степень состоит в том], что у [ребенка] появляются в наличии приобретенные из опыта и размышлений знания, которые будут словно сохраняемыми в нем, и если он пожелает, то обратится к ним. Его состояние похоже на состояние хорошо владеющего способностью писать (*китаба*), так как о нем говорят, что он – пишущий (*катиб*) благодаря способности писать, даже если [на данный момент] он не реализует составление письма. Это – предел степени людей. Но и в этом имеются бесчисленные ступени и уровни, по которым различаются люди из-за большего или меньшего количества [у них] знаний, возвышенности этих знаний и их приземленности, благодаря путям их обретения, поскольку некоторым сердцам [знания] достаются путем божественного внушения

сразу в виде [внезапного] обнаружения и созерцания (*мукашафа*), а некоторым сердцам – путем обучения и приобретения. Иногда человек является скорым в усвоении, а иногда – медлительным. На этой стадии различаются степени ученых и мудрецов (*хакимов*), пророков и «приближенных» (*авлийа*)¹⁸ [к Богу]. Степени возвышения в этом бесчисленны, поскольку знаниям Бога, Пречист Он [от признаков сотворенного мира], нет предела. Высшая степень – это степень пророка, которому обнаруживаются все или большинство «истин» (*хака'ик*) без [предварительного] приобретения и старания, нет, а путем внушения свыше за очень короткое время. Благодаря этому счастьем раб Божий приближается к Всевышнему Богу близостью в [идеальном] смысле, посредством истины и качества, а не близостью места и расстояния. Ступени этой степени – это стоянки (*маназил*, ед. ч. *манзил*)¹⁹ «идуших» (*са'ирун*)²⁰ к Всевышнему Богу, нет счета этим ступеням. Каждый «идуший» (*салик*) знает свою стоянку (*манзил*), которую он достиг на своем Пути (*сулук*)²¹, – он знает о ней и знает то, что он оставил позади себя из стоянок. А что касается того, что находится перед ним, то он не в состоянии постичь его истину [своим] знанием, но возможно, что он уверует в него верой в сокрытый [трансцендентный] мир (*ал-гайб*) подобно тому, как мы верим в пророчество (*нубувва*) и пророка и верим в его существование, однако он не знает истину пророчества, а только пророка, подобно тому, как эмбрион (зародыш) не знает состояние ребенка, а ребенок не знает состояние различающего [невозможное от допустимого] и то, что последнему раскрывается из необходимых (неизбежных) знаний, [и подобно тому, как] различающий [невозможное от допустимого] не знает состояние разумеющего ('*акил*) и то, что тот (разумеющий) приобретает из умозрительных (рациональных) наук. Также и разумеющий ('*акил*) не знает о том, что раскрывается «приближенным» (*авлийа*) [к Богу] и пророкам благодаря исключительно доброте и милости Бога. Ничто не воспрепятствует тому, что Бог раскрывает людям из милости Своей. И эта милость обильно расточается в силу великодушия и щедрости от Всевышнего Бога, Преславен Он, никому она не гарантирована, [и никому не отказано в ней]. Но [проявления ее] обнаруживаются в сердцах, предающихся дуновениям милости Всевышнего Бога. Как сказал пророк Мухаммад, да благословит его Бог и приветствует: «В дни

вашей жизни у вашего Господа есть дуновения (дары). Разве не обратитесь к ним?» Обращение к ним [совершается] путем очищения сердца от порочности и мути, возникающих от порицаемых нравственных свойств, разъяснение чему последует ниже.

На эту щедрость есть указание в словах пророка Мухаммада, да благословит его Бог и приветствует: «Бог спускается каждую ночь на нижний, земной небосвод и говорит: “Есть ли взывающий [с мольбой]? Я отвечу ему”». Также [есть указание] в высказывании пророка [Мухаммада], да благословит его Бог и приветствует, с пересказом слов его, Господа, Велик Он и Славен: «Затянулась уже страстная жажда праведных встретиться со Мной, а Я еще сильнее жажду встретиться с ними» и «Если кто приблизится ко Мне на расстояние *шибра* (пяди)²², Я приближусь к нему на локоть». Все это указывает на то, что свет [божественных] знаний не скрыт от сердец из-за жадности и запрета со стороны Одаряющего (ал-Мун‘им) – Он выше жадности и запрета превеликой высотой – но они скрыты порочностью, мутью и суетой со стороны сердец, ибо сердца подобны сосудам: пока они полны водой, в них не войдет воздух. В сердца, занятые иным, кроме Бога, не войдет знание о величии Всевышнего Бога. На это указывает высказывание пророка Мухаммада, да благословит его Бог и приветствует: «Если бы дьяволы не кружили вокруг сердец сынов Адама (людей), то они (люди) обратили бы взоры на Царствие небесное».

Из всего этого явствует, что особенность человека – это знание (‘илм) и мудрость (*хикма*). И самое благородное знание – это знание о Боге, Его качествах (*сифат*) и Его действиях (*аф‘ал*, ед. ч. *фи‘л*). Благодаря этому знанию достигается полнота совершенства человека. В его совершенстве – его счастье и благо по причине соседства с присутствием Величия и Совершенства [Бога]. Тело – лодка для души (*нафс*)²³, а душа – месторасположение знания (‘илм), знание же – цель человека и его особенность, ради чего он сотворен. Это подобно тому, как лошадь имеет общее с ослом в силе переносить тяжести и отличается от него способностью к наступлению и отступлению и красивым сложением и видом. И лошадь сотворена ради этого особенного свойства. А если лошадь лишится этого свойства, то она опустится вниз, до уровня осла. Также и человек имеет общее в некоторых вещах с ослом и лошастью и отличается от них в других отношениях, что является его особенностью.

И эта особенность – из свойств ангелов, приближенных к Господу миров. Человек находится на уровне, расположенном между животными и ангелами, ибо человек в силу того, что он питается и размножается, – растение, в силу того, что он двигается по собственному желанию, – животное, а с точки зрения его вида и роста схож с разукрашенной картиной на стене. Его особенность – это постижение истин (то есть сути. – *И.Н.*) вещей (*хака'ик ал-'умур*). Кто использует все свои органы и силы, полагаясь в этом на знания и действие, тот уподобится ангелу. И он достоин присоединиться к ним и заслуживает того, чтобы называться ангелом и божественным (небесным) существом, равно как и Всевышний Бог сообщает о Йусуфе, мир ему: «Это – не человек, это – только благородный ангел» (Коран, 12:31, пер. И.Ю.Крачковского, далее К.). Кто потратит свою энергию (*химма*)²⁴ в погоне за телесными наслаждениями, будет есть, как поглощает пищу скот, тот опустится на дно, до уровня животных, и станет либо тупым, как бык, либо прозорливым, как свинья, либо свирепым, как собака, либо злобным, как верблюд, либо гордым, как тигр, либо пронырливым, как лисица, либо все это соединит вместе [и станет] подобен дерзнувшему дьяволу (шайтану). Нет такого члена тела, как нет и чувства, которые невозможно использовать на Пути приближения к Всевышнему Богу, разъяснение некоторых из них последует ниже, в «Книге благодарности». И кто использует их, тот преуспеет, а кто откажется от этого, тот будет в убытке и разочаруется.

Полное счастье [человека] состоит в том, чтобы сделать своей целью встречу с Всевышним Богом, а Дом на том свете (Рай) – своей [конечной] остановкой (*мустакарр*). Земной мир (*дунйа*) – его жилище, тело – его лодка, его члены – его слуги. И он, я имею в виду постигающий [орган] (*мудрик*) в человеке, прочно обосновывается в сердце, которое является серединой его королевства, как правитель, заставляет силу воображения, которая расположена в передней части мозга, действовать в качестве начальника почтовой службы, так как сообщения – данные ощущений (сенсительное) – собираются у него, заставляет силу памяти, месторасположение которой – задняя часть мозга, действовать в качестве его хранителя, заставляет действовать язык в качестве своего переводчика, заставляет действовать движущиеся органы в качестве своих писцов (*куттаб*) и заставляет пять чувств действовать в качестве своих

тайных доносчиков. Он поручает каждому из них доставлять сообщения из какой-нибудь области: он поручает глазам быть ответственными за [видимый] мир цветов, слуху – за мир звуков, осязанию – за мир запахов и также [побуждает] остальные чувства, ибо они обладатели данных, которые они воспринимают из этих миров и доставляют силе воображения, которая подобна начальнику почтовой службы, передающему эти данные хранителю, который есть память, и сей хранитель представляет их правителю. Правитель берет из них то, в чем он нуждается в деле устройства своего королевства и полного завершения своего путешествия, которым он занят, или для подавления своего врага²⁵, от которого он страдает, или для удаления препятствий со своей дороги. Если он сделает это, то добьется успеха и счастья, будет благодарным за милость Бога. Если же все это придет в негодность или если он использует их, но в пользу своих врагов (а это страсть, гневливость и остальные преходящие улады), или использует в строительстве своего пути, не дома своего, так как земной мир – его путь, по которому он проходит, а его [подлинная] родина и [конечная] остановка – тот свет, то он окажется без помощи и будет несчастным и не верующим в милость Всевышнего Бога, губящим воинов Всевышнего Бога, [каковыми выступают телесные органы и чувства], и помогающим врагам Бога, отказывающим в помощи людям Бога. И тогда он заслужит гнев [Бога] и удаление [от Него] в месте возвращения (*мункалаб*) и [конечного] назначения (*ма‘ад*) [на том свете]. Да защитит нас от этого Бог!

На этот пример, который мы привели, указал Ка‘б ал-Ахбар²⁶, когда он сказал: «[Однажды] я пришел к ‘Аише²⁷ – да будет доволен ею Бог – и сказал: “Глаза человека – путеводители, его уши – воронки [вслушивания], его язык – переводчик, руки – крылья, ноги – почтовая служба, а сердце – правитель. Если правитель будет хорошим, то и воины будут хорошими”. Она сказала [в ответ]: “Я слышала, что Посланник Бога, да благословит Он его и приветствует, так говорил”». ‘Али ибн Аби Талиб²⁸, да будет доволен им Аллах, сказал о примере с сердцем: «Поистине, у Всевышнего Бога на Его земле есть сосуды. Это – сердца, больше всего любящие Всевышнего, самые нежные, самые чистые и самые крепкие». Затем он пояснил это, сказав: «Самые крепкие в религии, самые чистые в достоверной убежденности (*йакин*)²⁹ и самые нежные к соб-

ратьям». Это является указанием на слова Всевышнего: «Яростны против неверных, милостивы между собой» (Коран, 48:28/29) и «Его свет – точно ниша; в ней светильник» (Коран, 24:35). Абу ибн Ка‘б сказал – да будет доволен им Бог: «Смысл [аята] – пример света правоверного (*му‘мин*) и его сердца. А слова Всевышнего: “...Или – как мрак над морской пучиной” (Коран, 24:40) – пример сердца лицемера (*мунафик*)”». Зайд ибн Аслам касательно слов Всевышнего: «В хранимой скрижали» (Коран, 85:22), – сказал: «Это – сердце правоверного». Сахл [ат-Тустари]³⁰ сказал: «Сердце и грудь – подобно Престолу (*‘арш*) и Трону [Господнему] (*курси*)». Это – примеры сердца.

Глава «О состоянии сердца в соотносении (би-л-идафа) с рациональными и религиозными науками, науками о здешней и тамошней жизни»³¹

Знай, что сердце благодаря своей способности приуготовлено к восприятию истин познаваемых [вещей] (*хака‘ик ма‘думат*), как было сказано выше. Но знание, которое находится в нем, делится на рациональные (*‘аклиййа*) знания и религиозные (*шар‘иййа*). Рациональные [знания, в свою очередь], делятся на необходимые (доопытные, априорные) и приобретенные (опытные, апостериорные), а приобретенные – на знания мирские (*дунйавиййа*) и знания, которые относятся к тамошней жизни (*‘ухравиййа*).

Что касается рациональных знаний, под которыми мы подразумеваем те, что требуют способности разума и [которые] не приобретаются благодаря традиции и [не взяты из ревелативного, «богооткровенного»] предания (*сама‘*)³², они (рациональные знания. – *И.Н.*) делятся на:

1) необходимые (доопытные, априорные) [знания] – неизвестно, откуда и как они появились в наличии, как, [например], знание человека о том, что одна и та же личность не может одновременно находиться в двух местах, что одна и та же вещь не может одновременно быть возникшей (сотворенной) и вечной, сущей (*мавджуд*) и не-сущей (*ма‘дум*). Эти знания человек сам обнаруживает с детства в качестве врожденных ему. Он не знает, когда появилось у него в наличии это [необходимое, доопытное] знание и откуда оно

досталось ему. Я имею в виду, что он не знает о ближайшей причине для этого знания. Впрочем, для него не является тайной, что это именно Аллах есть тот, который сотворил его и направляет на правильный путь;

2) приобретенные (опытные, апостериорные) знания, а это знания, которые извлекаются из обучения и благодаря дедуктивным выводам и доказательствам (*истидлал*).

Обе части [знания] называются разумом. ‘Али ибн Аби Талиб, да будет доволен им Бог, сказал:

Я нахожу в разуме две разновидности разума –
Врожденный разум и приобретенный со слуха разум.
Разум, полученный благодаря слушанию, бесполезен,
Если отсутствует врожденный разум,
Равно как нет пользы от солнца,
Когда его свет недоступен глазу.

Первый [разум] – это то, что подразумевается в словах пророка Мухаммада, да благословит его Бог и приветствует: «Бог не создал более драгоценного для Него творения, чем разум (*‘акл*)». Второй [разум] – это то, что подразумевается в словах пророка [Мухаммада], да благословит его Бог и приветствует: «Если люди приближаются к Всевышнему Богу посредством различных видов праведности, то ты приближайся посредством разума», – поскольку это приближение невозможно как путем врожденной способности, так и с использованием необходимых (доопытных, априорных) знаний, нет, [приближение возможно] благодаря приобретенным знаниям. Но пример ‘Али ибн Аби Талиба, да будет доволен им Бог, приводится касательно приближения из-за использования разума в извлечении знаний, благодаря которым обретается близость к Господу миров. Сердце действует аналогично глазам, а способность разума в сердце действует аналогично силе зрения в глазах. Сила зрения – вещь субтильная (тонкая), теряется при слепоте и имеется в наличии в зрячем состоянии, даже если потемнеет в глазах или человека обступит ночная мгла. Знание, что вытекает из [разума] и обретается в сердце, действует подобно силе восприятия зрением, и видение [разума] – ради сущности вещей. Запоздание (отставание) знаний от сущности разума во время младенчества и совершеннолетия схоже с отставанием видения от зрения во время первых проблесков восхода солнца и времени, когда его свет

заливает все видимое. Перо, которым Бог пишет знания на страницах сердец, действует подобно солнечному диску. Знание не будет в наличии в сердце ребенка до достижения им совершеннолетия, ибо доска (*лавх*)³³ его сердца еще не подготовлена для восприятия самого знания. Перо обозначает творение из творений Бога, которое Он делает причиной для появления в наличии отпечатка знаний на сердцах людей. Всевышний Бог говорит: «Который научил каламом (пером. – *И.Н.*), научил человека тому, чего он не знал» (Коран, 96:4-5, К.). Перо Бога не похоже на перо Его созданий, подобно тому, как Его описание не схоже с описанием Его созданий. Его перо не из тростника и дерева, равно как Всевышний Бог – не субстанция (*джавхар*) и не акциденция (*'арад*)³⁴. И сравнение между внутренним видением, сокровенным разумом (*басира батина*) и внешним зрением (*басар захир*) истинно в этом смысле, в ином случае между ними нет соответствия в благородстве, ибо сокровенный разум (*басира батина*) – сущность души, которая является тонкой постигающей вещью (*латифа*). Она подобна всаднику, а тело – лошади. Слепота всадника более вредна для всадника, чем слепота лошади, более того, нет даже сравнения одного из этих зол с другим, [как меньшим].

