

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

№ 18

Москва  
2013

**Редколлегия:**

*С.И. Бажов, И.И. Блауберг (ответственный секретарь),  
И.С. Вдовина, М.Н. Громов, Т.Б. Дзугач, А.А. Кротов,  
В.А. Куренной, Н.В. Мотрошилова, А.В. Никитин,  
А.М. Руткевич (главный редактор),  
А.В. Смирнов, М.Т. Степаняц*

**Отв. редактор номера**

*Л.Б. Карелова*

**Рецензенты**

*доктор филос. наук В.Г. Буров  
доктор социол. наук С.В. Чугров*

В данном номере журнала представлены как исследовательские статьи, так и переводы фрагментов философской классики с японского, фарси и арабского. Раздел «Индийская философия» посвящен проблемам субъекта, буддийской логики, сравнения монистических парадигм, сохранения энергии как ценностной установки традиционных обществ. Авторы раздела «Дальневосточная философия» рассматривают вопросы понимания философии в незападных культурах, древнекитайской протологики, японской трудовой этики. Основные темы раздела «Арабо-мусульманская философия» – политическая мысль ислама и реконструкция философских смыслов в средневековой персидской поэзии.

# ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Н.А. Канаева*

## **Эволюция концепции индийской логики у Ф.И.Щербатского (на материале сравнения книг «Buddhist Logic» и «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов»)**

Масштаб творчества академика Ф.И.Щербатского (1866–1942), как известно, определяется не только тем, что, призвав к систематическому и серьезному изучению буддизма, который его западные предшественники (например, его учителя Г.Бюлер и Г.Якоби) считали второстепенной религией, находящейся на периферии индуизма<sup>1</sup>, он вписал свое имя в список основоположников мировой и отечественной буддологии, но и тем, что он, опираясь на достижения и традиции отечественного востоковедения, стимулировал переход востоковедной науки от периода накопления оригинальных текстов к их интерпретации. Его особой заслугой является то, что именно он первым обратился к логико-эпистемологическим концепциям буддизма, представив их европейским ученым в двух книгах: «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (далее – ТПЛПБ) и «Buddhist Logic» (далее – BL), ставших непревзойденной классикой буддологии.

В основе обеих книг – один и тот же оригинальный материал: во-первых, авторские переводы с санскрита и тибетского языков логико-эпистемологических сочинений школы йогачаров: «Капля логики», или «Учебник логики» («Ньяябинду») Дхармакирти (VII в.) с комментарием «Ньяябинду-тика» Дхармоттары (IX в.) и, во-вторых, исследование этих текстов, защищенное Ф.И.Щербатским в Санкт-Петербургском университете в качестве магистерской диссертации в 1904 г. Обе книги вышли в двух частях. Публикация первой части ТПЛПБ, очевидно, стала подготовительным этапом

к защите диссертации, т. к. по времени (1903 г.) ей предшествовала. Книга имеет подзаголовок «Учебник логики Дармакирти с толкованием на него Дармоттары» и включает «Ньяябинду» с «Тикой», небольшое введение с биографическими сведениями о Дхармакирти и Дхармоттаре, примечания Ф.И.Щербатского и небольшой именной указатель. При составлении примечаний автор использовал тибетский перевод «Учебника логики» и его комментария, включенный в состав тибетского буддийского канона Данчжур. Вторая часть под названием «Учение о восприятии и умозаключении» увидела свет в 1909 г. Она не только излагает учение буддистов о познании (прамана-вада) (глава IV), но дает концептуальный очерк истории философской мысли Индии (глава I), поскольку, по совершенно адекватному убеждению автора, полноту смыслов «Ньяябинду» можно понять только в контексте всей традиции. Во второй части также специально рассматриваются истолкование адептами главных религиозно-философских систем (даршана) таких важнейших категорий индийской философской традиции, как время (глава II), пространство (глава III), восприятие (главы V–X, XIII), мышление (глава VI), единичные и общие сущности (глава VII), истинно существующее (глава VIII), реальность мира (глава XI), самосознание (глава XII), вывод (главы XIV и XVIII), логическое отношение неразрывной связи (глава XV), отрицательные высказывания (глава XVI), закон противоречия (глава XVII).

«Buddhist Logic» была опубликована в 1930–1932 гг., от ТПЛПБ ее отделяют почти тридцать лет исследований и размышлений. Книга стала для Ф.И.Щербатского, по выражению Б.В.Семичева и А.Н.Зелинского, «итогом его деятельности на поприще буддийской философии»<sup>2</sup>. Она была написана по-английски самим автором, т. к. он хотел сделать ее доступной всему мировому сообществу буддологов и индологов, членом которого был и он сам<sup>3</sup>. Два тома VL специальных подзаголовков не имеют. Переводы индийских текстов переместились в ней во второй том, а их исследование – в первый. По сравнению с аналогичной частью ТПЛПБ, второй том VL существенно разросся за счет включения в него Приложения: подборки переводов с санскрита и тибетского разделов из сочинений оппонентов и защитников буддийских логико-эпистемологических концепций – брахманского философа-энциклопедиста Вачаспатимишры, буддистов Васубандху и

Дигнаги, представителя ньяя-вайшешики Удаяны и др. Появились там и так необходимые специалисту более подробный указатель имен собственных и указатель специальных терминов, более подробная разметка текста, указывающая соответствующие страницы и строки в санскритском первоисточнике, имеющем значительные лакуны вследствие повреждения манускрипта.

В ТПЛПБ и ВЛ также получил систематическую теоретическую разработку концепт<sup>4</sup> «индийская логика», которым еще с XIX в. оперировала философская компаративистика. До Ф.И.Щербатского логико-эпистемологическое наследие индийских философов либо недооценивалось<sup>5</sup>, либо его содержание представлялось описательно<sup>6</sup>. Поставив себе задачу «донести свое новое знание до философов России и Запада»<sup>7</sup>, русский исследователь заставил их вступить в диалог с индийцами, проинтерпретировав идеи индийских философов в терминах европейской традиции. В этой работе он руководствовался своей концепцией интерпретирующего перевода древних текстов, о которой писал еще в ТПЛПБ. Здесь констатировалось наличие трех возможных вариантов: «филологического» (буквалистского) перевода «слова в слово», «транслитерирующего» (или «калькирующего») перевода, передающего звуки иноязычных терминов буквами языка перевода, и интерпретирующего, истолковывающего смыслы перевода<sup>8</sup>. Он четко выразил принципы своего интерпретирующего перевода. Он писал, во-первых, что такой перевод должен делаться исходя из проникновения «в мысль автора в полном объеме», что переводчик должен передавать эту мысль «на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке»<sup>9</sup>. Проще говоря, переводя инокультурные тексты, Ф.И.Щербатской старался эксплицировать всю полноту содержащихся в них смыслов. Названная полнота философских идей определялась породившей их философской системой, поэтому вторым принципом интерпретирующего перевода русского буддолога было требование «гипотетического воссоздания философской системы». Этот принцип был перенесен им из методологии Г.Бюлера и Г.Якоби, сформировавшейся в процессе их работы над переводами литературы шастр – специальных теоретических дисциплин, и, прежде всего, «науки о законе» (дхармашастра)<sup>10</sup>. Европейские индологи определили, что значения каждого термина устанавли-

ваются в рамках всей системы понятий, которую исследователь должен стараться реконструировать с помощью комментариев<sup>11</sup>. Иначе и быть не может, поскольку всякое устойчивое мировоззрение (а дхармашастры отражают традиционное брахманистско-индуистское мировоззрение) системно.

Третий принцип интерпретирующего перевода Ф.И.Щербатского представляет собой требование вдумчиво относиться к определению скрывающегося за термином понятия, избегать поспешных, поверхностных толкований, а четвертый – предложение в трудных случаях дополнять литературный перевод буквальным, ориентированным на специалистов-санскритологов, потому что только они, обладая знаниями индийского контекста, могут увидеть в нем некий смысл. Остальных буквальный перевод может только повергнуть в заблуждение<sup>12</sup>, считал он.

И хотя концепция перевода и основной материал русской и английской книг о буддийской логике одни и те же, при их ближайшем сравнении заметна неизбежная, с нашей точки зрения, эволюция концепции буддийской, а следовательно, и всей индийской логики у Ф.И.Щербатского. Последнее обобщение представляется вполне правомерным постольку, поскольку логическая теория школы йогачаров, которой принадлежит «Ньяябинду», определяла тенденции развития логической теории в Индии на протяжении значительного (VI–XIII вв.) периода, даже после исчезновения из Индии живых ее представителей. Отмеченная «неизбежность» эволюции обуславливается тем, что средства традиционной западной логики неточно отображают индийские логико-эпистемологические идеи<sup>13</sup>, а также тем, что в поисках адекватных теоретических инструментов Ф.И.Щербатской фактически шел по целине, ведь его современники-логики не читали на санскрите, его западные современники-санскритологи, являвшиеся преимущественно филологами и историками культуры, не интересовались проблемами логики, а индийские знатоки санскритской учености (*шастри*) зачастую не владели современным аппаратом западной философии.

Какова же тенденция эволюции его представлений об индийской логике? При всем интересе исследователей к творчеству Ф.И.Щербатского<sup>14</sup> вопроса о концептуальных различиях двух книг никто не ставил. Сам по себе он интересен потому, что имеет непосредственное отношение к вездущим современным компа-

ративистами поискам оптимально адекватных средств интерпретации инокультурного наследия. В поисках ответа на него, исходя из формата статьи, начнем со сравнения русского и английского переводов «Ньяябинду» с комментарием «Ньяябинду-тика».