Всевышний Бог для сопоставления сокровенного разума (*басира батина*) с внешним зрением (*басар захир*) называет его собственным именем, говоря: «Сердце (ему) не солгало в том, что он видел» (Коран, 53:11, К.). Бог называет постижение сердца видением (*ру'йа*). Также есть слова Всевышнего: «И так Мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей» (Коран, 6:75, К.). Бог не желает подразумевать этим внешнее видение (*ру'йа захира*), ибо это – не отличительная черта Ибрахима (Авраама), мир ему, чтобы оно демонстрировалось в ходе дарования. Потому противоположное постижению [сердца] называется слепотой. Всевышний Бог говорит: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди» (Коран, 22:45/46, К.) и «А кто слеп в этой (жизни), тот и в будущей – слеп и еще больше сбившийся с пути» (Коран, 17:74/72, К.). Это – разъяснение рационального знания.

Что касается религиозных знаний, то они приобретаются посредством традиции (*накл*), от пророков, мир и благословение Бога им! Эти [знания] достаются путем изучения Книги Бога (Корана) и Сунны³⁵ посланника Бога (пророка Мухаммада), да благословит

его Бог и приветствует, благодаря вниканию в их смыслы после принятия (рevelятивного (опосредованного), «богооткровенного»). – И.Н.) предания (*сама*'). Посредством этого [достигается] совершенство качества сердца и спасение его от недугов и болезней. Рациональных знаний недостаточно для спасения сердца, хотя оно и нуждается в них, равно как разум недостаточен в продлении [действия] средств поддержания здоровья тела, напротив, человек нуждается в знании особенностей снадобий и лекарственных растений путем обучения у врачей, поскольку разум сам по себе не приводит к этому [знанию]. Однако понимание его после слушания [от других] возможно только посредством разума. Разуму совершенно необходимо revelятивное («богооткровенное») предание (*сама*'), так и для предания (*сама*') необходим разум. Призывающий к [следованию] безусловной традиции с полным отказом от разума – невежда (*джахил*), а довольствующийся только разумом без лучей Корана и Сунны³⁶ [пророка Мухаммада] – соблазненный (*магрур*). Остерегайся быть на одной из двух сторон. Ты будь соединяющим в себе обе основы, ибо рациональные знания – как пища, а религиозные – как лекарства. Еда причинит больному вред, если он лишится лекарства. Также и болезни сердца: их лечение возможно лишь посредством полезных лекарств из Божественного Закона (*шари'a*)³⁷, а это обязательные виды поклонения [Богу] и добрые дела, изложенные пророками, благословение Бога им, для исправления сердец. Тот, кто не лечит свое сердце посредством религиозного поклонения и довольствуется рациональными знаниями, пострадает подобно тому, как больной испытывает вред от еды [без лекарства].

Мнение предполагающего, что рациональные знания противоречат религиозным знаниям и что соединение их невозможно, – это мнение, проистекающее из слепоты очей [сокровенного] разума (*басира батина*). Сохрани нас Бог от этого! Напротив, возможно, что, по мнению высказывающего подобное, некоторые религиозные знания противоречат другим, и он бессилен соединить их [рациональные и религиозные знания]. И он предполагает, что это – противоречие в религии, впадает от этого в замешательство и [незаметно для себя] отпадает от религии [незаметным] выпадением волоса из промежности. Это [случается] оттого, что его бессилие в нем самом кажется ему недостатком в религии. Как далек

[он от истины]! Пример с ним схож с примером слепого человека, который, войдя к жилище других людей и споткнувшись о домашнюю посуду, говорит им: «К чему эти сосуды, что оставлены в проходе? Почему их не поставить на свои места?» И ему говорят: «Эти сосуды находятся на своих местах. Это ты не находишь правильный путь из-за своей слепоты. Удивительное в тебе то, что не относишь свой промах на счет своей слепоты, а относишь его на счет недостатка других людей».

Это – отношение религиозных наук к рациональным наукам.

Рациональные науки делятся на мирские (*дун'авиййа*) и науки о тамошней жизни (*ухравиййа*). Мирские науки – это, например, медицина, арифметика, геометрия, астрология и прочие занятия и ремесла. Науки о тамошней жизни (*ухравиййа*) – это наука о [богоданных] состояниях (*ахвал*) сердца, [наука] о бедах, [что грозят] добрым делам, и знание о Всевышнем Боге, Его качествах (*сифат*) и деяниях (*аф'ал*), как мы разъяснили все это в «Книге о знании». Они [мирские науки и науки о тамошней жизни] – два несовместимых вида знания. Я имею в виду, что у того, кто направляет свое внимание на одно из них таким образом, что полностью погружается в него, зачастую ограничивается понимание другого [знания]. Потому 'Али ибн Аби Талиб, да будет доволен им Бог, привел три примера о земной жизни (*дун'я*) и тамошней жизни (*ахира*), сказав: «Они (здешняя жизнь и тамошняя жизнь. – *И.Н.*) – как две чаши весов, как восток и запад, как две жены: если угодишь одной, то рассердишь другую». Поэтому ты видишь, что люди, сведущие в мирских делах, вроде медицины, арифметики, геометрии и философии, невежественны в вещах, относящихся к тамошней жизни (*ахира*), и что разбирающиеся в тонкостях знаний о тамошней жизни в большинстве случаев несведущи в знаниях о здешней жизни (*дун'я*), ибо силы разума зачастую не хватает на оба дела вместе. И одно из них становится обстоятельством, препятствующим обретению совершенства в другом. Потому пророк [Мухаммад], да благословит его Бог и приветствует, сказал: «Поистине, большинство обитателей Рая наивны», – то есть наивны в мирских делах. Ал-Хасан ал-Басри³⁸ сказал в одном из своих назиданий: «Мы застали [таких] людей, что если бы вы увидели их, то сказали бы: “Безумцы”, а если бы они дожили до вас, то сказали бы: “Дьяволы”». Пусть всякий раз, когда ты слышишь о какой-либо

странной вещи из религиозных дел, которую не признают люди, сообразительные в остальных науках, тебя не соблазняет их отказ принять ее [на веру], поскольку невозможно, чтобы идущий по пути на восток добился успеха в том, что находится на дороге на запад. И вот так свершаются дела здешней жизни и тамошней жизни. Поэтому Всевышний говорит: «Поистине, те, которые не надеются на встречу с Нами, довольны жизнью ближней и успокаиваются на ней» (Коран, 10:7, К.), «Знают они явное в жизни ближней, но к будущей они небрежны» (Коран, 30:6/7, К.) и «Отвернись же от тех, кто отвращается от Нашего напоминания и желает только ближайшей жизни. Таково же количество их знания» (Коран, 53:30/29-31/30, К.). Сочетание в совершенстве пронизательности в благах земной жизни и жизни тамошней удается лишь тем, кому Аллах дал дозволение управлять Его рабами в их земной жизни и в месте возвращения (*ма'ад*) (то есть в тамошней жизни. – *И.Н.*). Это – пророки, поддерживаемые святым духом, получающие помощь от божественной силы, которой хватает на все дела и которая не иссякнет. Что касается сердец остальных людей, то если они займутся лишь мирскими делами, то отвернутся от [дел ради] тамошней жизни, и у них не хватит сил на совершенство в них (в делах ради тамошней жизни. – *И.Н.*).

Глава «О различии между внушением [свыше] (илхам) и обучением и разнице между методом суфиев в обнаружении Истины (*ал-хакк*) и методом рационалистов»³⁹

Знай, что те знания, которые не есть необходимые (априорные), а появляются в наличии в сердце во время некоторых (мистических. – *И.Н.*) состояний (*ахвал*), различаются по обстоятельствам их обретения: иногда они обрушиваются на сердце [так], словно они вбрасываются в него неизвестно откуда, а иногда приобретаются посредством доказательства и обучения. То знание, которое появляется в наличии не путем приобретения (*иктисаб*) и не в результате доказательства, называется внушением (*илхам*), а знание, которое достигается посредством доказательства, называется умозрением (*у'тибар*) и пронизательностью (*истибсар*). Далее,

[знание], оказавшееся в сердце не в результате доказательства и усилия человека, делится на то [знание], о котором он не знает, как и откуда оно появилось у него в наличии, и на то [знание], с которым он восходит до той причины, из которой он черпает это знание. Это – созерцание (*мушахада*) ангела, вселяющего [божественное знание] в сердце. Первое называется внушением (*илхам*) и внесением в сердце, второе называется откровением (*вахи*), которым отличаются пророки, а первым отличаются «приближенные к Аллаху» (*авлия*’) и «избранные» (*асфийа*’). А тем, что прежде него, а это приобретение (*иктисаб*) [знания] посредством доказательства, отличаются ученые.

Истина сказанного состоит в том, что сердце приуготовлено к тому, чтобы в нем обнаружилась истина подлинной сущности (*хакикат ал-хакк*) всех вещей, но оно и эта истина разъединены пятью органами [чувств], которые были упомянуты выше. Они словно завеса (*хиджаб*), препопа между зеркалом сердца и [небесной] «хранимой скрижалю» (*ал-лавх ал-махфуз*), на которой написано все то, что Бог предопределил до самого Судного Дня⁴⁰. Обнаружение истины знаний из зеркала «[хранимой] скрижали» (*ал-лавх [ал-махфуз]*) на зеркале сердца сравнимо с отражением образа с одного зеркала на зеркале, расположенном напротив него, а завеса, что находится между двумя зеркалами, иногда удаляется рукой, а иногда удаляется сильным порывом ветров, которые приводят ее в движение. Также иногда дуют ветры [божественных] даров, снимаются завесы с очей сердец и в них обнаруживается часть того, что написано на «хранимой скрижали» (*ал-лавх ал-махфуз*). Иногда это случается во сне, благодаря чему человек узнает о том, что произойдет в будущем. Полное снятие завесы происходит после смерти, и благодаря этому снимается покров [с сокровенного]. И в состоянии бодрствования также раскрываются завесы благодаря тайной милости от Бога, и в сердцах людских сверкнет из-за завесы «сокрытого» [мира] (*ал-гайб*) что-нибудь из удивительного знания. Иногда [это происходит] словно быстрая молния, а в другом случае – в какой-то степени непрерывно, и продолжительность сего совершенно незначительна. Внушение (*илхам*) не отличается от приобретения (*иктисаб*) [посредством доказательства] ни самим знанием, ни месторасположением [знания], ни причиной его. Однако [внушение] отличается от него в

отношении удаления завесы (*хиджаб*), ибо это [происходит] не по воле человека. Откровение (*вахи*) в этом не отличается ни в чем от внушения (*илхам*), нет, [а лишь] в созерцании (*мушахада*) ангела, доставляющего знание, ибо знание доставляется в наши сердца посредством ангелов. На это указывается словами Всевышнего: «Не было, чтобы Аллах говорил с человеком иначе, как в откровении, или позади завесы, или посылал посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал» (Коран, 42:50/51-51, К.).

И если [теперь] ты знаешь это, то знай, что суфии склонны к божественным знаниям, а не к доктринальным знаниям (*'улум та'лимиййа*). Потому они не стремятся к изучению знания [общеизвестными способами], приобретению того, что сочиняют составители книг, и обсуждению рассказов и упомянутых [в них] доводов, нет, [суфии] говорят: «Путь (*тарик*) [к Богу] – это предпочтение внутренней борьбы (*муджахада*) [с душой], удаление порицаемых нравственных качеств, разрыв со всеми связями [с мирским, с “профанным” миром] и полное обращение со всей своей духовной энергией (*химма*) к Всевышнему Аллаху. Всякий раз, когда это случается, именно Аллах управляет сердцем Своего раба, Он берет на Себя труд освещать его сердце лучами знания. И если Бог берется за управление сердцем, то на [сердце] изливается милость [Божья], в сердце воссияет свет, оно наполнится радостью и ему раскроется тайна Божьего Царства (ал-Малакут). С сердца благодаря милости [свыше] будет снята завеса небрежения, и в нем засияют реальности божественных дел. На долю человека остается лишь подготовка путем безусловного очищения [сердца от всего, кроме Бога], обращения духовной энергией (*химма*) вместе с искренней волей, совершенной жаждой и бдением с постоянным ожиданием того, что Аллах раскроет из Своей милости. Для пророков и “приближенных” (*авлийа*) [к Богу] раскрывается миропорядок (*'амр*), и на их сердца изливается [божественный] свет – не посредством обучения, изучения и составления книг, нет, а путем “отрешения от мирского” (*зухд*) и отказа от связей с ним, освобождения сердца от всего, что отвлекает его, а также благодаря полному обращению со всей своей духовной энергией (*химма*) к Всевышнему Богу. Кто живет ради Бога, с тем будет Он».

[Суфии] утверждают, что Путь в этом в начале совершается посредством полного разрыва связей с мирским, очищения сердца от них и отказа обращать внимание на семью, богатство, потомс-

тво, родину, знания, власть и славу; напротив, его (суфия. – *И.Н.*) сердце обретает состояние, в котором для него равны бытие (*вуджуд*) и небытие (*'адам*) всех вещей. Затем он уединяется в уголке [своего дома или мечети], ограничиваясь исполнением обязательных и дополнительных молитв⁴¹. Он сидит на полу с пустым [от посторонних мыслей] сердцем, полностью сосредоточившись, не давая сбивать свои мысли чтением Корана и размышлениями над его толкованием. Он не переписывает *хадисы*⁴², не занимается чем-то другим, нет, он прилагает усилия, чтобы ему на ум не приходило что-либо, кроме Всевышнего Бога. После сидения в уединении он не перестает постоянно произносить вслух: «Аллах, Аллах» (Бог, Бог), вместе с присутствием сердца [при Боге], пока не достигнет такого состояния, когда он прекратит приводить в движение язык и ощутит, что слово [«Аллах»] словно циркулирует в его языке. Затем он терпеливо ждет, пока след [слова] не сотрется с языка, и обращает свое сердце к постоянному богопомятию (*зикр*)⁴³. Затем он упорно занимается богопомятием до тех пор, пока с сердца не исчезнет образ, буквы и вид слова, и останется в его сердце исключительно смысл слова [«Аллах»], присутствуя в нем так, словно этот смысл неразлучен с ним и не оставляет его. У него есть воля дойти до этого предела, есть воля поддерживать постоянство этого состояния посредством избавления от дьявольских наущений (*васвас*), но он не обладает волей для привлечения этой милости от Всевышнего Бога, нет, посредством того, что он сделал, он становится [лишь] открытым для дуновения милости Аллаха. Ему ничего не остается, кроме ожидания того, что Бог обнаружит из милости, подобно тому, как он раскрыл ее таким способом для пророков и «приближенных» (*авлийа* '). И если его воля преисполнится правдивостью, его духовная энергия (*химма*) очистится, улучшится постоянство, если его не будут осаждают [мирские] вождения и отвлекать увлечения души мирскими делами, то тогда в его сердце сверкнут проблески сияния Истины (*ал-хакк*). Вначале она будет как сверкающая молния и не упрочится [в сердце]. Затем она вернется, а возможно, задержится. Если же вернется, то, возможно, упрочится. Иногда она различается: даже если упрочится, то, возможно, упрочится надолго, а возможно, и нет; иногда ее виды появляются последовательно, друг за другом, а иногда – одним разом. Степени «приближенных» (*авлийа* ') в этом бесчис-

ленны, подобно бесчисленности различий их телесного вида и их нравов. Этот способ (*тарик*) восходит к безусловному очищению [сердца] с твоей стороны, его очистке и полировке, затем лишь к подготовке и ожиданию [милости в виде внушения свыше].

Что касается рационалистов и людей умозрения, то они не отрицают существования этого способа и его возможность, [полагая], что он очень редко приводит к цели, ибо по большей части это соответствует состоянию пророков и «приближенных» (*авлия*) [к Богу]. Однако [рационалисты] находят этот способ трудным, а результат – нескорым, считают невозможным сочетание всех его условий и утверждают, что удаление связей [с мирским] до такой степени [также] невозможное дело и что если вдруг при случае это будет достигнуто, то его упрочение будет менее всего возможно, поскольку самое малейшее дьявольское наущение (*васвас*) и мысль помешают сердцу. Посланник Бога (пророк Мухаммад. – *И.Н.*), да благословит его Бог и приветствует, сказал: «Сердце правоверного более непостоянно в изменчивости, чем горшки во время кипения». Он (пророк Мухаммад. – *И.Н.*), да будут лучшие благословения и приветствия Бога ему, сказал: «Сердце правоверного находится между двумя пальцами Милосердного [Бога]»⁴⁴. Во время этой внутренней борьбы (*муджахада*) [с душой] иногда портится характер, расстраивается разум и тело поражается болезнями. И если человек не предпочтет «объездку души» (*рийада ан-нафс*) и очищение ее истинами знаний, то в сердце возникнут порочные фантазии, и душа долгое время будет находить успокоение в них, пока они не исчезнут из нее, а жизнь пройдет прежде обретения спасения от них.

Сколько суфиев идут по этому [мистическому] Пути, а затем остаются в [плену] одной фантазии двадцать лет. Если бы [каждый из них] прежде основательно овладел знанием, то для него сразу обнаружилась бы причина запутанности этой фантазии. Занятие методом обучения более надежно и более близко подводит к цели.

[Рационалисты] утверждают, что это похоже на то, как если бы некий человек оставил изучение мусульманского права (*фикх*) и заявил: «Пророк [Мухаммад], да благословит его Бог и приветствует, не изучал это, а стал знатоком права (*факихом*) благодаря божественному откровению (*вахи*) и внушению (*илхам*), без повторения [вопросов] и толкования [книг]. И мне также, возможно, достаточ-

но будет “объездки” [души] (*рийада* [*ан-нафс*]) и постоянства в этом». Кто так предполагает, тот поступает несправедливо к себе и губит свою жизнь. Более того, он словно человек, который бросает способ зарабатывания и [занятие] земледелием, надеясь случайно найти какой-нибудь клад. Это возможно, но [практически] невероятно. Так же и это. Говорят, что вначале необходимо изучение того, что достигли ученые, и понимание того, что они говорят. После этого нет ничего плохого в ожидании [обретения] того, что не раскрылось для остальных ученых. Возможно, что после этого ему обнаружится оное посредством внутренней борьбы (*муджахада* [с душой]).

Возрождение религиозных наук (Ихйа’ ‘улум ад-дин).

Четверть четвертая «Спасающие».

«Книга о любви, томлении, радости [от общения с Богом] и довольстве [своей земной долей].

Глава «О причине ограниченности людей в богопознании (ма‘рифа)»⁴⁵

Знай, что самое явное и очевидное из всего сущего (*мавджудад*) – это Всевышний Бог. Из этого вытекает необходимость, чтобы знание о Нем (*ма‘рифа*)⁴⁶ было самым первым из видов знания и разума, самым легким для людских умов. Но ты видишь, что дело обстоит противоположным образом. Необходимо разъяснение причины подобного. Мы сказали, что [Бог] – самое явное и очевидное из всего сущего в том смысле, который ты поймешь только с помощью примеров. Действительно, если мы видим человека, который, к примеру, пишет или шьет, то его бытие живым для нас – это самое очевидное из всего сущего. Его жизнь, знание, сила и желание для портняжного дела являются для нас самыми очевидными по сравнению с его остальными внешними и внутренними качествами, поскольку такие его внутренние качества, как его страсть, гневливость, нрав, здоровье и болезненность, мы вовсе не знаем, а некоторые его внешние качества мы не знаем, а в некоторых не уверены, как в его росте, цвете кожи и прочих его внешних качествах. Что же касается его жизни, силы, воли, знания и его существования как живого существа, то это для нас

является самым очевидным, без того, чтобы чувство зрения было в зависимости от его жизни, умения и воли, ибо эти качества не постигаются с помощью пяти органов чувств. Далее. Для нас невозможно познать его жизнь, силу и волю, кроме как посредством его портняжного дела и движений. Если мы посмотрим на все, что есть в мире кроме него, то не обнаружим там его качеств. На него указывает только один признак, но он, несмотря на это, – самый очевидный и ясный.

О существовании (*вуджуд*)⁴⁷ Всевышнего Бога, Его силы, знания и остальных Его качеств с необходимостью свидетельствует все то, что мы видим и постигаем с помощью пяти органов внешних и внутренних чувств: камни и жемчуг, растения, деревья и животные, небо, земля и звезды, суша и моря, огонь и воздух, сущность и акциденция; более того, первое свидетельствующее о Нем – наши души и тела, наши качества и изменчивость наших состояний, переменчивость наших сердец и все стадии в наших движениях и покое. А самое очевидное в наших знаниях – это наши души⁴⁸, затем – сенсительное (*махсусат*), наши чувственные данные, [получаемые] при помощи пяти органов чувств, затем – наши знания, постигаемые (*мудракат*) благодаря разуму ('*акл*) и внутреннему видению (*басира*). Для каждого из числа этих постигнутых (*мудракат*) имеются один постигающий (*мудрик*), один свидетельствующий и один довод. А все, что имеется в мире: говорящие свидетели и подтверждающие доказательства о существовании их Творца, их Устроителя, Того, Кто движет и распоряжается ими, – [все это] указующее на Его знание ('*илм*), силу (*кудра*), доброту (*лутф*) и мудрость (*хикма*). Постигаемые сущности (*мавджудат*) – бесчисленны, и если жизнь пишущего [человека] очевидна для нас, то свидетельствует о ней лишь один довод – это то, что мы почувствовали из движения его руки. И как же для нас не будет очевидным то, что нельзя представить в бытии – внутри нас и вовне – вещь, которая не свидетельствовала бы о Нем, о Его величии и мощи, поскольку всякая пылинка сообщает вслух о своем состоянии: что ее существование (*вуджуд*) не самостоятельно, что ее движения – не самостоятельны и что она нуждается в Том, кто дает ей существование и приводит в движение. Об этом свидетельствуют, в первую очередь, расположение наших органов и строение костей, наши мягкие ткани и нервные узлы, источники наших ощущений, устройство

наших конечностей и остальных внешних и внутренних органов. Действительно, мы знаем, что все это не расположилось в порядке само собой, равно как знаем, что рука пишущего человека не приходит в движение сама по себе, но [знаем], что в бытии (*вуджуд*) нет такой постигаемой вещи (*мудрак*) – данной в чувствах (*махсус*) и интеллигибельной (*ма'кул*), данной непосредственно (*хадир*) и отсутствующей (*га'иб*) – которая не является свидетельствующей (*шахид*) [о Нем] и ознакомляющей (*му'арриф*) [с Ним]. Слишком велика Его явность, и умы впали в состояние изумления и [неспособности] постичь Его. Есть две причины, по которым наши умы неспособны понять Его [сущность].

Первая – Его скрытость сама по себе и потаенность. И пример этого не является секретом.

Вторая причина – то, что Его очевидность превосходит все пределы. Это равно как летучая мышь видит ночью и не видит днем не из-за скрытности дня и его сокрытия, но из-за силы его проявления, ибо зрение летучей мыши слабое, и свет солнца, когда оно восходит, ослепляет ее. И сила проявления солнца вместе со слабостью зрения летучей мыши будет причиной невозможности для нее видеть. И она не видит ничего, пока свет не смешается с темнотой и яркость света не ослабнет.

Также и наши умы слабы. Красота же божественного присутствия находится на пределе сияния и освещения, погруженности и [такой полноты] охвата [светом], что от Его проявления не укроется ни одна пылинка в царствах небес и на земле. И Его проявление стало причиной Его скрытности. Преславен Тот, кто становится скрытым посредством сияния Своего света и скрывается от глаз и умов с помощью Своего проявления!

Нет ничего удивительного в этой скрытости посредством проявления, ибо вещи проясняются посредством противоположного. И если бытие чего-либо [так] всеохватно, что оно даже не имеет противоположности, то постижение его весьма затруднительно. Если вещи различаются и некоторые из них указывают, а некоторые – нет, то различие будет постигнуто за короткое время. А когда они объединяются в указании в одной последовательности, то дело запутывается. Пример этого – солнечный свет, сияющий на поверхности земли. Мы знаем, что этот свет – одно из явлений, происходящих на земле, и он исчезнет с заходом солнца. И если

бы даже солнце постоянно светило, не было бы для него заката, то мы бы полагали, что у тел нет иного облика, кроме как в цветах. А это – чернота, белизна и прочее, ибо мы видим в черном цвете только черноту, а в белом – только белизну. Что касается света, то не видим лишь его одного. Но когда солнце заходит и все покрывается мраком, мы постигаем разницу между двумя состояниями и узнаем, что тела освещались светом и характеризовались качеством, которого они лишились после заката солнца. И мы познали бытие (*вуджуд*) света посредством его небытия ('*адам*). Если бы не его небытие, мы не узнали бы о нем, разве что с большим трудом. И это из-за нашего наблюдения тел как однообразных, не различающихся в темноте и на свету. И это несмотря на то, что свет – самый очевидный из сенсительного (*махсусат*), так как посредством его постигается все остальное сенсительное.

То, что является явным в своей сущности, становится очевидным и для иного. Посмотри, как бы ты представлял неясным его положение по причине его очевидности, если бы не «привождение» (*тарйан*) его противоположности. И Всевышний Бог – самый явный, благодаря Ему становятся явными все вещи. Если бы у Него были небытие ('*адам*), или отсутствие (*гайба*), или изменение (*тагаййур*), то разнеслись бы небеса и земля, разрушились земное царство и Божье Царство, и этим выяснилась бы разница между двумя состояниями. Если бы некоторые вещи существовали благодаря Ему, а некоторые благодаря иному, то разница между двумя вещами была бы постигнута в ходе доказательства, но общее доказательство Его [бытия] во всех вещах – последовательно, Его существование – постоянно во всех состояниях и противоречие в этом – немислимо. Несомненно, что сила явности [Бога] порождает скрытость. Это и есть причина ограниченности умов людей.

Но что касается того, чей сокровенный разум (*басира*) укрепился, а сила не ослабла, то он в состоянии умеренности в своем деле, он видит только Всевышнего Бога и не знает никого, кроме Него. Он знает, что в бытии есть только Бог, что его, [человека], действия – след проявлений Его силы, что они принадлежат Ему [Богу], что в действительности у них нет бытия (*вуджуд*) без Него [Бога] и что бытие принадлежит Единому Богу, благодаря Которому существуют все действия. В таком состоянии он всякий раз, посмотрев на какое-нибудь действие, видит в нем Действителя (*фа'ил*), за-

бывает о том, что это действие в небе или на земле, действие животного и дерева, нет, он видит это действие с точки зрения того, что оно – одно из творений Единого Бога. Взгляд человека не переходит от Него к иному, [он] как тот, кто смотрит на стихи человека, на его письмо или сочинение и видит в нем поэта и составителя сочинений, он видит его труды с точки зрения его произведения, а не чернил, чернильного ореха, написанных букв на листе, он не узрит что-то другое, кроме составителя сочинения.

Весь мир – произведение Всевышнего Бога, и если кто будет смотреть на мир с точки зрения того, что он (то есть мир. – *И.Н.*) – действие Бога, будет знать мир с той точки зрения, что он [мир] – действие Бога, и любить мир с той точки зрения, что он [мир] – действие Аллаха, тот будет смотрящим только на Бога, будет «знающим» (*'ариф*) посредством Бога (*би-л-Ллахи*) и любящим только Бога. Он будет единобожником, который видит лишь Бога, нет, он не смотрит и на себя со своей точки зрения, нет, он смотрит с точки зрения того, что он – раб Божий. Он тот, о котором говорят, что он исчез в Единобожии (*таухид*), что он исчез для себя, на него указывают слова того, кто сказал: «Мы были собой, исчезли для себя и остались без себя». Такие события известны у обладателей «сокровенных разумов» и трудны в понимании из-за слабости [обычных] умов и недостатка у ученых сил в их разъяснении и растолковании понятными выражениями, подводящими предмет [рассмотрения] к пониманию, или из-за их [ученых] сосредоточенности на себе и их убеждения в том, что их не касается дело разъяснения этого другим.

Это и есть причина ограниченности [людских] умов в познании (*ма'рифат*) Всевышнего Бога. К этому добавляется то, что все сенсительное (*махсусат*), которое свидетельствует о Боге, человек постигает в младенчестве, когда у него отсутствует разум (*'акл*). Затем в нем мало-помалу появляется способность разума, а он все еще полностью охвачен своими желаниями, он привыкает к постигнутому [умом] (*мудракат*) и сенсительному (*махсусат*), своим чувственным данным, и упорядочивает их. И их воздействие на его сердце сходит на нет из-за продолжительности обращения [с ними]. Поэтому если он неожиданно увидит удивительное животное, странное растение или необычное из деяний Всевышнего Бога, то его язык, естественно, развяжется посредством знания о

Боге (*ма'риф*). Он скажет: «Пречист Бог [от черт сотворенного мира]» (*Субхана Ллах*)! Он целый день видит себя, свои органы и остальных прирученных животных, а все они – убедительные свидетельства [Бога], и не чувствует их свидетельствования из-за длительного обращения с ними. Если допустить, что незрячий достигнет стадии разумного человека, а затем с его глаз спадет пелена и его взор обратится к небу и земле, к деревьям, растениям и животным одним разом, сразу, то возникнет опасение за его разум, что он впадет в ослепление из-за своего изумления от свидетельства всех этих удивительных вещей об их Творце.

Эти и подобные примеры [указывают] на причины, которые, наряду с увлечением страстями, есть то, что является препятствием для людей на пути освещения светом знания о Боге (*ма'риф*) и купания в его (то есть, этого знания. – *И.Н.*) морях из-за его обширности. Люди в своем стремлении к знанию о Боге (*ма'риф*) подобны изумленному, пораженному человеку, которого приводят в пример, когда он сидит на своем осле и требует подать своего осла. Если очевидные вещи превращаются в искомое, то они становятся трудными [в их обнаружении]. Такова тайна этого дела, исследуй его. Потому говорят:

Явился Ты и не скрыт ни от кого
Кроме слепца, который не видит луны,
Но скрылся Ты тем, что явил Себя скрытым,
Как же узнает тот, кто скрыт от благоденствия?