Уже первое прочтение русскоязычного и англоязычного текстов «Учебника логики» с комментарием показало, что они реализуют различные варианты интерпретирующего перевода, обусловленные установкой переводчика на изменения адресата. ТПЛПБ предназначена самой широкой образованной аудитории: «...прежде всего благосклонному вниманию исследователей древней буддийской литературы»<sup>15</sup>, но также «лицам, не знакомым ни с санскритским, ни с тибетским языками»<sup>16</sup>. **VL рассчитана на специалистов** – «историка культуры Азии, филолога-санскритолога и философа»<sup>17</sup>. Как следствие, изложенные прекрасным литературным языком переводы Дхармакирти и Дхармоттары в ТПЛПБ реализуют три первые принципа интерпретирующего перевода и являются в большей степени объясняющими, отходящими от «буквы» оригинала, от лаконичности буддийской стилистики сутр, в форме которых написан текст. Ориентируясь на понимание среднестатистического образованного русского интеллектуала, немного знакомого с западной философией, немного – с логикой, с любопытством относящегося к восточным культурам, Ф.И.Щербатской подробно и скрупулезно эксплицирует едва намеченные у буддистов логические концепции, стараясь не оставить непонятым ни одного оттенка смысла. При этом философская терминология, которая им используется, берется из современной ему западной философской традиции в ее преимущественно кантианской ипостаси. Напротив, язык английского перевода в VL, адресованного специалистам, стал лаконичнее, конструктивно и по смыслу ближе санскритскому оригиналу – см., например, ТПЛПБ и VL, сутра I. 11<sup>18</sup>; сутру III. 34 и комментарий на сутры III. 5, 7, 21, 28–30, 34, 35. В третьей главе («Силлогизм») в указанных фрагментах переводчик вместо нечетко определенного, с точки зрения формальной логики, выражения «обратная связь», фигурирующего в ТПЛПБ, в VL использует термин *contraposition* (контрапозиция, или противопоставление). В классической логике контрапозиция понимается как сложная логическая операция, используемая и в логике предикатов, и в логике высказываний, включающая не только отри-

цание, но и обмен позициями терминов или высказываний<sup>19</sup>. Так, в классической силлогистике различают (1) контрапозицию предикату, (2) контрапозицию субъекту и (3) чистое противопоставление. Например, для общеутвердительных высказываний они проводятся по формулам:

Всякий S есть P  $\leftrightarrow$  Всякий не-P не есть S (1)

Всякий S есть P  $\leftrightarrow$  Некоторый P есть не-S (2)

Всякий S есть P  $\leftrightarrow$  Всякий не-P есть не-S (3)

Здесь S – субъект простого категорического высказывания, P – его предикат, а знак  $\leftrightarrow$  является обозначением двустороннего отношения логической выводимости. Отношение контрапозиции, записанное в формулах (1) и (3), более точно соответствует отношению между модусами «вывода для другого» (*напармтха-анумана*): модусом сходства (*садхармья*) и модусом различия (*вайдхармья*), или утвердительным и отрицательным модусами. В утвердительном модусе неразрывная логическая связь (вьяпти) устанавливается «прямо»<sup>20</sup> с помощью утвердительной большей посылки («Все, что произведено, невечно») и примера по сходству («Как горшок»). Под «сходством» имеется в виду совместное наличие признаков, обозначаемых средним и большим терминами, как у субъекта заключения, так и у субъекта примера. В отрицательном модусе вьяпти устанавливается опосредованно, через контрапозицию предикату, поскольку в нем используется пример, демонстрирующий совместное отсутствие признаков, обозначаемых средним и большим терминами, у субъекта заключения при их наличии у субъекта примера («Не так, как пространство»). Большая посылка при этом может быть как утвердительной (в вышеприведенной формулировке), так и отрицательной («Все, что невечно, произведено»). В этом случае она понимается как контрапозиция утвердительной посылки, следует из нее с логической необходимостью. Коррелятом обеих формулировок являлось положение дел в феноменальной реальности, выступающее значением высказываний, поэтому собственно формулировка считалась не главной для установления необходимой логической связи; логическая связь существовала в реальности, которая могла быть описана посредством различных формулировок<sup>21</sup>.

Чтобы купировать потенциальное непонимание сутр Дхармакирти в часто более лаконичном английском переводе, Ф.И.Щербатской подключил к трем первым принципам перевода

четвертый, согласно которому в Первом томе VL он поместил чрезвычайно обширные (иногда занимающие большую часть страницы) постраничные комментарии, открывающие его «творческую лабораторию» и помогающие вхождению философов-востоковедов в замысел индийских авторов. Здесь приведены буквальные переводы трудных санскритских выражений, цитаты из санскритского и тибетского первоисточников на языках оригиналов и толкования трудных пассажей, принадлежащие авторитетным индийским философам. На специалистов-философов рассчитаны также проводимые в комментариях авторские сопоставления индийской и западной логико-философских традиций в лице самых значительных фигур индийской мысли и западных ученых, стоящих «на переднем крае» науки. В их числе с индийской стороны Винитадэва, Дигнага, Камалашила, Джинендрабуддхи, Вачаспатимишра, другие представители практически всех основных даршан, с западной стороны – С.Александр, А.Бергсон, Б.Бозанкет, Ф.Г.Брэдли, В.Е.Джонсон, Дж.Ст.Милль, Б.Рассел, идеи которых не были задействованы в ТПЛПБ, но использовались в VL.

Изменения адресата и преобразование «лица» логической теории на Западе (там полным ходом шло замещение традиционной классической логики символической и неклассической логиками) за годы, разделяющие ТПЛПБ и VL, отразились и на средствах интерпретации русским буддологом индийских логико-эпистемологических текстов. Если в ТПЛПБ использовался язык традиционной логики и трансцендентальной философии И.Канта, то в VL приоритеты Ф.И.Щербатского изменились. Он стал в одних случаях предпочитать концептуально нагруженным терминам традиционной логики и кантианской философии аутентичные индийские термины (что сделало его интерпретацию логико-эпистемологических идей Дхармакирти и Дхармоттары более аутентичной), в других, как в вышеописанном случае с термином «контрапозиция», – терминологию современной неклассической логики (что сделало его перевод более интересным для «продвинутых» философов и логиков). Примером перехода к более аутентичной терминологии является термин «понятие», который в ТПЛПБ широко используется (см. сутры II.18, II.34 и II.37, комментарии на сутры II.37 и II.39). В индийской логике ему нет точного эквивалента в силу особенностей санскрита, в котором не было большой разницы

между простыми и сложными терминами (соответствующими понятиям и суждениям традиционной логики). В **VL русский буддолог** учел этот факт и произвел замену слова «понятие», причем не одним каким-то словом, но разными, более соответствующими логическому контексту. Так, переводя сутру П.18, вместо «выводного понятия» он, как в санскритском оригинале, говорит the effect – «следствие» (санскр. *kārya*); в переводе сутры П.34 он использует выражение term of greater extension – «термин большего объема», что содержательно больше совпадает с санскритским термином *vyāpaka* – «проницающий», имеющим место у Дхармакирти. Употребление буддистом этого термина обусловлено тем, что в индийской логике неразрывная логическая связь обозначалась термином *vyāpti* – «проникновение». Отношение проникновения устанавливается между терминами «проницающим» и «проницаемым» – *vyāpṛa*. В классическом силлогизме о наличии на горе невидимого огня, выводимом по видимому на горе дыму, огонь является «проницающим», а дым – «проницаемым». Огонь имеет бóльший объем, т. к. встречается в большем количестве случаев, чем дым, ибо бывает огонь без дыма, но дыма без огня не бывает.

В английском переводе сутры П.37 вместо «понятия, противоположного (следствию)» Ф.И.Щербатской говорит: something subordinate to an incompatible fact («что-либо, соподчиненное несовместимому факту»). В английском переводе комментариев на сутры П.37 и П.39 он предпочитает говорить не о понятиях, а о воспринимаемых объектах (things) или о фактах восприятия (facts), что также больше соответствует смыслу текста, в котором речь идет об *upalabdhi* («восприятии»), *śītkāranāni adrśyāni* («невоспринимаемых причинах») и т. п.

В ТПШБ можно найти также кантианский «схематизм понятий» (сутра I.20 и I.21), от которого в английском переводе Ф.И.Щербатской отказался, заменив его «экзистенциальной зависимостью» (existentially dependent on) и «зависимостью в существовании» (the existence dependent upon), так же как отказался от «аналитического основания» (понимаемого в духе «аналитического суждения» И.Канта) в комментарии к сутре П.25 и в сутре П.26, заменив его на analytical deduction according to the method of Difference (аналитическое выведение методом различий) в духе индуктивной логики Дж.Ст.Милля.

Другим примером изменения интерпретации на более аутентичную служит английский перевод комментария «Тика» на сутру 33, фрагмент 31.21. Если в русском переводе в качестве эквивалента санскритского слова *śabda* здесь выбрано «слово» и доказательство тезиса «Слово имеет мгновенное бытие» рассматривается в кантианском ключе как основанное только на частичном наблюдении, ибо мы можем воспринимать «только известное количество слов, а не все без исключения»<sup>22</sup>, то в английском переводе фрагмента в качестве эквивалента *śabda* взят sound (звук), и сам перевод – более точный, поскольку опирается на общебуддийскую концепцию моментарности (*kṣaṇikatva*) феноменальных объектов<sup>23</sup>. Эта же концепция имеется в виду в английском переводе сутры II.37 в выражении «*evanescent character of things*», в то время как в русском переводе речь идет об уничтожении кантианского «феноменального бытия». Англоязычная интерпретация представляется более понятной в контексте дискутируемых в Индии проблем, которые и детерминируют объективный смысл всякого традиционного индийского текста.

И последний пример изменения интерпретации на более близкую по смыслу системе традиционной индийской философии, характеризующей собственными механизмами смыслопорождения. В ТПЛПБ в комментарии на сутру II.49 говорится: «...существование факта познания доказывает наличие объектов познаваемых» и «факт правильного познания в достаточной мере устанавливает бытие познаваемых объектов». В английском переводе: «... it is only right to maintain, that the existence of a (sutable) source of knowledge proves the existence of the corresponding object» – «существование (подходящего) источника познания доказывает существование соответствующего объекта». «Источник познания» (*pramāṇa*) – один из базовых терминов индийской эпистемологии, эта его роль и стала основанием для изменения смысла английского перевода.