Перевод с арабского И.Р.Насырова

Примечания

- ¹ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'араби, б. г., Т. 1–6. Далее в тексте введения будет приводиться его сокращенное название – *Ихйа'*.
- ² См.: Аль-Джаноби М. Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1991. С. 1.
- ³ Ал-Газали. Указ. соч. Т. 3. С. 1361.
- ⁴ Игнатенко А. Познать Непознаваемое (ал-Газали о рациональном познании трансцендентного – *ал-гайб*) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 175.
- ⁵ См.: Ал-Газали. Ихйа' . – Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере (*Ихйа' 'улум ад-дин*). Избранные главы /Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980. С. 74.
- ⁶ Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 83.
- ⁷ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 5. С. 2627.
- ⁸ Ал-Газали. Указ. соч. Т. 3. С. 1376.
- ⁹ Ал-Газали. Указ. соч. Т. 2. С. 1169.
- ¹⁰ Ал-Газали. Указ. соч. Т. 3. С. 1357–1359.
- ¹¹ Там же. С. 1357–1361.
- ¹² Аллах – арабское слово, образованное соединением определенного артикля «ал», подчеркивающего единственность, и слова «илах», то есть Бог. Буквально это означает «Единственный Бог». В дальнейшем в тексте перевода мы будем использовать как тождественные по смыслу слова «Бог», «Всевышний» и «Господь».
- ¹³ Внутреннее постижение (*идрак батин*) – врожденная познающая субстанция человека, расположенная в его сердце (см.: Наумкин В.В. Указ. соч. С. 78–79); источник высшей познавательной способности человека, или интуитивно-созерцательного вида познания, служащего для постижения сути вещей, орган которого именуется ал-Газали то «сердцем» (*калб*), то «духом» (*рух*): «Знай, что стремящийся к познанию Всевышнего Аллаха для обретения близости с Ним – это сердце, а не тело. И под сердцем я имею в виду не осязаемую плоть; нет, оно – тайна (*сирр*) из [многих] тайн Аллаха, которая не постигаема органами восприятия, [невыразимая в словах] сокровенность (*латифа*) из числа подобных сокровенностей (*лата'иф*) Его, и которая называется духом [человеческим], а порой – *аннафс ал-мутма'инна* (упокоенная душа. – *И.Н.*). Шарият же называет это сердцем, потому что оно является самым лучшим средством передвижения для этой тайны (*сирр*). Благодаря ему все тело стало [таким] средством передвижения и орудием этой сокровенности (*латифа*)». См. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. «Возрождение религиозных наук» (*Ихйа' 'улум ад-дин*). М., 2007. Т. I. Ч. I. С. 251.

- ¹⁴ Знание как опытного, так и аподиктического характера и воля являются атрибутами «внутреннего постижения» (*идрак батин*), врожденной познающей субстанции человека.
- ¹⁵ Здесь ал-Газали говорит об аподиктическом суждении, или суждении необходимости, в котором выражается необходимая связь вещей и явлений. Речь идет о рассуждении, основанном на достоверных посылках, или аподиктическом толковании, которое при построении силлогизма должным образом ведет к достоверным («самоочевидным») выводам. Аподиктический [греч. *apodeiktikos*] = достоверный, основанный на логической необходимости, непроверяемый.
- ¹⁶ То есть на основе опытного суждения.
- ¹⁷ *Илм дарури* – первичное (*аввал*), необходимое знание, получаемое до всякого опыта и без усилий со стороны самого человека и обладающее несомненностью и самоочевидностью, не могущее быть подвергнутым сомнению. В этом смысле «первичное» знание носит принудительный, обязательный характер, что находит отражение в арабском названии данного вида знания – *‘илм дарури* («вынужденное знание»).
- ¹⁸ *Вали* (мн. ч. *авлияа*) – «находящийся под покровительством (Бога)», «приблизженный», «избранный», «друг», «любимец» Бога (*вали* Аллах). В суфизме *авлияа* – люди, достигшие совершенства как в ортопраксии, так и в познании Бога (*ма’рифа*). *Авлияа* обладают способностью постигать «сокровенное» (трансцендентный мир) (*ал-гайб*) и непосредственно созерцать Бога (*мушахада ал-хакк*). Понятие «*вали*» имеет прямое отношение к концепции *вилаяа* – одной из двух основных концепций суфийского учения (вторая – концепция мистического Пути (*тарик*)). В рамках доктринального суфизма учение о Богопознании как способе сближения с абсолютным и совершенным божественным бытием через прохождение Пути (*тарик*) было дополнено учением об «избранничестве» (*вилаяа*). Способностью единения с первоосновой бытия обладают лишь немногие люди – пророки и «приближенные к Богу» (*авлияа*). В суфизме особым предметом обсуждения стал вопрос об отношении «избранничества» (*вилаяа*) и пророчества (*нубувва*). Мнения суфиев разделились: некоторые (как ал-Хаким ат-Тирмизи) полагали, что *авлияа*, как и пророки, имеют свою «печать» (*хатм*) достигнутого совершенства в знании о Боге, тогда как другие (как ал-Худжвири, ал-Кушайри и др.) категорически отвергали превосходство *авлияа* над пророками. В рамках своего учения Ибн ‘Араби (ум. в 1240 г.) пересматривает традиционную для суфизма концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество», или «святость» (*вилаяа*). Ибн ‘Араби, формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством» (*вилаяа*), утверждает о превосходстве «избранничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно (через ангелов), а «избранный Богом» (*вали*) черпает свое знание непосредственно от Бога. См.: *Книши А. Вали*. М., 1991. С. 45.
- ¹⁹ *Маназил* (ед. ч. *манзил*), или *макамат* (ед. ч. *макам*) – суфийские термины, обозначающие «стоянки», различные стадии мистического «Пути» (*тарик*) к Богу. Суфийское постижение Истины (Бога) осуществляется через прохождение ряда

- «стоянок» (*маназил*, или *макамат*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). Термин «ахвал» служит обозначением особых духовных состояний суфия, достигнутых им в ходе интуитивного познания, когда суфий ощущает божественное присутствие внутри себя (См.: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. М., 2003. С. 551), и считаются дарованными свыше, тогда как «стоянки» (*макамат*) обозначают различные стадии процесса Богопознания (*ма'рифат*), достигнутые, или «приобретенные», благодаря «усердию» (*муджахада*) в суфийской практике (См.: *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф. Бейрут: Дар ал-джил, б. г. С. 56–57.).
- 20 «Идущий» (*са'ир*, мн. ч. *са'ирун*) – суфийский термин, обозначающий человека, осуществляющего прохождение по мистическому Пути (*тарик*) к Богу.
- 21 *Сулук* – процесс прохождения мистического «пути», часто понимаемый как собственно «путь». См.: *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 297.
- 22 *Шибр* – пядь, мера длины, равная 22,5 см.
- 23 *Нафс* – душа, «эго». В исламе понятие «душа» не получило негативную коннотацию, как в христианстве, где человеческая душа понимается как низменная, или «плотская душа». С точки зрения христианской онтологии эмпирический, множественный мир – не только тварное бытие, но и ущербное («поврежденное») бытие. Разница между божественным и множественным бытием – разница двух сущностей, несводимых друг к другу. Такое понимание характера этих противоположностей влечет неизбежное следствие в виде противопоставления тела и души, известного как психофизический дуализм. Совершенство принадлежит только одной стороне – божественной, а потому единственным средством достижения человеком совершенства является «преображение» своей «падшей» (эмпирической) природы, или отвержение ее, пусть и не в буквальном смысле, а путем подавления естественного начала в себе в пользу духовного: ведь тело человека не просто ущербно (несовершенно), но, как следствие этого обстоятельства, греховно и подлежит отрицанию. Напротив, логико-смысловая архитектоника арабо-мусульманской культуры порождает онтологию, кардинально отличающуюся от христианской. В своей основе исламская онтология имеет модель онтологической взаимообусловленности, или взаимного онтологического фундирования, двух противоположностей – божественного и множественного бытия. Поэтому ислам не признает противопоставления тела и души, и исламской культуре не свойственен психофизический дуализм.
- 24 «Энергия», «пыль», «деятельность» (*химма*) – суфийский термин, который обозначает полное предоставление суфием своего сердца в распоряжение божественного рока. «Это слово во множественном числе (“химам”) обозначает чистое вдохновение» (См.: Краткий суфийский словарь. «Мажаллат ал-ислам ва ат-тасаввуф» (Журнал «Ислам и суфизм»). Каир. 1962. № 4, 8, 10 // *Шейх Мухаммад Амин аль-Курди*. Книга вечных даров (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа) /Пер. с араб. *И.Р.Насырова*. Под ред. с коммент. и примеч. *И.Р.Насырова*. Уфа,

2000. С. 370). Философ суфий Ибн ‘Араби пересматривает смысл понятия «химма» согласно своему учению, в рамках которого человек как родовое существо понимается как место самопознания Бога. Центральным звеном в его онтологии является «третья реальность», или человек, созданный по «образу и подобию» Бога (*‘ала суратихи*). Это становится возможным благодаря способности человека как родового существа соединить в себе все сущности и акциденции (*мавджудат*), которые в мире (*‘алам*) находятся в рассеянном состоянии. Человек обладает двумя «копиями» (*нусха*), «явной» и «сокрытой», из которых первая соотносится с феноменальным миром, а вторая – со второй онтологической стратой, «божественным уровнем» (*хадра ‘илахиййа*). Следовательно, человек – абсолютная целокупность (*ал-кулли ‘ала ал-итлак*) и истинность (*хакика*), поскольку он соединяет в себе все сущее – и вечное (*кадим*), и возникшее (*хадис*). Этим объясняется исключительный характер онтологического статуса человека: он в каком-то смысле есть подлинная полнота, или «истинность» (*хакика*) единого Бытия, тогда как каждый из противоположных онтологических уровней бытия – Бог и мир – представляет лишь одну из сторон единого бытия, которое есть единство необходимого (*ваджиб*) и возможного (*мумкин*). Божественное всемогущество – это абсолютное властвование, способность распоряжаться (*масарруф*) вещами мира, а потому человек, достигший тождественности с Богом, обретает эту способность, которую Ибн ‘Араби обозначает словом «химма» (энергия, пыл, деятельность). Но последнее не означает, что человек в состоянии произвольно вмешиваться в ход событий: согласно мистической философии учения Ибн ‘Араби, противоположности совпадают – всеислие человека одновременно предполагает его бессилие, он может и не может распоряжаться миром. См.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 95.

25 Враг – образное обозначение страстей и вожелений.

26 Ка‘б ал-Ахмар, или Ка‘б ал-Ахбар Абу Исхак Ка‘б ибн Мани‘ ал-Химйари (ум. в 652) – последователь (*таби‘*) сподвижников пророка Мухаммада, отличался ученостью и эрудицией. В правление второго «праведного» халифа ‘Умара ибн ал-Хаттаба ал-Фарука (ок. 585–644 г.) он стал одним из основных источников сведений о древней священной истории.

27 ‘Аиша бинт Аби Бакр ас-Сиддик (ум. 675) – самая младшая и любимая жена пророка Мухаммада и дочь Абу Бакра ас-Сиддика, сподвижника пророка Мухаммада и первого «праведного» халифа. Умерла в Медине и похоронена на кладбище ал-Баки‘. От нее передают много *хадисов* (высказываний о словах и поступках пророка Мухаммада).

28 ‘Али ибн Аби Талиб (ум. 661) – четвертый праведный халиф, двоюродный брат и зять пророка Мухаммада.

29 Йакин – «уверенность»; истинное (достоверное) знание, приобретаемое посредством ясного внутреннего (интуитивного) видения, а не логическим путем. «В философии (арабо-мусульманской. – *И.Н.*) и теоретических науках в целом признавалась трехуровневая градация «достоверного» знания. Высшую ступень в ней занимает «уверенность» (йакин), опре-

- деляемая как знание, которое исключает вероятность противоположного себе; в силу этого «уверенность» устойчиво (за исключением суфизма) связывается с «успокоенностью» (итми'нан, раха)» (Смирнов А.В. Знание в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 52).
- 30 Сахл ат-Тустари (ум. в 896 г.) – один из теоретиков раннего суфизма. С помощью символично-аллегорического толкования Корана Сахл ат-Тустари разработал ряд важных положений, сыгравших большую роль в эволюции суфийской онтологии и гносеологии. См.: *Bowering G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin, 1980. P. 175.
- 31 *Ал-Газали*. Указ. соч. Т. 3. С. 1372–1376.
- 32 «Слушание» (*сама*) – здесь: ревелативное («богооткровенное») знание, дошедшее через пророка Мухаммада.
- 33 В трактовке отношения вещи, взятой самой по себе, и знания о вещи ал-Газали склоняется к сенсуализму: вещь отражается в сознании («сердце») человека и присутствует в виде образа (*сура*) в его воображении. Сравнение ал-Газали «сердца» с доской (*лавх*) отсылает к *tabula rasa* (букв. чистая доска, *лат.*), термину сенсуализма, означавшему первоначальное состояние сознания человека, не обладающего в силу отсутствия внешнего чувственного опыта какими-либо знаниями.
- 34 В каламе термин «акциденция» (*'арад* (мн. ч. *а'рад*)) служит для обозначения любой пространственно-временной и количественно-качественной определенности (охватывая, таким образом, и «форму», и «акциденцию» в их аристотелевской трактовке) тела: цвета, вкуса, запаха, теплоты, холода, влажности, сухости и т.п.; измерения (длину, ширину, глубину) и фигуры; «состояния» (соединенности и разъединенности субстанций-атомов (*джавахир*)); человеческих действий и т.д. Для акциденции характерны два существенных свойства: 1) она зависима от субстанции (*джавахар*) и сама не может служить субстанцией для другой акциденции; 2) акциденция (*'арад*) не относится к числу внутренних, имманентных свойств тела, а является всего лишь его привходящей характеристикой, которая «вселяется» в него. Для представителей ашаритского калама было характерно представление о постоянном обновлении («творении, *худус*) акциденций. См.: *Абу-л-Хасан ал-Ашари*. Одобрение занятия каламом /Введение, пер. и коммент. Т.Ибрагима // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 377–378.
- 35 Сунна (полная форма: суннат расул Аллах – «сунна посланника Аллаха») – образ действий пророка Мухаммада, его поступки и высказывания, один из источников мусульманского вероучения и права. См.: ИЭС (Исламский энциклопедический словарь). М., 1991. С. 214.
- 36 См. сноску 35.
- 37 Шариат (*шари'а*) – комплекс установленных Кораном и Сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источниками конкретных норм, регулирующих их поведение.