Проведенные сравнения переводов даже такой небольшой части текста «Ньяябинду» с комментарием уже позволяют ответить на поставленный выше вопрос о тенденции эволюции представлений Ф.И.Щербатского об индийской логике. Желая показать западному научному сообществу высокий теоретический уровень индийской логико-философской мысли, он в русском переводе сначала попытался максимально сблизить индийскую и за-

падную логические традиции, но, понимая всю спорность такого сближения, в английском переводе он постарался, насколько это возможно, обойтись теми теоретическими средствами, которые предоставляет индийская логика. Отмеченные изменения в англоязычной интерпретации по сравнению с русскоязычной могут показаться незначительными, не делающими революции или «коперниканского переворота» в представлениях Ф.И.Щербатского об индийской логике. На самом деле они отражают более глубокое проникновение переводчика в чрезвычайно трудный индийский материал и указывают направление работы идущим следом ученым: к пониманию инокультурного текста нужно идти от самого текста, а не от сложившихся в собственной традиции теоретических средств и предпочтений.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: «Наука», 1989. С. 185.
- <sup>2</sup> *Семичев Б.В., Зелинский А.Н.* Академик Федор Ипполитович Щербатский // *Ф.И.Щербатский.* Избранные труды по буддизму. М.: «Наука», 1988. С. 33.
- <sup>3</sup> Ф.И.Щербатский учился у известных санскритологов Г.Бюлера в Австрии и Г.Якоби в Германии, у признанного специалиста по общему языкознанию Ф.Мюллера (Вена), у крупного немецкого философа Б.Эрдманна. Работы Ф.И.Щербатского высоко оценивались и российскими, и зарубежными (в том числе индийскими) индологами (об этом см.: *Васильков Я.В.* Указ. соч. С. 178–223). В 1912 г. он организовал международную группу для издания и перевода тибетской, санскритской, уйгурской и китайской версий «Абхидхармакоши» Васубандху с комментариями на европейские языки. Этот факт, как писал его учитель С.Ф.Ольденбург, стал точкой отсчета для систематического теоретического изучения буддизма в Европе – см.: *Ольденбург С.Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму, 1818–1918 // Известия Российской Академии наук. Пг., 1922. С. III–IV.
- <sup>4</sup> В том значении, в каком он выступает у Абельяра: как «высказанная речь», выражение смыслов, обращенное к «другому», отличное от понятия. – *Абельяр П.* Теологические трактаты. М., 1995. С. 121.
- <sup>5</sup> В статье Джонардона Ганери (*Ganeri G.* The Hindu syllogism: nineteenth century perception of Indian logical thought // PEW 46. N 1. P. 1–16) рассмотрена история отношения западных философов к индийской логике. Там, в частности, замечено, что с начала в XIX в., когда западные ученые обратились к индийской логике, преобладала позиция, согласно которой логика

- появилась как в Греции, так и в Индии, затем Индии было отказано в праве на обладание собственной логической теорией. Обусловливался этот отказ только незнанием индийского материала западными философами.
- 6 Одним из примеров может служить фундаментальное описание логико-эпистемологической традиции Индии выдающимся индийским историком философии С.Ч.Видьябхушаной в книге: *Vidyabhūṣaṇa S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1978.* В ней перечислены все важнейшие имена и тексты, но нет логического анализа содержания концепций, соотнесения их с западными логическими концепциями.
- 7 *Васильков Я.В.* Указ. соч. С. 187.
- 8 Там же. С. 186.
- 9 ТПЛПБ. Ч. I. С. LV. Ф.И.Щербатской указывал также, что принципы интерпретации он заимствовал у Вл.Соловьева, который применял их в работе над переводами греческих первоисточников, например Платона.
- 10 Согласно одной из традиционных индуистских классификаций, curriculum наук включает *аюрведу* (традиционную медицину), *дханурведу* (военную теорию), *гандхарваведу* (теорию музыки) и *артхашастру* (науку политики), *шикишу* (фонетику) и *вьякарану* (грамматику), *чхандас* (просодию), *нирукту* (этимологию), *джьотишу* (астрономию в комплексе с астрологией и математикой), *кальпы* (ритуалистические дисциплины, записанные в одноименных сутрах), а также *дхармашастры* (сборники законов разных уровней, от космических до статусных предписаний). Г.Бюлер переводил дхармашастры.
- 11 *Васильков Я.В.* Указ. соч. С. 187.
- 12 ТПЛПБ. Ч. I. С. LVI.
- 13 Об этом неоднократно писала автор статьи, см., напр.: *Канаева Н.А.* Формальные аспекты индийской логики (доклад) // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. / Сост. и отв. ред. С.В.Пахомов. СПб., 2009. С. 167; *она же.* Логика в Индии // Большая Российская энциклопедия. Т. 17. М., 2010. С. 729.
- 14 Из наиболее информативных можно назвать публикации: *Семичев Б.В., Зелинский А.Н.* Академик Федор Ипполитович Щербатской // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: «Наука», 1988; *Васильков Я.В.* Указ. соч.; *Шохин В.К.* Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998.
- 15 ТПЛПБ. Ч. I. С. V.
- 16 Там же. С. VI.
- 17 VL. Vol. I. P. XI.
- 18 Русский перевод содержит довольно много авторских пояснений в скобках: «Познанием йогина (мы называем восприятие внутренним его чувством) объекта, действительно существующего (в сосредоточенное размышление о котором он погружен). Оно начинается на той степени погружения в размышление, которая предшествует кульминационной». Английский перевод

содержит только одно поясняющее слово: «The (mystic) intuition of the Saint (the Yogi) is produced from the subculminational state of deep meditation on transcendental reality». Вместе с тем в английском переводе присутствует больше имплицитной информации, в частности, не эксплицируется отношение йогической интуиции к познанию, в то время как в русском переводе оно представлено совершенно определенно.

- <sup>19</sup> См.: *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М., 1994. С. 59–60, 162–163.  
<sup>20</sup> Комментарий Дхармоттары к сутре III. 5 в BL.  
<sup>21</sup> Сутра III. 6 и комментарий к ней в BL.  
<sup>22</sup> ТПЛПБ. Ч. I. С. 65.  
<sup>23</sup> «E. g., when it is being deduced that the sound represents (a compact series) of discrete momentary existences, only some particular sound can directly be pointed to, others are not actually perceived» – BL. Vol. II. P. 89.

## Литература

- Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М., 1994.  
*Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. С. 178–223.  
*Дармакирти.* Краткий учебник логики, с комментарием Дармоттары // *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х чч. СПб., 1903–1909. Ч. 1.  
*Канаева Н.А.* Формальные аспекты индийской логики (доклад) // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. / Сост. и отв. ред. С.В.Пахомов. СПб., 2009. С. 166–174.  
*Канаева Н.А.* Логика в Индии // Российская энциклопедия. Т. 17. М., 2010. С. 729–730.  
*Семичев Б.В., Зелинский А.Н.* Академик Федор Ипполитович Щербатской // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 15–41.  
*Шохин В.К.* Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998.  
*Ganeri G.* The Hindu syllogism: nineteenth century perception of Indian logical thought // PEW 46. N 1. P. 1–16  
*Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic: In 2 vol. Leningrad, 1930–1932; reprinted – N.Y.: Dover Publications, 1962: vn 2. Vols. 2.  
*Vidyabhusana S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc., 1978.

*Л.И. Титлин*

## **Понятие субъекта в буддизме пудгалавады**

Проблема существования и свойств субъекта является одной из важнейших для всей индийской философии. Наибольший вклад в разработку этой проблематики внесла полемика между буддистами и брахманистами. Катализатором этих дискуссий стало появление буддийского учения о «не-я» (анатмавада).

В контексте дискуссии о субъекте в буддизме выделяется школа пудгалавада (санскр. pudgalavāda, пали puggalavāda), которая, в отличие от большинства буддистов, придерживалась учения о существовании субъекта («пудгалы»).

Оговоримся сразу, что европейское слово «субъект» применительно к индийской философии мы используем исключительно как удобный термин языка метаописания, объединяющий индийские понятия пудгала (санскр. pudgala, пали puggala), атман (санскр. ātman, пали attā), существо (санскр. sattva, пали satta), живое существо (jīva) и европейские «я» (англ. Self), личность (анг. person), индивид, «квазиперсона», «псевдоперсона», «квазииндивид», «псевдоиндивид». Последние шесть понятий чаще всего применяются при описании учения пудгалавадинов.

Учение об анатмане, изложенное в Палийском каноне (далее – ПК), было не вполне ясным в силу своей недостаточной рационализации (обусловленной концептуальными, жанровыми и стилистическими особенностями литературы сутт как религиозно-философских текстов) и потому неизбежно требовало определенной философско-экзегетической интерпретации. Главной «внутрибуд-

дистской» проблемой в учении об анатмане было то, что Будда в ПК нигде напрямую не отрицал существования атмана, но также и нигде открыто не утверждал его. Более того, во многих суттах он напрямую отказывался отвечать на этот важнейший философский и религиозный вопрос, относя его к категории авьяката (санскр. *avyākṛta*, пали *avyākata* – букв. «неопределенных» вопросов, на которые невозможно дать и не нужно давать никакого ответа). Последователям Будды, пытавшимся рационализировать слова Учителя, предстояло так или иначе решить в философском виде проблему, сознательно исключенную им из дискурса. Кроме того, как таковое, учение об анатмане было чревато значительными трудностями и неизбежно вызывало острую полемику со стороны других философских школ.

Таким образом, концепция существования пудгалы, т. е. субъекта со специфическим онтологическим статусом, была призвана, с одной стороны, философски рационализировать учение Будды и объяснить темные места анатмавады для самих буддистов, а с другой – ответить на критику брахманистов и, главным образом, дать рациональное объяснение феноменов перерождения и кармического воздаяния при фактическом исключении субъекта этих феноменов из онтологической и гносеологической системы раннего буддизма.

Хотя пудгалавада рассматривалась и продолжает рассматриваться как «еретическое» направление, сами последователи этой школы считали себя верными идеям Будды и полагали, что их трактовка субъекта адекватно представляет слова Учителя, позволяя уберечь Учение от множества несуразностей, вытекающих, по их мнению, из простого отрицания атмана как реалии (как то пытались делать многие «ортодоксальные буддисты»).

Школа пудгалавады, не дожившая до нашего времени и не приобретшая статус распространенного течения в буддизме, весьма мало изучена современной наукой. Как в российской науке, так и в зарубежной она остается одним из «темных пятен» среди многообразия буддистских школ. Так, на русском языке исследований, посвященных целиком пудгалаваде, нет вообще, их тексты остаются непереуведенными, а среди западных исследований нам известна только одна монография – канадского ученого Л. Пристли «Буддизм пудгалавады: реальность неопределимого “я”»<sup>1</sup> (основ-

ные идеи которой кратко изложены в его статье в «Философской интернет-энциклопедии»<sup>2</sup>). Общая информация о школах раннего буддизма содержится в классическом исследовании А.Баро «Буддийские секты малой колесницы»<sup>3</sup>, там же можно найти и сведения обо всех школах пудгалавады, включая основные теоретические тезисы, которых придерживалась каждая из них. Книга Н.Датта «Буддийские секты в Индии»<sup>4</sup>, содержащая, кроме прочего, изложение идей пудгалавадинов на основании «Катхаваттху» и «Абхидхармакоша-бхашьи» Васубандху, и монография бхикшу Тяу «Литература персоналистов раннего буддизма»<sup>5</sup> в значительной степени пересекаются по содержанию с исследованием Баро. На русском языке мы имеем лишь достаточно краткие изложения основных идей пудгалавады в книге В.К.Шохина «Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.)»<sup>6</sup> и в энциклопедических статьях В.К.Шохина «Ватсипутрия» и «Самматия»<sup>7</sup> и В.Г.Лысенко «Пудгала»<sup>8</sup>. Данная статья является попыткой суммировать доступные сведения о философских воззрениях пудгалавады на субъект и, по возможности, углубить изучение этого вопроса в российской науке.

Как полагает А.Баро<sup>9</sup>, пудгалавада появилась в результате раскола среди стхавиравадинов (будущих тхеравадинов), который произошел ок. 280 г. до н. э. в правление царя Биндусары из династии Маурьев (*Bindusāra Maurya*). Исторически первой школой пудгалавады была ватсипутрия (санскр. *Vātsīputrīya* или *Vātsīputrika*, пали *Vajjīputtaka*), от которой в период приблизительно с III в. до н. э. и вплоть до III в. н. э. последовательно отделились еще четыре школы (перечислены в порядке возникновения): дхармоттария (*Dharmottarīya*), бхадараяния (*Bhadrayānīya*) – обе возникли приблизительно через три века после паринирваны Будды, самматия (*Sammattīya*) – возникла в период примерно со II в. до н. э. по I в. н. э. и шаннагарика (*Śaṅṅāgārika* – самая поздняя из пудгалавадинских школ, возникшая ок. III в. н. э. и известная также как *Śaṅṅagarika*, *Śaṅṅagiriya* или *Channagarika*). Таким образом, пудгалавада в общей сложности насчитывает пять школ раннего буддизма. Постепенное разделение среди пудгалавадинов было вызвано, главным образом, несогласием по теоретическим вопросам буддийского вероучения и философии (таким как, например, проблема природы архата), закрепленным в «Абхидхамма-питаке» (*Abhidhamma-*

piṭaka), – что приводило к острым спорам относительно ее состава и прибавлениями к ней каждой новой школой собственных комментариев и дополнений. Однако по вопросу о пудгале значительных расхождений между школами пудгалавады мы не находим.

Хотя у нас мало свидетельств о пудгалаваде в раннюю эпоху, в VII в. эта школа, ныне известная разве что узкому кругу специалистов по истории буддизма, приобретает огромную популярность. Уже к III–IV вв. самматия (Sāṃmatīyā, Sāṃmitīya или Samitīya), отождествляемая современниками с уже исчезнувшей на тот момент древней ватсипутрией и известная позднее в том числе как Vātsīputrīya-Sāṃmitīya или Arya-Sāṃmatīyā<sup>10</sup>, становится доминирующей школой в крупнейшем буддийском центре Сарнатхе, где даже превосходит своей популярностью «ортодоксальную» сарвастиваду. Начиная с VII в. она превращается в наиболее популярную и, по сути, единственную школу пудгалавады. В это время самматия представляет собой совокупность двух подшкол, разделенных, скорее всего, по большей части только по географическому признаку: курукула (Kurukula, Kaurukullaka) и авантака (Avantaka).

Знаменитый китайский монах и путешественник Сюань-цзан (Xuánzàng, 602–644/664 гг.) сообщает, что на момент его пребывания в Индии (ок. 630–645 гг.) община самматиев насчитывала более 60 тыс. монахов, будучи самой многочисленной из буддийских общин<sup>11</sup>. Школа пользовалась и симпатиями царской власти: хроники свидетельствуют, что даже сестра царя Харшавардханы (Harṣavardhana, 606–646 гг.) вступила в пудгалавадинскую сангху в качестве монахини.

Несмотря на свою популярность и «конкурентоспособность», в отличие от тхеравады и махаяны, пудгалавада все же не смогла приобрести значительного распространения за пределами Индостана (хотя интерес к школе в Китае был – об этом свидетельствует хотя бы то, что трактаты пудгалавадинов сохранились только в китайских переводах). Поэтому ок. XI в. связи с мусульманским завоеванием и вытеснением индийского буддизма в сопредельные регионы она полностью прекращает свое существование. Таким образом, в историческом выигрыше оказались другие школы, имеющие теперь статус «ортодоксальных» и расценивающие пудгалавадинские направления как «еретические» (именно так они чаще всего трактуются и в западной науке).

Хотя пудгалавада была весьма распространена в древности, в силу исторических причин нам доступно чрезвычайно мало текстовых источников относительно ее философских и религиозных взглядов. Ни особая версия Трипитаки пудгалавадинов, ни их трактаты не дошли до нашего времени на оригинальном языке – санскрите. Единственное, что мы имеем, – это четыре сочинения, сохранившиеся только в китайском переводе: «Виная-двавимшати-видья-шастра» (*Vinaya-dvāvīṃśati-vidyā-śāstra*, кит. Lu erh-shih-erh ming-liao lun), трактат с китайским названием «*Ssu-a-han-mu ch'ao chieh*», «Саммития-никая-шастра» (далее – СНШ) и «Тридхармака-шастра»<sup>12</sup>.

Кроме упомянутых трактатов, важнейшим источником наших сведений о пудгалаваде является критика, содержащаяся в сочинениях философов прочих буддийских школ. Среди них необходимо выделить «Катхаваттху» (*Kathāvatthu*, II в.), «Сатья-сиддхишастру» Харивармана (*Satyasiddhi-śāstra*, III в.), «Виджнянакаю» Девашармана (*Vijñānakāya*, II в.), «Махаяна-сутра-ланкару» Асанги (*Mahāyāna-sūtra-lankāra*, V в.), компендиум учений всех школ «Таттвасанграху» (*Tattva-saṃgraha*, VIII в.) Шантаракшиты, «Мадхьямака-хридая-вритти» (*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti*) Бхававивеки, «Бодхичарья-аватару» (*Bodhicaryāvatāra*, VIII в.) Шантидевы. К важнейшим источникам по формированию различных буддийских школ и их воззрениям относятся также сочинения Васумитры, Бхавьи и Винитадевы<sup>13</sup>. Учение пудгалавадинов подвергалось острой критике также со стороны таких выдающихся философов, как Нагарджуна, Васубандху, Чандракирти.

Так как собственно пудгалавадинских текстов практически не сохранилось, реконструкция их воззрений представляет большую сложность и зачастую оказывается внутренне противоречивой. В нашей реконструкции учения о субъекте в пудгалаваде мы опираемся в основном на традицию самматии, т. к. она, с одной стороны, получила из всех пяти школ наибольшее распространение, а с другой – именно ее сочинения в наибольшей степени сохранились до нашего времени.

Из всех источников относительно пудгалавадинов древнейшим и одним из важнейших является «Катхаваттху» (*Kathāvatthu*, ок. II в.), или «Предметы обсуждения», часть «Абхидхамма-питаки» ПК, в которой нашли свое отражение многочисленные дискуссии,

проходившие между различными буддийскими школами во время Третьего буддийского собора в Паталипутре (Pāṭaliputra) при императоре Ашоке (время правления с 268 по 232 до н. э.). Необходимо отметить, что текст составлен с позиций «ортодоксальных» буддистов, предположительно тхеравадинов<sup>14</sup>, поэтому может в значительной степени исказить оригинальное учение пудгалавады.

Рассмотрим небольшой отрывок дискуссии с пудгалавадинами по вопросу о пудгале из «Катхаваттху»<sup>15</sup>.

[I.1.1.1.] Тхеравадины: Воспринимается ли (upalabbhati) пудгала (puggala)<sup>16</sup> как абсолютно-реальный (saccikaṭṭha-paramatthenā)?

[I.1.1.2.] Воспринимается ли пудгала как абсолютно-реальный (saccikaṭṭha-paramatthenā), будучи при этом абсолютно-реальным (yo saccikaṭṭho paramattho)?

[I.1.1.3.] Пудгалавадины: Нет, так сказать нельзя (na vattabbe).

[I.1.1.4.] Тхеравадины: Примите опровержение. Если пудгала воспринимается как абсолютно реальный, из этого следует, что действительно должно быть [также] сказано (vattabbe), что пудгала является абсолютно реальным.