- 38 Ал-Хасан ал-Басри, Абу Са'ид ал-Хасан ибн Йасар (642–728) – крупнейший богослов первых веков ислама. К своим учителям его причисляли традиционалисты, рационалисты (му'тазилиты) и суфии. См.: *Ибрагим Т., Сагадеев А.* Ал-Хасан ал-Басри // ИЭС. С. 275–276.
- 39 *Ал-Газали.* Ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-киتاب ал-'араби, б. г. Т. 3. С. 1376–1379.
- 40 Вопрос о божественном предопределении ал-Газали решает в свете своего онтологического представления о том, что любая вещь есть частное перманентное воплощение Бога. Это значит, что хотя с точки зрения «разделенности» (*тафрика*) сохраняется ранжированность (*тафадул*) вещей, нарушение которой есть зло, с точки зрения «соединенности» (*джам'*) всякая вещь содержит в себе «истину» любой другой вещи, будучи частным воплощением первоосновы континуума бытия, а потому отсутствие однозначной иерархии сущего как «высокого» и «низшего» предполагает неизбежный переход зла в добро. Ал-Газали в своем произведении «Возрождение религиозных наук» (Ихйа' 'улум ад-дин) утверждает, что божественный приговор (*када'*), вынесенный Богом в безначальности, то есть свершенный вне времени, нисколько не противоречит «судьбе» (*кадар*), которую следует понимать как развертывание во времени извечного божественного решения, или предопределения (*када'*). Он пишет: «И [также не обязательно отказываясь] от полива земли после посева семян и сказать, что если предшествует предвечное решение Аллаха о том, что они взойдут, то семена [обязательно] взойдут, а если нет – то не взойдут. Напротив, связь причин со следствиями и есть первое предвечное решение (*када'*), которое [состоялось] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “судьба” (*кадар*). И Тот, Кто предопределил добро, предопределил его [лишь Ему ведомой] причиной; и Тот, Кто предопределил зло, предопределил и причину для его предотвращения. В этом нет никакого противоречия для человека, у которого раскрылся сокровенный разум (*басира*)» (*Ал-Газали.* Указ. соч. Т. 1. С. 592). Таким образом, трактовка ал-Газали божественного предопределения представляет попытку примирить традиционалистское понимание, которое сводится, по сути, к индетерминизму, признанию волонтаристского отношения Бога к людям, и мутазилитское понимание, сводящееся к детерминизму, поскольку, согласно мнению мутазилитов, действия Бога обусловлены Его знанием, а это исключает возможность несправедливости со стороны Бога.
- 41 Речь идет о канонической молитве *салат* (мн. ч. *салават*), одном из пяти обязательных предписаний, «столпов» (*аркан*) ислама. Основой *салат* является *рак'ат* – цикл молитвенных поз и движений, сопровождаемых произнесением молитвенных формул, следующих друг за другом в строго определенном порядке. Сверх обязательных молитв может быть любое число добровольных молитв (*нафила*). См.: *Боголюбов А.С.* Ас-Салат // ИЭС. С. 204.
- 42 *Хадис* (мн. ч. *ахадис*; «новость», «известие», «рассказ») – высказывание о словах и поступках пророка Мухаммада.

- ⁴³ *Зикр* (мн. ч. *азкар*; «упоминание», «память») – поминание как прославление Бога. *Зикр* представляет из себя способ поддержания человека на объекте поминания, Боге. *Зикр* может отправляться коллективно и в одиночку, вслух (*джахри*) и молча (*хафи*). Богопоминание (*зикр*) есть процесс, протекающий на различных уровнях, в котором участвуют почти все человеческие способности, физические и психические. Внешний уровень представляет язык, начальным, или примитивным *зикром* считается отправление Богопоминания вслух. В более сложных и высших видах *зикра* участвуют сердце (*калб*), душа (*нафс*), дух (*рух*) и сокровенность (*сирр*), вместе составляющие комплекс под названием «царь, или повелитель Богопоминания» (*султан аз-зикр*). В рамках суфийских братств был разработан специальный свод правил отправления *зикра*. Исполняющий *зикр* должен был находиться в состоянии религиозной чистоты, устраиваться на полу в тихом месте лицом в направлении Мекки (*кибла*), прочесть предварительно несколько сур Корана и только затем приступить непосредственно к *зикру*. *Зикр* может отправляться коллективно, и в этом случае он представляет сложный и детально регламентированный ритуал. Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*сама*), или коллективное радение, часто с музыкальным сопровождением.
- ⁴⁴ Понятие «сердце», употребляемое в суфийской среде в качестве обозначения органа мистического познания, через лингвистические и смысловые ассоциативные связи приобретает коннотацию с рядом философских категорий. Понятие «*калб*» отличается полисемантизмом, многозначностью. Перечень семантически близких слов в русском языке достаточно широк: 1) дух, душа; 2) вращение, переворачивание, изменение. Слово «*калб*» означает и «сердце», и «изменение», что дает возможность прибегать к игре с однокоренными словами: «сердце» – (*калб*) и «изменчивость, непостоянство» (*такаллуб*). Наличие лингвистических ассоциативных связей помогает раскрытию содержания мистического познания в понимании выдающегося философа суфия Ибн ‘Араби (ум. в 1240 г.), в учении которого получили развитие многие идеи ал-Газали. Для обоснования тезиса о сердце (*калб*) как органе высшего вида познания благодаря своей способности вмещать в себе Бога Ибн ‘Араби ссылается на священный хадис-*кудси* (высказывание, входящее в свод хадисов, но считающееся словами Аллаха, а не пророка Мухаммада): «Меня (Бога) не вмещают земля и небеса, а вмещает сердце Моего правоверного раба». По мнению Ибн ‘Араби, возможность явления Бога человеку в образе всякой вещи гарантирована тем, что сердце человека есть место знания о всех вещах. Учитывая положение о задаче построения единого знания, адекватного континуума самого бытия, можно сказать, что в «сердце» (*калб*) происходит постижение постоянной ежесекундной изменчивости форм (*сувар*) множественного мира, благодаря чему удается наиболее адекватное отражение бытия: смысл каждой вещи (*ма’на*) совпадает со всеми смыслами (*ма’анин*), каждая вещь одновременно предстает Богом. Разум (*’акл*) не в состоянии отражать тотальную континуальность бытия, поскольку он видит каждую вещь дискретно, фиксированно, а потому усмотрение *общего* в них превращается для него в проблему. «Сердце» же в состоянии ви-

деть множественность как Единое, а Единое множественным благодаря тому, что оно есть «зеркало» (*мир'ат*), в котором происходит отражение ежемгновенно возникающих и исчезающих «образов» (форм) вещей.

⁴⁵ *Ал-Газали*. Указ. соч. Т. 5. С. 2625–2628.

⁴⁶ *Ма'рифат* – процесс богопознания и само мистическое знание.

⁴⁷ *Вуджуд* – существование, бытие.

⁴⁸ Данное высказывание и другие подобные мысли ал-Газали дали повод некоторым исследователям модернистски изложить его идеи под углом зрения их сходства с учениями европейских философов Средневековья и Нового времени (Юма, Декарта, Конта и др.). См.: *Абу Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере (*Ихйа' 'улум ад-дин*). С. 80. В целом скепсис В.В.Наумкина в отношении перспектив модернистской трактовки философского наследия ал-Газали вполне обоснован. Но в то же время не будет большой натяжкой сказать, что приведенное высказывание ал-Газали («Самое очевидное в наших знаниях – это наши души») содержит в себе принцип философского самосознания: «Мыслю – значит существую», который будет артикулирован на Западе только через пять столетий философом Рене Декартом (1596–1650).

Н.А. Канаева

Винайя Виджайя Махараджа. «Найя-карника»*

Теоретики средневекового джайнизма уделяли большое внимание логико-эпистемологическим проблемам, посвящали им специальные сочинения. К такого рода произведениям относится «Найя-карника» (в переводе с санскр. «Сердцевина цветка концепции “точек зрения”») учителя Винайи Виджайи Махараджи, жившего в XVII в.

Как сообщает С.Ч.Видьябхушана в своей «Истории индийской логики»¹, Винайя Виджайя родился в 1613 г. в семье, принадлежащей варне вайшьев (земледельцев), в Самвате нынешнего штата Гуджарат. Он был учеником Киртивиджайи, в свою очередь учившегося у известного мудреца эпохи шаха Акбара Хиравиджайи. Под руководством Киртивиджайи Винайя осваивал джайнские тексты, а затем в Бенаресе вместе с Яшовиджайей двенадцать лет в брахманских школах, помимо ортодоксальных даршан, изучал теории грамматистов. Закончив курс, Винайя Виджайя долгое время странствовал по Индии, как полагается всякому добропорядочному монаху-джайну. Умер в 1681 г. в родных местах, в местечке Рандер. «Найя-карника» написана им в 1651 г. в портовом городе Двипе (Дайве) около Джунагарха в районе Катхиавад (ныне штат Гуджарат) в качестве полемической реплики гуру Виджайасимхе Сури, ученику Виджайадевы Сури. Помимо трактата о найях Винайе Виджайе, согласно «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера², принадлежит сочинение «Нектар освобождения» (*Шантасудхараса*).

* Работа выполнена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект НШ-4128.2008.6.

Написанная в стихах «Найа-карника» чрезвычайно лапидарна: в ней всего 23 карики, 21 из которых «уложена» в размер ануштубх, а 2 последние – в размер васантатилака. Краткость текста не мешает его информативности – в его проблемное поле вовлечены многие концепции джайнской эпистемологии и логики. Моханлал Д.Десай, издавший санскритский текст вместе со своими комментариями, объяснил смысл его названия этимологией: в нем соединены слова *найа* – «точка зрения» и *карника* – «перикарп», «околоплодник цветка», поскольку объект, исследуемый с разных «точек зрения», является центральным пунктом рассмотрения, подобно центру цветка, лепестками которого представляются различные «точки зрения»³.

Учение о найах (*найа-вада*) входит в ядро логико-эпистемологической части джайнской доктрины – в санскритской терминологии теории достоверных источников или инструментов познания (*прамана-вада*). Его место в комплексе джайнских концепций определил один из основоположников джайнской философии Умасвати (I–II вв.), когда поставил найа в своей «Таттвартха-адхигама-сутре» (далее – ТС) в один ряд с праманами, написав: «...постижение [происходит] с помощью источников истинного познания (*прамана*) и “точек зрения” (*найа*)» – I, 1⁴.

По методологической значимости найа-вада вполне сопоставима с теми «учениями о методе», которые разрабатывались в античности, например, Сократом и в Новое время европейскими рационалистами и эмпириками – Р.Декартом, Ф.Бэконом, Т.Гоббсом, поскольку слово «найа» выступает в джайнизме не просто выражением естественного языка, но имеет определенное теоретическое значение (хотя и не всегда определенный с точки зрения западной методологии смысл) и, следовательно, выступает в качестве вполне сложившегося термина. Значением термина «найа» являются не точки зрения простых мирян, с позиций которых они формируют свои мнения обо всем, с чем имеют дело в повседневной жизни. Ценность таких мнений для джайнизма весьма невелика. Как подтвердит дальнейший анализ концептуального наполнения названного термина, «точки зрения» строго регламентированы и понимаются как ступени метода, адресованного образованным адептам джайнизма, монахам. Именно монахов – проповедников, полемистов — они должны привести на чувственно-рациональном уровне познания к совокупности фактуальных высказываний об исследуемом объекте, содержащих частную, относительную истину. В западной логической классификации высказывания такого вида квалифицируются как единичные.

Частные истины не являются целью познания, они – лишь некоторое конвенциональное диалектическое (в гегелевском смысле) описание трансцендентальной реальности и материал для воссоздания адекватной

(разумеется, в рамках джайнизма) картины реальности. Под адекватной картиной реальности подразумевается абсолютное знание, всеведение (*кевала-джняна*), существующее на трансцендентном уровне постижения и в принципе недоступное для эмпирического субъекта даже посредством синтезирования частных истин, как иногда пытаются интерпретировать процесс его достижения современные авторы-джайны⁵. Абсолютное знание включает не только знание, которое дают «все органы чувств» одновременно (ПВС I. 22), но и сверхчувственное, метафизическое знание, поскольку выходит за пределы чувственных способностей, постигая «все модусы субстанций» (ТС I. 29), а значит, прозревая субстанциальную структуру бытия (безусловно, в традиции Джини Махавиры) и его динамику в прошлом, настоящем и будущем. Всеведение открывает наличие двух уровней реальности: трансцендентального (для неосвободившихся душ) и трансцендентного (для освободившихся душ, кевалинов). Частные истины относятся к трансцендентальному уровню бытия, но они не воспринимаются как «позитивные» в смысле их полезности для преобразующей производственной деятельности⁶ или «относительные» в смысле приближения к абсолютной истине. Их назначение (как и иронии Сократа) другое: во-первых, разрушение «абсолютизированных» представлений оппонентов и, во-вторых, подготовка места для принятия даршаны Махавиры. Для «переработки» частных истин в такую конвенциональную диалектическую истину в джайнской эпистемологии используется тесно связанный с методом «точек зрения» метод «утверждения возможного» (*сьяд-вада*), называемый часто «семичастным паралогизмом» (*сантабханги*). Каким бы подробным и динамичным ни было описание трансцендентальной реальности, сьяд-вада убеждает, что все это «только может быть» и «может быть так», а «может – и не так» и даже «может быть так и не так», а значит, на этом уровне бытия никогда не остановит своего вращения колесо страданий. «Семичастный паралогизм» также представляет собой проблему в том смысле, что его роль в эпистемологии эксплицируется по-разному, а значит, требует специального исследования.

При всей значимости концепции най и при том, что она присутствует уже в джайнском каноне (в трактатах «Тхананга», «Ануйюгара», «Авассаяниджджути»), ни там, ни в базовых сочинениях джайнских философов, в которых она разворачивается (таких, как ТС Умасвати, «Самая-сара» Кундакунды, III–IV вв.), невозможно найти классического для западных теорий определения термина «точка зрения» через род и видовые отличия⁷. Его значение во всех названных текстах задается через перечисление видов най и экспликацию смыслов названий видов, зачастую весьма скупых и существенно расходящихся у разных авторов,

что препятствует пониманию найа-вады западными исследователями. Свидетельствами их недопонимания являются расхождения переводов названий разновидностей «точек зрения», интерпретаций смысла самой концепции⁸ и ее идентификаций. Если одни исследователи относят ее к компетенции логики (См.: [Радхакришнан 1993. Т. I. С. 251], где сказано: «Доктрина найи – своеобразная особенность джайнской логики»), то другие – к эпистемологии [Железнова 2005. С.110]. Приведенные факты подтверждают сохранение проблемы адекватного понимания найа-вады в компаративистике и заставляют вновь обратиться к джайнским первоисточникам.

Системный характер даршан и принятая в Индии форма изложения религиозно-философских идей (часто метафорическая и всегда – конспективная, со множеством умолчаний, словно «бритвой Оккама» отсекающая все «лишнее», к которому относились положения, дедуктивно вытекающие из сказанного, но часто неочевидные для человека, не принадлежащего аутентичной традиции) обуславливают необходимость рассматривать учение о «точках зрения» в контексте других составляющих джайнской доктрины (онтологии, учения о душе, сотериологии), поскольку весь смысл элемента системы, создаваемого для успешного ее функционирования, может быть выявлен только в рамках целого.