[I.1.1.5.] В таком случае то, что вы говорите «должно быть сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный, и не должно быть сказано, что, будучи абсолютно реальным, пудгала воспринимается как абсолютно реальный», является ошибкой.

[I.1.1.6.] И если, далее, не может быть сказано, что пудгала является абсолютно реальным, также не может быть и сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный.

[I.1.1.7.] В таком случае то, что вы говорите «должно быть сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный, и не должно быть сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный, будучи при этом действительно абсолютно реальным», – является ошибкой.

Суть дискуссии состоит в следующем. С точки зрения онтологии классического раннего буддизма (стхавиравада, сарвастивада и т. п.)<sup>17</sup> «абсолютно-реальными» можно назвать только 75 дхарм, или элементов психофизического потока существования. Пудгалавадины же утверждают (см. отрывок [I.1.1.1.]), что субъект, или пудгала, «воспринимается» (upalabbhati) как «абсолютно реальный» (saccikaṭṭha-paramatthenā), но при этом отказываются утверждать, что он в действительности является абсолютно реальным. Что под этим понимали пудгалавадины? Палийский глагол upalabbh («схватывать, приобретать, получать, обнаруживать, воспринимать, знать») несет в себе сложный смысл, в котором гносе-

ологические коннотации переплетаются с онтологическими. Как отмечает М.Капштейн, «upalabbhati» можно перевести не только как «обнаруживается, воспринимается», но и как «наличествует, присутствует». В этом отношении данный глагол сходен с английским «to be found», например, в предложении «No elephants are found in Russia» – «В России нет слонов» (букв. «В России слоны не обнаруживаются»)¹⁸. Сложно сказать, в каком из смыслов – онтологическом или гносеологическом – использован этот глагол в этом раннем тексте, находящемся на границе философии с пред-философией. Капштейн полагает, что в гносеологическом, указывая на то, что в ранних текстах доминирует все же этимологически первичное значение «схватывания, восприятия». В подтверждение он приводит отрывок из добуддийской «Чхандогья-упанишады», в котором аналогичный палийскому санскритский глагол upalabh встречается во фразе «не познав атман, не приблизившись к [его] познанию» («anupalabhyātmānam ananuvīdya...»). Здесь глагол явно лишен всякой онтологической нагрузки и имеет отчетливый гносеологический смысл. Тот же глагол в значении познания атмана встречается также и в более поздней «Катха-упанишаде». Трактовка Капштейна кажется нам достаточно правдоподобной, тем более, что она коррелирует с пониманием пудгалы как «постигаемого» или «воспринимаемого» на основании скандх (āśraya-prajñaptapudgala) в СНШ (см. ниже).

Все процитированное рассуждение из «Катхаватху» можно представить следующим образом. Пудгалавадины утверждают, что

Пудгала в некотором смысле существует (1).

Пудгала постигается как существующий абсолютно реально (2).

Однако на вопрос тхеравадинов, считают ли они пудгалу абсолютно-реальным (т. е. фактически является ли пудгала одной из дхарм), пудгалавадины отвечают отрицательно (3). Действительно, введение пудгалы, которого не признавал (но и не отрицал) Будда в качестве 76-й дхармы, было бы грубейшим попранием традиции, которое было бы расценено даже не как «ересь», ложное воззрение, но как отрицание анатмавады, основы основ буддийского учения вообще, ведущее к автоматическому исключению их из группы буддистов. На это они пойти не могли. Однако с точки зрения тхеравадинов такая позиция является внутренне противоречивой. Они утверждают, что

если пудгала постигается как существующий абсолютно реально (1),

то пудгала является абсолютно-реальным (2).

Из этого с необходимостью следует, что пудгала является дхармой (3).

Очевидно, что тхеравадины и пудгалавадины просто мыслят в разных онтологических категориях. Пудгалавадины, очевидно, считают, что существует категория сущего (а именно, пудгала), которое, с одной стороны, воспринимается как абсолютно-реальное (и является «для нас», нашего восприятия, абсолютно реальным), но при этом не является дхармой. Но поскольку они понимают, что открытое отнесение пудгалы в домен абсолютно-реального приведет к рассмотрению его в качестве дхармы, они вынуждены отрицать, что он является абсолютно-реальным. То есть, если в случае с классическим тхеравадинским буддизмом мы имеем дело с двухчастной онтологией (истинно-реальное – дхармы и конвенционально-реальное – все остальные объекты), то пудгалавада предлагает трехчастную онтологию: абсолютно-реальное, конвенционально-реальное и пудгала, постигаемый как абсолютно-реальное, но не являющийся при этом дхармой. Возможно, что глагол *upalabbh* (воспринимать, постигать) употреблен здесь отнюдь не случайно. Суть учения пудгалавады могла заключаться в том, что пудгала именно постигается всегда как некая реальная сущность, когда мы воспринимаем скандхи, однако все же не имеет отдельного от них существования, а потому не является дхармой. По-видимому, здесь мы имеем дело с трактовкой пудгалы как т. н. «невыразимого» (*avaktavya*), сущности, не являющейся ни абсолютно-реальной, ни конвенционально-реальной и потому выделяющейся, фактически, в качестве отдельного онтологического уровня.

Наиболее важный собственно пудгалавадинский трактат – «Саммития-никая-шастра»<sup>19</sup> (санскритское название *Sāṃmitīya-nikāya-śāstra* реконструируемое<sup>20</sup>, китайское – *San-mi-ti pu lun*, ок. 350 г.). Это единственный текст школы самматиев, дошедший до нашего времени. Как и остальные пудгалавадинские трактаты, он сохранился только в китайском переводе.

СНШ, в соответствии со своим названием, излагает основную доктрину школы самматиев, главным образом сосредотачиваясь на ее ключевых элементах – концепции пудгалы и промежуточного уровня существования (*antarābhava*).

В трактате предлагается принципиально новый подход к проблеме субъекта (пудгалы), не встречающийся в текстах других буддийских школ.

Саммати утверждают, что пудгала может постигаться (*praññapta-pudgala*) в отношении трех различных оснований.

1. Пудгала, который постигается в отношении своего местоположения (*āśraya-praññapta-pudgala*)<sup>21</sup>. Под этим понимается, что пудгала воспринимается как некий субъект на основании конкретной совокупности скандх, которая наличествует в этом рождении. В трактате отмечается, что пудгала не тождествен скандхам, поэтому его нельзя рассматривать просто как номинальное обозначение (*praññapti*), но и не отличен от них. Диалектическая позиция объясняется благодаря двум метафорам. Первая приводит сравнение с топливом и огнем, а вторая – с молоком и простоквашей<sup>22</sup>. Огонь и простокваша являются как бы «производными продуктами», при этом, по мысли самматиев, в них нельзя обнаружить ничего, чего не было бы прежде в их материальных причинах. Также и пудгала, с одной стороны, не сводится к скандхам, а с другой – не представляет собой отличную от них сущность.

2. Пудгала, который постигается в отношении трансмиграции (*saṅkrama-praññapta-pudgala*). Субъект – это тот, кто был кем-то в прошлой жизни и будет кем-то другим в будущей. Пудгала здесь понимается в перспективе перерождения. Именно в этом смысле, по мнению пудгалавадинов, Будда говорил, что в прошлой жизни он был тем-то и тем-то.

3. Пудгала, который постигается в отношении прекращения (*nirodha-praññapta-pudgala*). Под этим понимается субъект, который до полного прекращения (*nirodha*), т. е. до нирваны, имел такие-то и такие-то скандхи. Здесь пудгала рассматривается уже в отношении актуального несуществования прежде существовавших скандх. С точки зрения пудгалавадинов, даже в состоянии паринирваны, когда скандхи исчезают и невозможно указать на некий конкретный денотат слова «я», все равно невозможно утверждать, что пудгала не существует.

Кроме того, СНШ перечисляет семь концепций пудгалы, предлагаемых, возможно, различными буддийскими школами, которые последовательно и аргументированно отвергаются.

1. В реальности пудгала не существует. Существуют только скандхи и объекты чувств (это позиция «ортодоксальных» буддистов, например, Васубандху). В подтверждение приводятся цитаты из ПК, в которых Будда отвергал существование «я» или чего-либо «моего».

Возражение самматиев: Пудгала постигается как существующий на основании скандх, поэтому отрицать его – значит противоречить фактам опыта. Будда же отрицал не реальный субъект, а лишь конвенциональную реальность, обозначаемую им словами «я» и «мое».

2. Нельзя сказать, ни что пудгала существует, ни что пудгала не существует, т. к. если он существует, то он вечен и неизменен<sup>23</sup>, если же он не существует, то он тождественен преходящим скандхам. Однако Будда отвергал обе возможности, называя первую из них крайностью этернализма, а вторую крайностью нигилизма.

Возражение самматиев. Именно рассуждение в терминах вечного или преходящего субъекта и является крайностью с точки зрения Будды. Хотя нельзя сказать, вечен ли пудгала или преходящ, все же можно сказать, что он существует. То, что Будда отказывался отвечать на вопрос о существовании субъекта, доказывает неопределенность его онтологического статуса, но то, что вопрос неверно сформулирован.

3. Пудгала существует как отдельная реальность. Этот тезис подтверждается многочисленными цитатами из ПК, которые якобы свидетельствуют о том, что субъект существует. Так, например, неоднократно говорится, что субъект связывается пятью скандхами, что и приводит к его перерождению. Кроме того, практика буддийской медитации предполагает, что кто-то ее совершает.

Возражение самматиев: Будда говорил об индивиду лишь в конвенциональном смысле, но не как об отдельной от скандх реальности. Есть закабаление, но нет никого, кто закабляется. Практика буддийской медитации совершается, с точки зрения буддизма, не какой-то личностью, но «восприятием» (виджняной), которое и есть истинная сущность скандх<sup>24</sup>. Однако это и не означает, что субъекта не существует, так как если бы его не было, невозможно было бы моральное воздаяние.

4. Пудгала тождественен скандхам.

Возражение самматиев. Если бы это было так, то, например, при разделении тела на несколько частей появлялось бы несколько отдельных субъектов (1). Жизненная сила и физическое тело были бы тогда также сопряженными и во времени: всякий раз при наличии тела жизненная сила также должна была бы присутствовать (2). Однако в случае смерти это не так: тело по-прежнему существует, однако жизненная сила отсутствует. Значит, пудгала не тождественен скандхам.

5. Пудгала отличен от скандх<sup>25</sup>. Этот взгляд обосновывается знаменитой «Бхара-хара-суттой», где Будда выделяет отдельно «ношу» (скандхи) и ее носителя (пудгалу). Также приводятся цитаты из некоторых частей ПК, где говорится, что пудгала вкушает плоды предыдущих деяний.

Возражение самматиев. Пудгала как отдельная реальия не требуется для обоснования безличного кармического механизма. Если бы пудгала был отличен от тела, он мог бы свободно перемещаться из одного тела в другое или рождаться в любых телах и мирах. Тогда моральная ответственность не могла бы быть реализована, сансара и освобождение перестали бы существовать и сам буддийский путь оказался бы бессмысленным.

6. Пудгала вечен, т. к. не имеет происхождения. Будда говорил, что невозможно найти начало цикла перерождений. Однако если что-то не имеет происхождения, оно не имеет и конца, следовательно, пудгала вечен. Предыдущие скандхи уничтожаются и появляются новые, однако пудгала не уничтожается и переходит из рождения в рождение<sup>26</sup>. Также Будда утверждал, что тот, кто достигает нирваны, называется брахманом и вкушает блаженство освобождения. Нирвана же является вечной дхармой, следовательно, пудгала, достигающий ее, пройдя сквозь циклы рождений и смертей, также вечен.

Возражение самматиев. В таком случае и сансара должна быть вечна, т. к. ее происхождение не установлено. Однако тогда освобождение также было бы невозможным. Если бы значение слов Будды было таким, то говорить о достижении нирваны вообще было бы бессмысленно, т. к. вечный субъект был бы неизменным, а «достижение» какого-либо состояния предполагает изменение.

7. Пудгала невечен, т. к. Будда во многих суттах говорит, что «личности» (пудгалы) рождаются и умирают, а все, что имеет начало, не может быть вечным.

Возражение самматиев. Если бы пудгала был невечным, моральное воздаяние было бы невозможно. Тогда ранее совершенные дела уничтожались бы, не принеся плода, и следствия возникали бы без причин. Это привело бы к нефункционированию причинно-следственного механизма и к подрыву сотериологической системы буддизма.

Таким образом, пудгала у самматиев оказывается за границами всяких определений. Относительно него отрицается существование и несуществование, несуществование и существование одновременно, тождественность и нетождественность скандхам, вечность и невечность. Строго говоря, о таком субъекте вообще нельзя сказать что-либо определенное. Здесь мы имеем дело со своего рода «апофатическим» методом философии, впрочем, широко распространенным в истории индийской мысли начиная уже с Ригvedы, а в шраманскую эпоху получившим развитие в форме отрицательной чатушкотики (тетралеммы). Такая трактовка субъекта закономерно подводит к пониманию пудгалы как «невыразимого» (*avaktavya*), находящегося за границами всех возможных определений (что мы видели уже в «Катхаваттху»).

Трактат с реконструируемым названием «Тридхармака-шастра» (*Tridharmaka-śāstra*, кит. *San fa tu lun*, IV в.), т. е. «Трактат о трех дхармах», сохранившийся в двух китайских переводах, представляет собой изложение наиболее существенных идей пудгалавадинской Трипитаки, специфически структурированное в соответствии с трехчастным делением: произведение состоит из трех книг, каждая из которых делится на три части, а они, в свою очередь, еще на три раздела каждая. Второй раздел первой главы первой книги наиболее интересен для нас тем, что содержит важное свидетельство об онтологических воззрениях самматиев. Здесь уже, в отличие от «Катхаваттху» и СНШ, эксплицитно перечисляются пять типов феноменов (дхарм), а именно: три типа обусловленных (*saṅskṛta*) дхарм – дхармы прошедшего, настоящего и будущего времени, необусловленное (*asaṅskṛta*)\*, «полностью от-

\* К необусловленным дхармам разные школы относили разные феномены. Наиболее древние школы (в частности, тхеравада, ватсипутрия и самматия) – только нирвану. Самый распространенный позднейший (начиная с сарвастивады) перечень необусловленных дхарм: два вида «прекращения» – «пре-

деленное» от обычных дхарм, т. е. нирвана, и, наконец, 5-й тип, не известный никаким другим школам, кроме пудгалавады, – «невыразимые» феномены (avaktavya), т. е. пудгала, не тождественный скандхам и не отличный от них.

Другой текст, весьма интересный в плане дискуссии о субъекте между пудгалавадинами и «ортодоксами», – «Пудгала-винишчая» («Исследование вопроса о субъекте», далее – ПВ)<sup>27</sup> Васубандху (ок. IV вв.)<sup>28</sup>.

Приведем репрезентативный отрывок из первой части ПВ<sup>29</sup>.

[924. 6] Васубандху: Тем не менее ватсипутрии<sup>30</sup> считают, что пудгала (pudgala) реально существует (sat).

[925. 1] Во-первых, необходимо выяснить следующее: рассматривают ли они [пудгалу как] реальное (dravyata) или номинальное (prañāptita)?

[925. 2] А что такое «реальность» и что такое «номинальность»?

[925. 3] Если [рассматривают его] как рупу (gūpa) (т. е. как дхарму. – Л.Т.) и тому подобные отдельные реалии (bhāva), [то как] реальное.

[925. 4] Если как молоко и т. п. соединения (samudāya), [то как] номинальное.

[925. 5] Что же [получается] в таком случае? Если, допустим, [они рассматривают его как] как реальное, то по причине того, что самосущее бытие (svabhāva) является отдельным, должно быть сказано (vaktavya)<sup>31</sup>, что он иное, чем скандхи, так же как [скандхи отличаются] друг от друга.

[925. 6] И его причина должна быть названа.

[925. 7] Или же он является необусловленным (asaṃskṛta).

[925. 8] В таком случае это ошибка взгляда тиртхиков (тех, кто учит о существовании атмана, т. е. брахманистов. – Л.Т.) и она не достигает цели (niṣprayojanatva).

[925. 9] [Может быть он] относится к номинальным сущностям? В таком случае, мы заявляем то же самое.

[925. 10] Пудгалавадины: Нет, он не относится ни к реальным, ни к номинальным сущностям.

[925. 11] Васубандху: Как же так?

Пудгалавадины: Пудгала постигается (prañāpate) на основе наличных скандх (skandhānupādāya), относящихся к нему (ādhyātmiķa).

[925. 12] Васубандху: В таком случае мы не понимаем это неясное высказывание, не имеющее очевидного смысла.

---

кращение, вызываемое знанием» (pratisaṃkhyā-nirodha) и «прекращение, не вызываемое знанием» (apratisaṃkhyā-nirodha), а также пустое пространство (ākāśa). См.: *Bureau A. The list of the asaṃskṛta-dharma according to Asaṅga // Śārmā R.K., Ed. Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1993. P. 1–2.*

[925. 13] Что [означает] «на основе» (upādāya)? Если смысл таков: «применяется к скандхам» (skandhānālambya), то понятие «пудгала» (pudgalaprajñapti) применяется (grāṇnoti) именно к ним.

[926. 1] Так же, как и понятие «молоко» основывается на рупе и т. п.

[926. 2] [Может быть] смысл выражения «на основе» таков: «[пудгала] обуславливается скандхами» (skandhān pratītya)? Основывается [ли в таком случае] понятие «пудгала» на скандхах благодаря каузальной зависимости (skandhānām pudgalaprajñaptikāraṇatvāt)?

[926. 3] Пудгалавадины: Нет, это ошибочное [рассуждение]. Он постигается не таким образом (т. е. не на основании каузальной зависимости. – Л.Т.).

[926. 4] Васубандху: Как же в таком случае?

Пудгалавадины: Как огонь [постигается] на основании топлива.

[926. 5] Васубандху: Как огонь постигается на основании топлива?

Пудгалавадины: Без топлива огонь ведь не постигается, и будучи иным по отношению к топливу огонь не может постигаться, и не будучи иным также.

[926. 6] Если бы он был иным, топливо не было бы горячим.

[926. 7] А если бы [огонь] был не иным, [чем топливо], то сжигающее превратилось бы в сжигаемое.

[926. 8] Так и без скандх не постигается пудгала.

[926. 9] И не может пудгала постигаться, будучи отличным от скандх, так как это заблуждение этернализма (śāśvataprasaṅgāt).

[926. 10] И также не [может постигаться] как не иной, [чем скандхи], так как это заблуждение аннигиляционизма (ucchedaprasaṅgād)<sup>32</sup>.

[926. 11] Васубандху: Скажите же, наконец, что же [понимается] в этом примере под «топливом» и что под «огнем»?

[926. 12] Тогда мы поймем, как огонь постигается на основе топлива.

[926. 13] Пудгалавадины: Что следует сказать в этом случае?

[926. 14] Топливо – это сжигаемое, огонь – сжигающий. Так он постигается.

[926. 15] Васубандху: Тогда нужно объяснить следующее: что понимается под «сжигаемым», а что под «сжигающим»?

[926. 16] В обыденной речи ведь в таком контексте поленья без пламени и т. п. называются топливом, или сжигаемым, а то, что горит – огнем, или сжигающим.

[926. 17] И от того, что светится и является очень горячим (т. е. от огня) загорается и горит [топливо] благодаря изменению в последовательности [скандх] (santativikārāpādānāt).