Главной идеей учения тиртханкаров, как известно, является идея спасения, и логико-эпистемологические построения играют в даршане подчиненную роль – роль рационального обоснования сотериологии. Так и теория «точек зрения» – «только река», вливающаяся в море учения Джини Махавиры⁹, служит не преобразованию природы для нужд человека, а Благодатному¹⁰ и развивается ввиду ее полезности, как всякого знания, для достижения душой (*джива*, *атман*, *айус*, *пуруша*) освобождения (*мокша*) от круговорота перевоплощений. И сама душа неявно присутствует в логико-эпистемологических концепциях, придавая им характер также и психологических, ибо они «объясняют, как должно индивидуальному сознанию (а значит, и душе. – Н.К.) перейти от обыденного видения вещи к “истинному знанию”, соответствующему реализации идеала мокши»¹¹, от профанических состояний сознания к состояниям «знания» и «видения».

Душа, выступающая субъектом освобождения, является также субъектом познания. Но потребность в познании существует у души не всегда, поскольку в качестве духовной субстанции *джива*¹² по природе свободен и обладает правильными знанием, видением, силой и поведением, то есть в своем субстанциальном состоянии не нуждается ни в освобождении, ни в знании. Познавательная установка возникает у души под воздействием ее связанности (*бандха*) с противостоящим ей субстанциальным началом –

материей (*пракрити*), и прежде всего кармической материей в ее земном воплощении, чтобы воплощенная душа могла освободиться от кармы и вернуться в свое невоплощенное субстанциональное состояние, о котором писал один из выдающихся теоретиков джайнизма Кундакунда¹³.

Главной познавательной способностью души у джайнов считается ее атрибут – сознание (*четана*)¹⁴. В дуалистической джайнской традиции сознание представляется двояким: как чистое сознание, «своего рода пламя без дыма»¹⁵, существующее на трансцендентном уровне реальности, и как «эмпирическое сознание», возникающее из-за контакта органов чувств с внешними объектами¹⁶. Чистое сознание неизменно, вечно и «является своеобразным психическим фоном процесса познания»¹⁷, а в качестве эмпирического сознания оно активно и модифицируется. Его важнейшей модификацией (*паринама*) называется «направленность сознания» на познаваемое, или «интенциональность»¹⁸ (*упайога*). Кундакунда подразделяет направленность сознания на два вида, знание (*джняна*) и видение (*даршана*), в зависимости от направления вектора интенциональности: знание обращено к внешним объектам, видение – к самой душе. Из этого положения Кундакунды можно вывести, что объектами знания являются вещи окружающего мира, но не сама душа и ее активность, которые постигаются видением. Такому пониманию объекта познания не противоречат высказывания и других джайнских философов, в частности Вирасены (ок. VIII в.), определявшего знание как понимание внешних объектов в общем и частном, а видение – как схватывание внутренней сущности природы (если понимать душу как скрытую сущность всех живых существ), и Брахмадевы, подчеркивавшего соотносительность знания с не-душой (вещным миром), а видения – с душой¹⁹. Немичандра (IX в.) же считал объектами познания и мир вещей, и душу, противопоставляя знание и видение как «детальное познание истинной природы души и не-души» (знание) и «общее схватывание чего-либо» (видение)²⁰. Имея в виду ключевые положения дуалистической джайнской онтологии и эпистемологии, можно догадаться, что высказывания перечисленных авторов ничуть не противоречат друг другу. Действительно, различия между знанием и видением состоят в способах постижения: знание – это концептуализированное постижение реальности с помощью чувственных способностей (*индрия*) и ума (*манас*), при котором в вещах фиксируются признаки, выражаемые посредством понятий, а видение – это неконцептуализированное постижение реальности, которое нельзя выразить понятийным языком. Тогда и относительно включения души в число объектов познания тоже можно прийти к однозначному выводу: душу и ее атрибут «чистое сознание» постигает видение, а эмпирические проявления души (эмпирическое сознание, индрии, чувственные пере-

живания и привязанности) постигает знание. Следовательно, объектами познания в джайнизме выступают как материальные вещи, так и нематериальные субстанции – души, но в их воплощенных аспектах.

Более существенное несходство знания и видения, чем отмеченное выше несовпадение их объектов, указал Умасвати, различивший две разновидности видения (правильное и неправильное) и определивший правильное видение как *веру* «в категории реальности» (Умасвати 2005. С. 300. I. 2). Отнесение «видения» к компетенции «веры», на наш взгляд, выводит его за пределы способностей к чувственному и рациональному познанию, ставит видение *над* ними, обуславливает его понимание как сверхчувственного и сверхразумного, интуитивного постижения метафизического уровня реальности – своего рода сакрального переживания истинности категориальной схемы мироздания, предлагаемой джайнами. Подтверждение этому выводу можно усмотреть и в порядке перечисления Умасвати элементов Пути освобождения: «правильное видение, знание, поведение» (Умасвати 2005. С. 300. I.1.) – на первом месте указывается наиболее ценное, далее элементы идут в порядке убывания ценности.

Результаты познавательного процесса – *знания* – в джайнизме (как, кстати и в других индийских философских системах) не дифференцируются, как сказал бы западный мыслитель, от «способов», а по выражению индийцев – от «инструментов» их получения (*праман*), то есть знание и инструменты его получения суть *одно и то же*²¹ и делятся на одни и те же 5 видов²²: 1) всеведение (*кевала-джняна*), считавшееся целью познания, а также присущим душе изначально, но затемняемым кармой; 2) ясновидение (*авадхи*) – непосредственное видение отдаленных объектов, приобретаемое аскетами-муни; 3) телепатию (*манахпарьяя*) – знание чужих мыслей, 4) чувственно-логическое, или чувственно-рациональное (*мати*), получавшееся в результате деятельности воспринимающих чувственных способностей и концептуализации восприятий, и 5) авторитетное свидетельство (*шрута*), передающее ранее полученное чувственное и рациональное знание. Эти виды знания джайны классифицировали также как *непосредственное, прямое знание* (*пратьякша*) – три первых и *опосредованное, косвенное знание* (*парокша*) – два последних. Непосредственное знание по своему характеру является неконцептуальным, его инструменты – сверхразумные интуиции, его результаты нельзя выразить в слове. При этом всеведение представляет собой наиболее полное постижение реальности. По удачному выражению С.Радхакришнана, оно «предполагает отражение вселенной в сознании» освобожденной души²³. Ясновидение и телепатия по сравнению с ним ограничены: ясновидение может быть и ошибочным, а телепатия сводится к проникновению в содержание чужих сознаний. Инструментами для получения непосредственного знания

(всеведением, ясновидением и телепатией) душа «оснащается», когда направлена на видение, а опосредованное знание получается в случае направленности души на знание. «Опосредуется» последнее деятельностью располагающихся в органах тела материальных чувствующих способностей-индрий и материальным же умом – манасом.

Поскольку непосредственное знание сверхрационально, долгое время его не считалось нужным рационально обосновывать²⁴. Опосредованное же знание представляло собой большую проблему и нуждалось в рациональном, теоретическом обосновании. Его проблематичность для джайнов вытекала из двух предпосылок: во-первых, наличия в Индии множества религиозно-философских учений с собственным видением одной и той же реальности, имеющих тысячи адептов, и, во-вторых, онтологической доктрины многообразия, неодносторонности реальности (*анэканта-вада*), называемой современными исследователями теорией «нонабсолютизма»²⁵ и детерминирующей появление соответствующих логико-эпистемологических концепций, а именно: найя-вады и сьяд-вады. Как отметил С.М.Шаха, в доктрине «неодносторонности» утверждается не только существование у реальности множества аспектов, но также постоянная незавершенность как самой реальности, так и ее познания, наличие множества путей ее рационального постижения и вербализации знаний²⁶. Подчеркивая связь анэканта-вады с найя-вадой и сьяд-вадой, джайны сравнивают первую с птицей, а две последние называют ее «крыльями»²⁷.

Проблема противоречивости опосредованного знания нашла свое разрешение в учениях о «точках зрения» и «семичастном паралогизме». Согласно первому, противоречащие друг другу утверждения содержат не абсолютную, но относительную истину; согласно второму, через критическое рассмотрение частных истин можно приблизиться к абсолютной, которая сверхрациональна и лежит на более высокой ступени постижения. Опасность относительных истин виделась в том, что, будучи неполными, они передаются другим людям, воспринимаются ими как исчерпывающие, абсолютизируются и становятся причинами конфликтов. Для демонстрации сущности и опасности относительного знания в джайнских текстах часто используется пример со слепцами, ощупавшими разные части тела слона и пребывающими в уверенности, что слон выглядит как воспринятая ими его часть: огромная колонна (если ощупана нога), опухало (если воспринималось ухо) или толстая веревка (в случае с «познанием» хобота). Эта абсолютизация частичного знания вызвала между ними спор, который удалось прекратить только зрячему, убедившему их в том, что каждый из них прав со своей точки зрения, является обладателем только части истины (*ваствамшаграхи*). Этот пример выступает также

наглядной демонстрацией превосходства джайнов над оппонентами, которое они приписывали себе благодаря названным концепциям: ведантисты, буддисты и т.д. абсолютизируют свою «точку зрения» и обрекают себя на бесплодные споры с представителями других даршан, и только джайны, возвышающиеся над частными мнениями (*абхипрайа*, *абхима-та*), видят ситуацию «объективно», во всей полноте, и могут быть арбитром в спорах, указать каждому на его частичную правоту и заставить отказаться от собственной позиции.

Поскольку количество частных истин бесконечно, а знание нужно уже сейчас, найа-вада и сьяд-вада зафиксировали те познавательные и вербальные процедуры, которые в джайнской эпистемологии были признаны достаточными для получения необходимого материала, помогающего переходу к «полному» знанию, и при этом позволяли избежать регресса в «дурную бесконечность». Кроме того, названные концепции показывают, что джайны различали знание (истину) и его (ее) словесное выражение, придавали большое значение как содержанию, так и словесному оформлению знания. Их логико-эпистемологическое учение определяет, знание *о чем* должно фиксироваться в суждениях. Согласно Умасвати, содержание знания составляют аспекты реальности, а именно: имя, образ²⁸, субстанция и состояние – и характеристики реальности: сущность, число, место, распространенность, время, промежуточное [существование], качество, количество (Умасвати 2005. С. 300. 1.5–8). Частные истины должны формулироваться с нормированных «точек зрения», а затем еще каждая из них должна подвергаться экспертизе посредством «семичастного паралогизма»²⁹. Впрочем, на соотношение найа-вады и сьяд-вады есть и другие взгляды³⁰.

Винайя Виджайя называет 7 «точек зрения», с позиций которых необходимо судить об объектах: *найгама*, *самграха*, *вьавахара*, *риджусутра*, *шабда*, *самабхирудха* и *эвамбхута*. Он следует здесь традиции шветамбарского канона, в трактатах которого «Тхананга», «Ануйогадара», «Авассаяниджджугги» установлено существование семи способов рассмотрения предметов, на джайнском пракрите называющихся *негама*, *сангаха*, *вьавахара*, *удджеусуйя*, *садда*, *самабхирудха* и *эвабхуйя*³¹. Эта традиция была продолжена Сиддхасеной Дивакаррой (480–550 гг.), делившим в сочинении «Ньяя-аватара» «точки зрения» на те же семь разновидностей, но использовавшим санскритские эквиваленты названий: найгама, самграха, вьявахара, риджусутра, шабда, самабхирудха и эвамбхута³².

Позиция Умасвати в этом вопросе несколько отличается. В ТС (I. 34–35) он перечислил пять основных видов «точек зрения»: санскр. *найгама*, *самграха*, *вьавахара*, *риджусутра*, *шабда* – и пять подвидов: два вида найгамы и три вида шабды, – различив, таким образом, восемь «точек

зрения». В ТСБ он пояснил, какие три вида шабды имеются в виду: *сампра* – букв. «подходящий», «конвенциональный», *самабхирудха* – «утонченный» и *эвамбхута* – «рассмотрение подобного», и далее разъяснил их значения. Сампрага, по его мнению, состоит в использовании слов в их конвенциональном смысле, даже если этот смысл не оправдывается их этимологией. К примеру, слово *шатру* в соответствии с его этимологией означает «разрушитель», но за ним утвердилось конвенциональное значение «враг». Самабхирудха состоит в проведении точных различий между синонимами, выборе среди них тех, которые лучше всего подходят по этимологии. Эвамбхута состоит в применении к вещам только тех имен, которые соответствуют их действительным качествам. Так, человека нельзя называть *шакра* («сильный»), пока он в действительности не обладает *шакти* («силой»)³³.

Винайя Виджайя говорит, что у каждой из семи най есть сотня подвидов, так что всего «точек зрения» семьсот, а если включить разновидности самабхирудха и эвамбхута в шабда-найу (в смысле следовать за Умасвати), то всего най 500. А значит, он занимает по вопросу классификации най компромиссную позицию, согласующуюся как с Умасвати, так и с Сиддхасеной Дивакарой, правда, не делает и намека, о каких сотнях подвидов идет речь.

Как уже отмечалось, существует проблема перевода названий «точек зрения», решение которой затруднено несколькими причинами: во-первых, их метафорической этимологией, во-вторых, расхождениями тиртханкаров в их перечислении и разъяснении специфики най, в-третьих, неизбежным историческим изменением содержания концепций най. При решении этой проблемы автор статьи искала основания для собственного перевода как в этимологии, так и в содержании концепций.

Термин найгама возводится к двум разным выражениям на пракрите, которые соотносят с санскритскими: 1) слиянию отрицания *на* – «не», числительного *эка* – «один» и существительного *гама* – «понимание», и тогда буквально он означает «понимание, не [разделяющее] одно». И. Дж. Падмараджьях считает, что подразумевается неразделение «сторон», «специфических причин или свойств объектов»³⁴. Сиддхасена Дивакара, разъясняя смысл названия «найгама», писал, что с такой «точки зрения» не различаются общие и специфические (или родовые и видовые) качества³⁵. В любом случае в силу того, что познаваемый объект предстает как некое недифференцируемое единство, термин «найгама-ная» можно переводить как «неразделяющая точка зрения»; 2) слиянию глагола *ни* – «вести», «направлять» и уже указанного существительного *гама*, и тогда термин имеет смысл «понимание ведущее [к цели]». При принятии такой этимологии «найгама-ная» можно переводить как «телеологическая

точка зрения», как делают некоторые исследователи³⁶. Вторая интерпретация была присуща дигамбарской традиции, первая – шветамбарской. В автокомментарии ТСБ (I. 33) Умасвати иллюстрирует телеологическую интерпретацию следующим примером. «Когда мы видим человека, несущего воду, огонь, посуду и т.д. и спрашиваем его: “Что вы делаете?”, – а он отвечает: “Я przygotowляю пищу”³⁷, то он сообщает знания о цели отдельных действий, которая связывает их воедино. Смыслы двух терминов («неразличающая» и «телеологическая») с учетом того, что единая цель связывает разнородные элементы, оказываются очень близкими и не находящимися в противоречии друг с другом.

Автор «Найя-карники» и в истолковании смысла названия первой найи следует за Сиддхасеной Дивакаррой. Он отмечает наличие у объектов родовых (саманья) и видовых (вишеша) характеристик. «Род» он понимает как общий признак класса («в каждой сотне горшков имеется познаваемое единство» – карика 3), а «вид» – как «собственные признаки» индивидуального объекта (каррика 4). Следовательно, в «Сердцевине цветка» найгаму следует переводить как «неразделяющая» и понимать эту «точку зрения» таким образом, что она дает субъекту знание об индивидуальном объекте как виде некоторого рода, заставляя не обращать особого внимания на собственные качества вида. К примеру, когда мы говорим: «Это бамбук», – мы имеем в виду сразу множество качеств, которые являются общими для бамбука и других растений, а также таких, которые отличают бамбук от других растений, но не проводим между ними никаких различий³⁸. Можно понять найгаму и таким образом, что с этой точки зрения результат восприятия соотносится с универсалиями рода и вида одновременно и получается знание, формулируемое в единичном суждении, предикат которого представляет собой общее понятие, являющееся видом некоего рода.

Вторая точка зрения, самграха, получила свое название от санскритского термина, среди множества значений которого – «собираение», «сохранение», «краткое изложение». С учетом этимологии «самграха-ная» часто переводят как «дающая знание о собранном [в класс]», или «выделяющая общие черты»³⁹. Умасвати в уже названном автокомментарии представляет самграху как «точку зрения», приводящую к знанию об общих качествах, присущих целому классу объектов, знанию о роде (саманья), которое выражается посредством предикативирования единичному субъекту суждения только общих родовых понятий, как в высказывании: «Это живое». Безусловно, мы получим сведения об объекте, обозначаемом словом «живое», но они будут самого общего характера, без учета того, к какому виду живых существ относится объект. С учетом сказанного будем переводить термин «самграха» как «дающая знание родового признака».

Название третьей, *вьяхара-найи*, коррелирует с санскритским термином *вьяхара*, также чрезвычайно многозначным. В ряду его значений – «дело», «действие», «обычай», «обыденное», «практическое применение», «повседневная практика»; соответственно, «вьяхара-найя» скорее всего – «точка зрения повседневной практики», дающая знание, полезное в обыденной жизни, в которой чрезвычайно важны эмпирические качества индивидуальных объектов. Другими словами, она дает знание об «особенном», о видовых качествах объектов. Именно в таком духе разъясняет Винайя Виджайя смысл названия *вьяхара-найи*. Для иллюстрации познавательной ситуации, связанной с названной «точкой зрения», он приводит несколько примеров: с растениями, пальцами и мазями. В повседневности нет «растения вообще», но есть конкретные виды растений: нимб⁴⁰, манго и др.; если попросить принести «растение», то принесут не «растение вообще», а растение конкретного вида (карика 9). Можно развить мысль Винайи: для того, чтобы в повседневной жизни использовать растения, важно знать их видовые признаки, потому что именно они определяют характер использования растения: манго едят, но есть растения, которые не едят. Применение определенной мази зависит от ее видовых свойств, оказывающих определенное действие, а не от родового свойства «быть мазью» (карика 10). В реальности существует неразрывное единство родовых и видовых характеристик, оно аналогично единству целого и части, которые не существуют друг без друга, к примеру, как пальцы не существуют без того целого (руки или ноги), частью которого являются (карика 7).

В чем можно усмотреть смысл выделения трех рассмотренных «точек зрения»? Имея в виду главную интенцию найя-вады, следует искать в тексте критику их абсолютизации и делать выводы: концептуализация результатов восприятия посредством родовых и видовых понятий относительна; сами род и вид относительны и не существуют друг без друга; знание, фиксируемое посредством только родовых понятий, – «ни о чем», так как ему не соответствуют никакие вещи в реальности; знание о видовых признаках хотя и имеет практическую полезность, но также относительно, ввиду ограниченности самой повседневной практики.

Риджусутра-ная, исходя из этимологии (*риджу* – «прямо», «по прямой линии» + *сутра* – «пряжа», «нить», «направление», «то, что подобно нити, проходит через или держит вместе все»), буквально означает «точка зрения, направленная прямо [на объект]» и по смыслу единодушно понимается как дающая знание об объекте в настоящий момент времени, актуальное знание о состоянии объекта. Винайя Виджайя поясняет, что с этой «точки зрения» «объект не рассматривается ни в прошлом, ни в будущем, / А только в настоящем и таким, как он есть сам по себе и вне отношений с

другими объектами – настоящими, прошлыми или будущими – принимается в расчет только его состояние, поскольку именно оно имеет отношение “к успеху дела”» (карики 11–13). Ввиду того, что речь идет об актуальном явлении объекта, его феноменальном состоянии, рассматриваемую найю можно, на наш взгляд, назвать «феноменальной точкой зрения».

А что должно составлять содержание знания о явлении объекта? В «Найя-карнике» знание, получаемое этим методом, противопоставляется тому, которое содержится в «образе», «имени», и знанию о невидимых «порождающих причинах». В ТСБ Умасвати названное противопоставление обосновывается теми фактами, что образ властителя не исполнит обязанностей властителя, имя пастуха Индра вовсе не делает его господином небес, а причины, существующие во мне в настоящий момент и обуславливающие мое будущее рождение в другом теле, не могут помешать мне наслаждаться моим телом сейчас⁴¹. Эти примеры наводят на мысль, что «образ» и «имя» не случайно ставятся в один ряд с порождающими причинами: они сами толкуются как «порождающие причины», а под невидимыми «порождающими причинами» у Винайи имеются в виду кармические причины. Учитывая, что триада «образ, имя, субстанция» противопоставляется и трем последним найам, имеющим дело с именами объектов – словами, их обозначающими, – то можно сделать вывод, что под «именами» понимаются *субъективные*, «односторонние» словоупотребления, а помня, что индийские мыслители группировали понятия по сходному признаку, можно сделать вывод, что под «образами» имеются в виду также *субъективные* представления объектов. Значит, «феноменальная точка зрения» исключает знания, объективирующие субъективные представления объектов, их субъективные обозначения и знание их скрытых кармических причин. Получаемое этим методом знание декларируется как знание о состоянии, то есть о преходящем, но имеющем отношение «к успеху дела» (карика 12), причем не конкретного, совершаемого в данный момент действия, а «дела всей жизни», то есть освобождения. Исключив из перечисленных в ТС Умасвати возможных содержаний знания⁴² те, которые получают посредством трех предыдущих «точек зрения», можно установить содержание представлений о состояниях объектов: это фиксация характеризующих объект числа, места, распространенности, времени, промежуточности данного состояния, качества и количества. Знание о преходящих состояниях всех объектов может убедить только в изменчивости и относительности вещей, а следовательно, способствовать «непривязанности» к вещам.

Шабда-найя получила свое название от термина *шабда* («слово», «звук»), и всеми понимается как «точка зрения», рассматривающая различные словесные обозначения объекта – синонимы. Однако устоявшегося перевода ее

названия пока нет: есть более удачные и менее удачные варианты⁴³. На наш взгляд, для выбора наиболее точного перевода нужно учитывать не только связь этого метода с анализом словоупотребления, но и смысл, придаваемый ему теоретиками джайнизма. В кариках 14–15, посвященных этому методу познания, проводится мысль, что одно и то же значение может выражаться посредством различных слов, имеющих разные смыслы. Различение значений и смыслов имеет место уже в ТСБ Умасвати (I.35), где он говорит, что *шабда-найя* предполагает «выделение признаков, относящихся к буквальному значению»⁴⁴, которые в современной логической семантике и составляют смысл термина⁴⁵ – его «понятийное содержание»⁴⁶. Следовательно, можно говорить о наличии в джайнской эпистемологии проблемы неоднозначности отношений между именами, их смыслами и значениями.

Руководствуясь разъяснениями Винайи Виджайи и Умасвати, удобно переводить термин «шабда-найя» выражением «метод исследования словесных обозначений». Этот метод, как считал Маллишена (XIII в.)⁴⁷, абсолютизировали грамматисты, объяснявшие значения слов через различение рода, числа, времени и других грамматических характеристик синонимов, то есть, по сути, игнорируя их понятийное содержание. К примеру, грамматисты считали достаточным для пояснения употребления слова «женщина» отметить, что слова *дара*, *бхарйя*, *калатра* различаются грамматическим родом (два первые – женского, последнее – среднего рода), но все обозначают женщину.

Предпоследняя, шестая «точка зрения» этимологически связана со слиянием приставки *сам* и основы глагола *абхирудх*, имеющих противоположные значения: *сам* означает соединение, «вместе с», *абхирудх* – «держаться в отдалении», «не подпускать», следовательно, буквально ее название означает «соединение отдаленного»; оно намекает на то, что различные имена объектов, совпадая по значению, на самом деле имеют различия в смыслах. То есть этот метод познания состоит, очевидно, в прослеживании различий в смыслах синонимов, обозначающих один и тот же объект, обусловленных их этимологией. Сказанное позволяет согласиться с предлагаемым переводом названия этой найи – «этимологическая». Как пояснял Умасвати, слова *Индра*, *Шакра*, *Пурандара*, имеющие один род и значение (Повелитель небес), имеют разные смыслы: «Индра» означает «обладающий множеством божественных сил», «Шакра» – «сильный», «Пурандара» – «разрушитель вражеских городов». Названную найю абсолютизировали этимологи, старавшиеся проследить связь смысла слов с их происхождением.

Винайя приводит другие примеры для разъяснения сути самабхирудха-найи: три синонима слова «кувшин» (*кумба*, *калаша*, *гхата*) и слово «ткань» (*пата*). Смыслы синонимов «кувшина» так же отличны друг

от друга с этимологической точки зрения, как смыслы слов «кувшин» и «ткань», утверждает он (карика 15), из чего для нас следует дополнительность смыслов синонимов, которую нельзя игнорировать. Скажем, слово «гхата» было связано с кувшином потому, что пустой кувшин издает звуки «гхат, гхат». Что дает названный «метод познания» объектов, который коррелируется с номинальными определениями, широко применяемыми в современном теоретическом знании? На наш взгляд, как всякая дефиниция, он «работает» на повышение точности вербализации знаний и способствует взаимопониманию субъектов познания. Для джайнов он является методом демонстрации условности словоупотреблений, относительности содержащегося в словах знания.

Наименование последней «точки зрения», *эвамбхута*, восходит к слиянию прилагательного *эва* – «такой» и отглагольного существительного «ставший», «случившийся в действительности», «существующий», «настоящий», что буквально можно понять как «такой, каким существует в действительности». И в этом случае этимология не позволяет точно перевести название этой «точки зрения», поэтому снова обратимся к истолкованиям сути познания объектов посредством этой найи. Умасвати объясняет ее таким образом, что *эвамбхута* позволяет из множества синонимов выбрать для обозначения объекта именно тот, смысл которого лучше всего соответствует положению дел в реальности. Скажем, человека не стоит называть «сильным», пока он в действительности не продемонстрировал наличие у него силы (*шакти*), а *пуджари* (жрецом, приносящим жертву богам) – пока он не принял участие в пудже – жертвоприношении богам⁴⁸. С учетом смысла *эвамбхута*-найи можно переводить ее название как «метод сигнификации по соответствию действительности».

Первые четыре метода, сообщает Винайя Виджайя, образуют группу «относящихся к субстанции» (*дравьястика*), то есть дают знания о самих объектах, три последние – группу «относящихся к модусам» (*парьястика*)⁴⁹, или к «изменчивому»⁵⁰, а в соответствии с рассмотренным выше – к словесному выражению знания. Исследователи отмечают наличие и иной традиции, идущей от Джинабхадры (XII в.) и группирующей перечисленные найи в отношении 3: 4⁵¹.

Семь «точек зрения» в джайнизме не исключают одна другую, но дополняют, поскольку признаются дающими не абсолютное, но относительное знание, частную истину. Они представляют собой ступени, по которым движется познающий субъект, аккумулируя полученное знание, но не абсолютизируя и этот совокупный результат. Именно в таком смысле, на наш взгляд, следует понимать сказанное Винайей в карике 19, что каждая следующая из «этих семи точек зрения будет [более] совершенна, [чем предыдущие]», и каждая дробится на еще более мелкие подвиды.

Наряду с концепцией семи «точек зрения» в джайнизме использовалась и теория двух «точек зрения», основанная на признании двух уровней реальности: трансцендентной, подлинной (*парамартха-сам*) и эмпирической, феноменальной, неподлинной (*вьявахара-сам*), – появившаяся позже под влиянием буддистов и ортодоксальных даршан. Согласно этой методологии, каждый уровень реальности постигается с соответствующей «точки зрения»: подлинной (*нишчяя*) или неподлинной, обыденной (*вьявахара*). Сторонником этой концепции был Кундакунда, его учение о двух «точках зрения» подробно рассмотрено в специальной литературе⁵². Она имела даже большее значение для проповеднической деятельности (а вследствие того – и большее распространение), чем теория семи «точек зрения», адресованная теоретически подкованным монахам, потому что позволяла доходчиво разъяснить преимущество религиозных ценностей в сравнении с привычными ценностями обыденной жизни.

Представленное в статье понимание концепции «точек зрения» Винайя Виджайи не претендует на исчерпание ее смысла. Автор будет благодарна внимательному читателю за вопросы и конструктивную критику.

Публикуемый перевод на русский язык с санскрита осуществлен впервые с издания: *Vinayavijaya. Nayakarnikā // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D. Desai. Arrah (India): The Central Jaina Publishing House, 1915.* Переводчик посчитала необходимым предварить его оригинальным текстом в латинизированной транслитерации, чтобы ввести его в научный оборот для российских исследователей и студентов, специализирующихся в индийской философии.

НАЙЯ-КАРНИКА

Vardhamānaṃ stumaḥ sarvanayanadyarṇavāgamaṃ |
Sanṅṣepatastadunnītanayabhedānuvādataḥ ||1||

Прославляем Вардхаману, море [его] ученья, для которого [концепция] всех «точек зрения» – только река.

[Здесь] кратко изложим [истолкование] различных «точек зрения», извлеченное из него.

Naigamaḥ saṃgrahaścaiva vyavahārarjjusūtrakau |
Śabdaḥ samabhirūdhaiṣvaṃbhūtau ceti nayāḥ smṛtāḥ ||2||

«Неразделяющая», а также «дающая знание родового признака», «точка зрения повседневной практики» и «феноменальная»,

«[Метод] исследования словесных обозначений», «этимологическая [точка зрения]» и «метод сигнификации по соответствию действительности» – таковы, согласно традиции, способы получения знания об объектах.

Arthāḥ sarve pi sāmānya viśeṣā ubhayātmakāḥ |
Sāmānyaṃ tatra jātyādi viśeṣāśca vibhedakāḥ ||3||

Все вместе объекты обладают двумя характеристиками: общим и особенным.

Здесь «общее» [соответствует] универсалии «род», а «особенное» – универсалии «вид».

Aikyabuddhirghaṭaśate bhavetsāmānyadharmataḥ |
Viśeṣācca nijaṃ nijaṃ lakṣayanti ghaṭaṃ janāḥ ||4||

Соответственно универсалии рода [горшков], в каждой сотне горшков имеется познаваемое единство,

И только собственные [видовые признаки] познаются у горшка посредством универсалии вида.

Naigamo manyate vastu tadetadubhayātmakaṃ |
Nirviśeṣaṃ na sāmānyaṃ viśeṣo pi na tadvinā ||5||

С точки зрения, именуемой «неразделяющая», объект познается как имеющий обе характеристики,

Ибо без вида не [бывает] рода, а род не [существует] без вида.