[926. 18] Оба они (т. е. и топливо, и огонь) состоят из восьми реалий (aṣṭadṛavyaka), и огонь возникает в причинной зависимости от топлива (cēndhanam pratītyāgnir utpadyate).

[926. 18] Как и простокваша возникает в причинной зависимости (pratītya) от молока, а медовая брага – в причинной зависимости от меда.

[926. 19] Таким же образом говорится, что возникает [огонь] на основании топлива.

[926. 19] И он является иным, [чем топливо] по причине отделенности во времени (bhinnakālatvāt).

[927. 1] И если пудгала возникает таким образом, в причинной зависимости от скандх, получается, что он отличен от них и невечен.

[927. 2] Или же, когда загораются поленья и т. п. этот жар [рассматривается] как огонь, а одновременно существующие три элемента (bhūta) рассматриваются как топливо.

[927. 3] Ведь установлена инаковость (anyatva) [топлива и огня], по причине разделения их свойств (lakṣaṇa)<sup>33</sup>.

[927. 4] Но должен быть прояснен смысл [выражения] «на основе»: как на основе этого топлива постигается огонь?

[927. 5-6] Ведь топливо не является ни причиной огня, ни понятия «огонь», а огонь является причиной [своего] понятия.

[927. 7] Является ли смыслом [выражения] «на основе» [каузальная] основа (āśraya), или одновременность возникновения<sup>34</sup>,

[927. 8] т. е. если скандхи являются [каузальной] основой пудгалы или если они всегда возникают одновременно с ним, [все равно] постигается очевидная отдельность [пудгалы] от скандх.

[927. 9] И при отсутствии [скандх] воспринимается отсутствие пудгалы.

[927. 10] Как и при отсутствии топлива отсутствие огня.

[927. 11] Далее, может быть приведено такое возражение: если бы огонь был иным, чем топливо, топливо не было бы горячим.

[927. 12] Что [в таком случае] называется «горячее»? Если «то, что является горячим», то топливо не является горячим по причине своеобытия природ (svabhāvatvāt) огня и топлива как [отдельных] элементов.

[927. 12] Если же топливо «обладает горячим», будучи иным, чем огонь, то тогда можно признать, что оно является горячим благодаря соединению с горячим [огнем].

[927. 13] [Следовательно], различие [двух сущностей] не является ошибкой.

[927. 14] Тогда опять можно возразить, что все это – зажженные поленья и т. п. – рассматривается одновременно и [как] топливо, и [как] огонь.

[927. 15] Тогда смысл [понятия] «основа» должен быть [снова] объяснен.

[927. 16] Скандхи же и [будут этими] пудгалами, [их] неотличимость постигается неизбежно.

[927. 17] Поэтому не получается такое: как огонь постигается «на основе» топлива, так и пудгала на основе скандх.

[927. 18] И если он даже не может быть выражен как иной, чем скандхи, [тем более] не может быть выражено, что существует пять видов постигаемых [феноменов]: прошлые, будущие, настоящие, беспричинные (*asamskṛta*) и невыразимые (*avaktavya*).

[927. 18] Ведь если он невыразим (*na vaktavya*), нельзя выразить, что он является пятым или не пятым [в этом перечне феноменов].

## Историко-философская реконструкция

### I. Является ли пудгала реалией или концептом?

**Тезис пудгалавадинов № 1.** Пудгалавадины полагают, что пудгала существует.

**Контраргумент Васубандху № 1.** Пудгала существует как реально сущее (1) или как концепт (2)? – спрашивает Васубандху. Если как реально сущее (1), то так же, как остальные дхармы, например рупа. То есть пудгала отличен от скандх. Тогда либо должна быть указана его причина (1.1), либо же он беспричинен (1.2) – тогда это небуддийский взгляд, т. к., согласно буддизму, все дхармы, кроме т. н. необусловленных (*asaṅskṛta*), имеют причину.

**Тезис пудгалавадинов № 2.** Пудгалавадины считают, что пудгала – ни реально сущее, ни концепт, а постигается (*grāhīyate*) на основе скандх.

**Контраргумент Васубандху № 2.** У Васубандху возникает закономерный вопрос, что значит «на основе» скандх (*skandhānupādāya*)? Возможны два варианта. Либо такой концепт «применяется» к скандхам (1), что означает, что онтологически они тождественны, тогда Васубандху согласен. Либо пудгала каузально зависит от скандх («обуславливается» ими) (2), что, по мнению Васубандху, является ошибкой.

### II. Метафора топлива и огня

#### Тезис пудгалавадинов № 1.

Пудгалавадины полагают, что пудгала не постигается никаким из двух способов (т. е. ни каузально, ни «применяется» к скандхам как обозначение), а постигается как огонь «на основании» топлива. Они считают, что огонь не отличен от топлива и не тождественен ему, а постигается на его основании.

То же самое применимо и к пудгале. Хотя он и не постигается в отсутствие скандх, однако же нельзя сказать, что он им тождественен (это будет нигилизмом) или что он от них отличен (это будет этернализмом).

### **Контраргумент Васубандху № 1.**

Что понимается под «топливом» и «огнем»? – спрашивает Васубандху. Существуют два варианта. Либо они возникают каузально и последовательно (как молоко и простокваша) (1), либо одновременно (2).

В первом случае (1) огонь отличается от топлива, это две разных сущности, одна из которых каузально возникает из другой (как, например, из молока возникает простокваша). Если перенести это сравнение на пудгалу, получится, что он отличен от скандх, возникает на их основе («обуславливается ими»), значит, будучи обусловленным (относясь к обусловленным – санскрита дхармам), – невечен, что является заблуждением аннигиляционизма.

Во втором случае (2), если они возникают одновременно, то выходит также, что они отличны, т. к., согласно представлениям буддизма, огонь состоит из элемента огня, а топливо из элементов земли, воды и воздуха.

Однако, отмечает Васубандху, смысл выражения «постигается на основании топлива» остается неясен, т. к. топливо не является ни причиной огня (1), ни причиной его концептуального постижения (2), ибо огонь сам является причиной своего постижения как концепта.

Однако, даже если бы это было так, в обоих случаях скандхи и пудгала оказываются отличными друг от друга.

Таким образом, Васубандху утверждает, что пудгала должен быть либо отличен от скандх, что является заблуждением этернализма, либо тождественен им. Он не может быть одновременно и тождественен им и отличен от них, как пытаются утверждать пудгалавадины. Васубандху полагает, что он тождественен скандхам, т. к., если они отличны друг от друга, то либо одно является причиной другого, что неверно, либо пудгала беспричинен, что также неверно, либо они возникают одновременно, и тогда снова оказываются отличными. Пудгала не может восприниматься «на основе скандх», т. к. в случае их различия это предполагает причинно-

следственные отношения между ними, в случае же их тождественности мы имеем дело с позицией Васубандху (существуют только скандхи, пудгала – лишь концепт).

**Контраргумент Васубандху № 2.** Кроме того, если пудгала не может быть выражен (*avaktavya*) как иной, чем скандхи, должен существовать пятый класс дхарм, однако это оказывается логически невозможным. Кроме дхарм прошлого, настоящего, будущего и необусловленных – должен быть класс «невыразимых» дхарм. Однако пудгалавадины утверждают, что пудгала ни отличен от скандх, ни тождественен им. А скандхи состоят из обусловленных дхарм прошлого, настоящего и будущего. Значит, пудгала не относится ни к первым трем классам, ни отличается от них, так как не составляет отдельного класса.

Текст ПВ оказывается для нас одним из наиболее интересных источников по пудгалаваде именно в силу своей полемичности. Раздел, посвященный дискуссии с пудгалавадинами, является, пожалуй, одним из самых философски нагруженных в ПВ. Именно в споре с пудгалавадой Васубандху может использовать свои самые сильные аргументы, т. к. только с пудгалавадинами как буддистами он имеет общую теоретическую и методологическую базу. Полемика Васубандху с пудгалавадой весьма интересна и в логическом отношении, т. к. именно в этом разделе автор чаще всего прибегает к аргументам, основанным на строгой логике. Именно Васубандху наиболее развернуто критикует пудгалавадинскую концепцию «невыразимых» феноменов.

Пудгалавадинов, как кажется, легко упрекнуть в нарушении базовых логических законов. Так, понятие о пудгале, «невыразимом» в отношении скандх, нарушает закон исключенного третьего («*tertium non datur*»): пудгала может быть либо отличен от скандх, либо тождествен им. Пудгалавадины же пытаются отрицать и то, и другое. Именно на это и направлена критика Васубандху. Однако он не выражает это напрямую таким образом, а идет более сложным путем, пытается показать, что пудгала необходимо должен быть тождественен скандхам, и постоянно демонстрируя, что никакой третий вариант действительно не возможен. Всего, полагает Васубандху, возможны два варианта: либо пудгала и скандхи отличны, и тогда он возникает от них на основе каузальной зависимости (чего ни Васубандху, ни пудгалавадины признать не могут,

т. к. это бы означало признание его в качестве отдельной реалии – дхармы), либо они тождественны, и тогда пудгала – не более чем номинальное обозначение для скандх (концепт). Дело в том, что Васубандху допускает всего два вида сущностей: реалии (дхармы, такие как пять скандх) и концептуальные сущности (праджняпти, такие как молоко или земля) и два вида отношений в мире: каузальные (которые возможны только между дхармами) и отношения обозначения (возможны только между концептами и обозначаемыми дхармами). И Васубандху настойчиво пытается «вписать» пудгалу в эту онтологическую и гносеологическую схему.

Признание субъекта пудгалавадинами с необходимостью влечет за собой введение либо новой, 76-й дхармы, либо нового класса «невыразимых» реалий. Первое они, как буддисты, допустить не могут, вторая возможность оказывается также весьма экзотическим нововведением. Действительно, пудгалавадинов оказывается легче всего уличить в противоречии буддистскому учению, с чем они с трудом могут поспорить. Васубандху делает это, но рассуждает на основании своей, «ортодоксальной», буддистской логики. Однако все дело в том, что пудгалавадины как раз и стремятся, по-видимому, построить свою особенную логику, которая в рамках обыденной бинарной оказывается неопровержима. В лице Васубандху и пудгалавадинов мы видим две противоположные онтологические парадигмы, которые в корне противоречат друг другу.

Пудгалавадины, по сути, вводят новый класс сущностей, не встречающийся в других буддистских учениях, – пудгалу, который не является ни дхармой, ни концептом, не тождествен и не отличен от скандх и т. п. Таким образом, учение пудгалавадинов о субъекте можно по праву считать одним из самых интересных и неоднозначных в философских школах буддизма. Мы должны констатировать, что пудгалавада со своим уникальным учением о пудгале на определенном историческом этапе представляла серьезную альтернативу господствующей мировоззренческой парадигме буддизма.

Хотя в целом мы вынуждены отметить текстологическую и философскую неоднородность корпуса пудгалавадинских текстов (возможно, вызванную наличием внутри пудгалавады разных конкурирующих направлений), их основные тезисы относительно пудгалы можно попробовать суммировать следующим образом.

1. Пудгала является субъектом познания и деятельности, пере-рождения и морального воздаяния (кармы). Именно в пудгале, а не в психике (*citta* и пр.) содержатся кармические следствия (*anuśaya*), хотя при этом он одновременно связан и не связан ими (здесь снова проявляется его «неопределимая» природа).

2. Простое отрицание пудгалы идет вразрез с учением буддизма. Если пудгалы или атмана нет, то никто не закабалется в сансаре и никто не освобождается от нее. В этом случае закон морального воздаяния оказывается невозможным, поскольку отсутствует причина сансары, которой является пудгала. Следовательно, 2-я благородная истина буддизма оказывается ложной. Если причина сансары не существует, то невозможно и ее уничтожение (невозможна 3-я благородная истина). Итак, при отрицании пудгалы сам буддийский путь (4-я благородная истина) оказывается невозможным и бессмысленным. В этом случае появление Будды было бы также бессмысленным. Таким образом, отрицание пудгалы приводит к отрицанию самой истины буддистского учения, и только признание пудгалы или атмана делает учение Будды возможным. В этом проявляется сотериологическая, а не просто спекулятивная направленность пудгалавадинского учения.

3. Пудгала постигается (*upalabhate*) как очевидный с точки зрения высшей истины (*sākṣītkṛtaparamārthena*). Пудгала ни тождественен (*sama*) скандхам (*skandha*), ни отличен (*viśama*) от них. При этом он существует не в скандхах, но и не вне их. Поэтому он называется специальным термином авактавья (*avaktavya*), т. е. «невыразимое» или «неопределимое». Таким образом, пудгала в силу своей «неопределимости» в онтологической классификации феноменов по признаку обусловленности / необусловленности образует новый, 5-й онтологический уровень (после дхарм прошедшего, настоящего и будущего времени и необусловленных дхарм), а в классификации по признаку реальности / конвенциональности третий, промежуточный уровень.

В случае с понятием авактавья мы имеем дело с тем, что в теории систем обозначается «эмерджентностью» (от англ. *emergence* – появление, неожиданное возникновение) или «системным эффектом». Как отмечает «Википедия», «эмерджентность – ...наличие у какой-либо системы особых свойств, не присущих её подсистемам и блокам, а также сумме элементов, не связанных особыми системообра-

зующими связями; несводимость свойств системы к сумме свойств её компонентов...»<sup>35</sup>. Переводя дискуссию «ортодоксов» и «еретиков» на язык современной философии, можно сказать, пудгалавадины утверждают, что субъект является эмерджентным свойством системы групп психо-физических феноменов, в то время как их оппоненты – что в реальности существует лишь конгломерация групп феноменов, а субъект – лишь простое номинальное обозначение этой совокупности, иначе говоря – концепт. Здесь мы также можем увидеть следы древнеиндийского спора об универсалиях. Если пудгалавада придерживается реализма (пудгала, подобно платоновским идеям, реально существует, но в мире не обнаруживается), то классический буддизм – номинализма (субъект – это не более чем имя).

Таким образом, можно констатировать, что дискуссия «ортодоксов» с пудгалавадинами проходит, главным образом, в сфере логики и онтологии (где они оказываются, как нам представляется, неуязвимы), в то время как реальная критика может быть успешна только в отношении их ортодоксальности – неортодоксальности по отношению к классическому буддизму. Получается, что пудгалавада может быть опровергнута только внутри и в рамках буддистского учения, от «классического» варианта которого она и пытается дистанцироваться.

### Сокращения

ПК – Палийский канон

ПВ – «Пудгала-винишчая»

СНШ – «Саммития-никая-шастра»

### Примечания

- <sup>1</sup> *Priestley L.* Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self. Toronto, 1999.
- <sup>2</sup> *Priestley L.* Pudgalavāda Buddhist Philosophy // The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.iep.utm.edu/pudgalav/#H7>

- <sup>3</sup> *Bareau A.* Les sectes bouddhiques du petit véhicule. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1973. Англ. перевод: *Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. Translated from the French by Gelongma Migme Chodron, 2005. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gampoabbey.org/translations2/animigme/Bareau-Sectes-Bouddhiques%20.pdf>
- <sup>4</sup> *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Delhi, 1998.
- <sup>5</sup> *Thich Thien Chau, Bhikshu.* The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi, 1999.
- <sup>6</sup> *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М., 2004.
- <sup>7</sup> *Шохин В.К.* Ватсипутрия // Индийская философия: Энциклопедия. / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009. С. 235–237; *он же.* Самматия // Там же. С. 695–697.
- <sup>8</sup> *Лысенко В.Г.* Пудгала // Индийская философия: Энциклопедия. С. 660–661.
- <sup>9</sup> *Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. P. 110. Здесь и далее мы следуем реконструкции исторических событий и датировкам, произведенным Баро и Даттом: *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Delhi, 1998.
- <sup>10</sup> Например, в комментарии Яшомитры на «Пудгала-визишчаю» Васубандху.
- <sup>11</sup> *Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. P. 117. Однако, как полагает Р.Гетхин (*Gethin R.* The Foundations of Buddhism. Oxford – N.Y.: Oxford University Press, 1998), даже если Сюаньцзан оказался прав в своих подсчетах, скорее всего, монахи, формально состоявшие в пудгалавадинских монастырях, не были «пудгалавадинами» фактически. Наиболее вероятно, считает он, что большинство из них придерживалось лишь монашеского кодекса школы (vinaya), однако на деле вряд ли исповедовало ее теоретические воззрения (в частности, учение о пудгале). Об этом может косвенно свидетельствовать весьма малая сохранность их сочинений, практически не дошедших до нашего времени.
- <sup>12</sup> Изложение всех четырех трактатов, а также их подробное описание можно найти в книге: *Thich Thien Chau, Bhikshu.* The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi, 1999.
- <sup>13</sup> См.: *Bareau A.* Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva. I partie // Journal Asiatique, 242. Paris, 1954. P. 229–266; II partie // Journal Asiatique, 244. Paris, 1956. P. 167–200.
- <sup>14</sup> Под вопрошающей стороной, представляющей «ортодоксальную» позицию (в тексте они обозначаются просто словом «наши»), традиционно понимают тхеравадинов (стхавиравадинов), т. к. именно традиция тхеравады, в настоящее время являющаяся одной из доминантных, считается составившей современную версию ПК. Со временем тхеравада стала претендовать на статус самой древней и «истинной» школы буддизма. Ни одна из школ пудгалавады также напрямую не упоминается в тексте, однако очевидно, что спор происходит именно с этим философским направлением.
- <sup>15</sup> Перевод выполнен нами по изданию: *Kathavatthu / Ed. A.C.Taylor.* 2 vols. London: Pali Text Society, 1894. Мы используем нумерацию издателя и добавляем номер предложения в абзаце.

- <sup>16</sup> Комментарий на Катхаваттху – «Катхаваттху-паккарана-аттха-катха» (Kathāvattu-pakkaraṇaṭṭhakathā, переведенный в издании: *Law B.C. The Debates Commentary. (English translation of the Kathāvattu-pakkaraṇa-attakathā.)* London, 1940), указывает синонимы: атман (attā), существо (satta), жизненный принцип (jīva).
- <sup>17</sup> Подробнее об онтологии буддизма и уровнях реальности см.: *Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004*, а также: *Jayatileke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.*
- <sup>18</sup> См.: *Kapstein M. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001. P. 79–81.*
- <sup>19</sup> При изложении основных идей СНШ мы руководствуемся, прежде всего, пересказом Р.Басвелла: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. / Ed. by K.N.Potter. Delhi, 1999. P. 353–365.* На английский язык трактат был переведен К.Венкатарамананом. См.: *Venkataramanan K. «Sāmmiṭṭīyanikāya Sāstra». (English translation of the Sāmmiṭṭīyanikāyashāstra.) // Visva-Bharati Annals. 1953. № 5. P. 155–243.*
- <sup>20</sup> Возможно, изначальное название трактата было «Āsraya-prajñāpī-*nirdeśa*», т. е. «Описание понятия, постигаемого на основе», которое отсылало к понятию пудгалы, постигаемого на основе скандх.
- <sup>21</sup> Ашрая (āśraya) – букв. «местонахождение», «основа», «основание». В логике термин также обозначает субъект, которому приписывается некий предикат.
- <sup>22</sup> Обе метафоры используются также и в «Пудгала-винишчае» Васубандху (см. ниже).
- <sup>23</sup> Это традиционный способ рассуждения буддистов. Субъект, существующий помимо скандх, обыкновенно понимался именно как вечный и неизменный.
- <sup>24</sup> Такая позиция пудгалавадинов демонстрирует сходство с адвайта-ведантами.
- <sup>25</sup> На наш взгляд, 3-я и 5-я концепции пудгалы, в сущности, совпадают.
- <sup>