Saṃgraho manyate vastu sāmānyātmakamevaḥ |
Sāmānyavyatirikto sti na viśeṣaḥ khapuṣpavat ||6||

С точки зрения, называемой «дающая знание родового признака», объект рассматривается только как имеющий родовую сущность,

Вид, отдельный от рода, не существует, [он – пустое понятие], подобно небесному цветку.

Vinā vanaspatiṃ ko pi nimbāmrādirna dṛśyate |
Hastādyantarbhāvīnyo hi nāṅgulādyāstataḥ pṛthak ||7||

Как же можно увидеть нимб, манго и другие деревья без их «растительности» [или принадлежности роду растений],

Ибо [и] пальцы и т.д. в силу того же не отделены и не [рассматриваются] без включения в [понятие] руки и других.

Viśeṣātmakamevārthaṃ vyavahāraśca manyate |
Viśeṣabhinnam sāmānyamasat kharaviṣāṇavat ||8||

С «точки зрения повседневной практики» объект рассматривается именно как имеющий видовые отличия,

Но род не существует без вида, как [не существуют] рога обезьяны.

Vanaspatiṃ gṛhāṇeti prokte gṛhṇāti ko pi kim |
Vinā viśeṣānnāmrādiṃstan nirarthakameva tat ||9||

Если кого-то попросить принести что-либо «растительное», что сможет он принести

Без спецификации манго и других в силу отсутствия предмета, [соответствующего «растению вообще»].

Vraṇapīṇḍīpādālepādike lokaprayojane |
Upayogo viśeṣaiḥ syātsāmānye na hi karhicit ||10||

Полезность в достижении цели человека мази из корня пинди⁵³ и других [средств детерминируется] специфическими качествами.

Никогда ее не будет в общем понятии [«мазь»].

Ṛjusūtranayo vastu nātītaṃ nāryanāgatam |
Manyate kevalam kintu vartamānaṃ tathā nijam ||11||

С «точки зрения» [называемой] «феноменальная» объект не рассматривается ни в прошлом, ни в будущем,

А только в настоящем и таким, как он есть сам по себе.

Atītenānāgatena paraskīyena vastunā |
Na kāryasiddhirityetadasadgaganapadmavat ||12||

По причине [отсутствия отношения] прошлого, будущего или какого-либо другого объекта

К успеху дела, они нереальны, подобно небесному лотосу.

Nāmādicaturṣveṣu bhāvameva ca manyate |
Na nāmasthāpanādravyāṇyevamagretanā api ||13||

Среди этих четырех [имени и других]⁵⁴ принимается во внимание именно [актуальное] состояние,

Так же как со следующих [«точек зрения»] не [принимают во внимание] образ, имя и порождающие причины.

Arthaṃ śabdānayo nekaiḥ paryāyairakameva ca |
Manyate kuṃbhakalāśaghaṭādyekārthavācakāḥ ||14||

«Исследование словесных обозначений» соотносит с одним значением множество синонимов.

[Например: синонимы слова «кувшин»] «кумбха», «калаша», «гхата» называют один и тот же объект.

Brūte samabhirūḍho rthaṃ bhinnaparyāyabhedaḥ |
Bhinnārthāḥ kuṃbhakalāśaghaṭā ghaṭapaṭādivat ||15||

Этимологическая «точка зрения» сообщает, [что] смыслы отдельных синонимов [также] различаются:

Подобно тому, как разные смыслы [имеют слова] «кувшин» и «ткань», «кумбха», «калаша» и «гхата» так же имеют разные смыслы.

Yadi paryāyabhede pi na bhedo vastuno bhavet |
Bhinnaparyāyayorna syāt sa kuṃbhapaṭayorapi ||16||

Даже при [смысловом] различии синонимов не бывает различия [обозначаемых ими] объектов.

У двух синонимов нет различия [значений], однако оно будет в [словах, не являющихся синонимами, таких как] «кувшин» и «ткань».

Ekaparyāyābhidheyamapi vastu ca manyate |
Kāryaṃ svakīyaṃ kurvānamevaṃbhūtanayo dhruvaṃ ||17||

Посредством «метода сигнификации по соответствию действительности» предмет соотносится с одним синонимом [из множества]

В зависимости от выполнения им своего постоянного назначения.

Yadi kāryamakurvāṇo piṣyate tattayā sa cet |
Tadā paṭe pi na ghaṭavyapadeśaḥ kimīsyate ||18||

Ибо если желают [его рассматривать] вне выполнения его обычного дела, то и при наличии у вещи в реальности [обозначаемой] природы

Даже в ткани как признают отсутствие значения «кувшин»? *Yathottaraṃ viśuddhāḥ syurnayāḥ saptāpyamī tathā* |

Ekaikaḥ syācchataṃ bhedāstataḥ saptaśatāpyamī ||19||

Каждая следующая из этих семи точек зрения будет [более] совершенна, [чем предыдущие],

И каждая имеет сотню подвидов, поэтому всего их семьсот. *Athaivaṃbhūtasamabhirūḍhayoḥ śabdaeva cet* |

Antarbhāvastadā pañca nayapañcaśatībhidaḥ ||20||

Если «этимологическая точка зрения» и «метод сигнификации по соответствию действительности» включаются в «[метод] исследования словесных обозначений»,

Тогда пять най делятся на пять сотен подвидов. *Dravyāstikaparyāyāstikayorantarbhavantyamī* |

Ādāvādicatuṣṭayamantycāntyā strayastataḥ ||21||

Эти точки зрения включаются в способы «относящиеся к субстанции» и «относящиеся к модусам».

К первому относятся четыре первые, ко второму – три последних. *Sarve nayā api virodhabhṛto mithaste*

Sambhūya sādhusamayaṃ Bhagavan bhajante |

Bhūpā iva pratibhāṭā bhuvi sārvaabhauma
Pādāmbujaṃ pradhanayuktiparājitā drāk ||22||

Хотя во всем «точки зрения» друг другу противоречат,

Собранные вместе, правильно поняты, они служат тебе, Благодатный!

Подобно земным царям, враждующим [друг с другом],

Но тотчас же прибегающим к лотосоподобным стопам [Благодатного], будучи поверженными в сражении.

Itthaṃ nayārthakavacaḥ kusumairjinendur

Vīrorcitaḥ savinayaṃ Vinayābhidhena |

Śrī Dvīpabaṃdaravare Vijayādi Deva
Sūrīśitur Vijayasimhagurośca tuṣṭyai ||23||

Так вот цветами слов, разъясняющих смысл «точек зрения»,

[Джину Маха]виру почтил с послушанием носящий имя Винайи,

[Желающий] доставить удовольствие наставнику

Виджайасимхе,

Ученику Виджайадева Сури, в прекрасном благоприятном портовом городе Двипе.

Сокращения

ПВС – «Правачана-сара» Кундакунды.
 ПС – «Панчастикая-сара» Кундакунды.
 СС – «Самая-сара» Кундакунды.
 ТС – «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати.
 ТСБ – «Таттвартха-адхигама-сутра-бхашья» Умасвати.

Перевод с санскрита Н.А.Канаевой

Примечания

- ¹ *Vidyabhūṣana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi, 1978. P. 216 (далее Видьябхушана 1978).*
- ² *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I: Bibliography / Compiled by K.H.Potter. Second Revised Edition. Delhi, 1983. P. 423.*
- ³ *Vinayavijaya. Nayakarnikā // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D.Desai. Arrah (India), 1915. P. 39. (далее Винай Виджайя 1915).*
- ⁴ *Умасвати 2005 – «Таттвартха-адхигама-сутра» Шри Умасвати Вачаки. Главы 1, 2, 5, 6, 9, 10 // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005. С. 300.*
- ⁵ *Desai M. D. Introduction // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj. Arrah (India), 1915. P. 21, 24 (далее Десай 1915); Padmarajiah I.J. Anekāntavāda, Nayavāda and Syādvāda // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. New Delhi, 2001. Vol. 1. P. 177 (далее Падмараджьях 2001); Jindal K.B. The Doctrine of Syādvād // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. New Delhi. Vol. 6. P. 1669.*
- ⁶ Хотя в комплексе частных истин есть один вид, обслуживающий потребности практики – *вьявахара*, и получается он с помощью *вьявахара-найи* (“точки зрения повседневной практики”).
- ⁷ Можно назвать по крайней мере две причины этого отсутствия: первая – несуществование такого рода определений в арсенале теоретических средств; вторая – в том, что смысл термина, вероятно, представлялся авторам тривиальным и в дефиниции не нуждающимся.
- ⁸ См., например: *Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 252–253 (далее Радхакришнан 1993); Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. М., 1994. С. 369–370 (далее Терентьев, Шохин 1994); Шохин В.К. Анэканта-вада // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 144 (далее Шохин 2000); Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005. С. 70–71. (далее Железнова 2005).*
- ⁹ *Винай Виджайя 1915. Найа-карника 1.*

- ¹⁰ Там же, карика 22.
- ¹¹ *Островская Е.П.* Введение // *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) /Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П.Островской. М., 1989. С. 13.
- ¹² Джива в санскрите является словом мужского рода.
- ¹³ Кундакунда «Панчастика-сара» 28–29 // *Железнова 2005*, С. 239.
- ¹⁴ Об атрибутивности сознания говорится в «Уттарадхьяна-сутре», входящей в шветамбарский канон (28.11) (См.: *Железнова 2005*, С. 85), а также в сочинениях Кундакунды «Самая-сара» (54), «Нияма-сара» (46), «Панчастика-сара» (134) и «Правачана-сара» (2.80).
- ¹⁵ *Kalghati T.* Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar, 1961. P. 36.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Железнова 2005*. С. 84.
- ¹⁸ Комментарий «Таттва-дипика» на «Правачана-сару» Кундакунды (2.35); *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Vol. I. Allahabad, 1957. P. 305.
- ¹⁹ *Железнова 2005*. С. 86.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ *Умасвати 2005*. С. 300. I. 9–10.
- ²² Там же.
- ²³ *Радхакришнан 1993*, т. 1, С. 261.
- ²⁴ *Singh R. J.* The Jaina Concept of Omniscience. Ahmedabad, 1974. P. 72.
- ²⁵ *Tatia N.* Anekānta, Syādvāda and Saptabhāṅgi // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. Vol. 1. New Delhi, 2001. P. 115.
- ²⁶ *Shaha S.M.* Anekānta and the Problem of Meaning // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. Vol. 1. New Delhi, 2001. P. 107.
- ²⁷ См., например: *Падмараджьях 2001*, С. 179.
- ²⁸ Хотя в переводах А.А.Терентьева и Н.А.Железновой используемый Умасвати термин *стхана* переводится как «форма», для более точного понимания представляется целесообразным использовать здесь другой, концептуально ненагруженный термин «образ».
- ²⁹ *Падмараджьях 2001*. С. 177.
- ³⁰ Они высказывались Х.Л.Джхавери, Упадхье и Якоби (см. *Падмараджьях 2001*, С. 212).
- ³¹ *Железнова 2005*. С.70.
- ³² *Видьябхушана 1978*. С. 181.
- ³³ Там же. С. 171.
- ³⁴ *Падмараджьях 2001*. С. 180.
- ³⁵ *Радхакришнан 1993*. Т. I. С. 252.
- ³⁶ См.: *Железнова 2005*. С. 70.
- ³⁷ *Радхакришнан 1993*. Т. I. С. 252.
- ³⁸ *Десай 1915*. С. 8–9.
- ³⁹ *Радхакришнан 1993*. Т. I. С. 252.
- ⁴⁰ Нимб – дерево *Azadirachta Indica*, имеющее горькие плоды; его листья используются во время погребальных церемоний.

- ⁴¹ Видьябхушана 1978. С. 171.
- ⁴² Умасвати 2005. С. 300. I.5–8.
- ⁴³ Перевод В.К.Шохина «буквалистская» (Шохин 2000. С. 141) и Н.А.Железновой «контекстуальная» (Железнова 2005. С. 71) представляются не очень точными, перевод С.Ч.Видьябхушаны (Видьябхушана 1978. С. 171) и М.Д.Десай (Десай 1915. С. 10) – «вербальная» – более удачным.
- ⁴⁴ Терентьев, Шохин 1994. С. 370.
- ⁴⁵ Е.К.Войшвилло и М.Г.Дегтярев определяют смысл как некоторую «совокупность признаков», являющуюся отличительной для данного объекта (Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика с элементами эпистемологии и научной методологии. М., 1994. С. 43).
- ⁴⁶ Логический словарь ДЕФОРТ: Дедуктивная формализация теорий / Сост. В.Н.Переверзев. М., 1994. С. 218.
- ⁴⁷ Терентьев, Шохин 1994, С. 370; Десай 1915. С. 10.
- ⁴⁸ Видьябхушана 1978. С. 171.
- ⁴⁹ Там же. С. 216.
- ⁵⁰ Терентьев, Шохин 1994. С. 370.
- ⁵¹ Падмараджьях 2001. С. 182; E. B. The Doctrine of Nayas. Infinity of Modes and Approaches: The Synthetic and Analytic Viewpoints // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. Vol. 6. New Delhi, 2001. P. 1645.
- ⁵² См.: Bhatt B. Vyavahāranaya and Niścayanaya in Kundakunda's Work // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Wiesbaden. 1972. Bd. I. № 5. S. 279–291; Железнова 2005.
- ⁵³ Пинди – растение *Tabernaemontana Coronaria* или *Sacurbita Lageneria*.
- ⁵⁴ Имеются в виду четыре аспекта реальности, названные Умасвати [Умасвати 2005. С. 300. I.5]: имя (*нама*), образ (*стхапана*), субстанциональные первопричины (*дравья*) и состояние (*бхава*).

Об авторах

Бурмистров Константин Юрьевич – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, главный библиотекарь Центра восточных литератур РГБ

Вдовина Галина Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Канаева Наталья Алексеевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, доцент

Куценко Наталья Александровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Лукашев Андрей Александрович – младший научный сотрудник Института философии РАН

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, профессор РГГУ

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Рубец Мария Владимировна – младший научный сотрудник Института философии РАН

Рыков Станислав Юрьевич – аспирант ГУГН

Старовойтов Владимир Васильевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Фролова Евгения Антоновна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Содержание

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>К.Ю. Бурмистров</i> «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре	3
<i>Г.В. Вдовина</i> Конвенциональная гипотеза происхождения языка в философских курсах XVII в.	45
<i>А.А. Лукашев</i> Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны»)	64
<i>Е.А. Фролова</i> Арабские философы-марксисты	85
<i>М.В. Рубец</i> Влияние китайского языка на мышление и культуру его носителей	111
<i>С.Ю. Рыков</i> Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии	123
<i>В.В. Старовойтов</i> Психоанализ и общество: психоаналитическое учение Эриха Фромма о поведении	143
<i>Н.А. Куценко</i> К вопросу о формировании русской философской лексики в первой половине XVIII века	157

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

<i>В.Г. Лысенко</i> «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары «Тика» Глава I. Восприятие	170
<i>И.Р. Насыров</i> Ал-Газали. «О сердце человека, знании рациональном и религиозном и о причине ограниченности людей в Богопознании (ма'рифат)». Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (Ихйа' 'улум ад-дин)	207
<i>Н.А. Канаева</i> Винайя Виджайа Махараджа. «Найя-карника»	240
Об авторах.....	262

Научное издание

История философии. № 14

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.03.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 14,65. Тираж 500 экз. Заказ № 010.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru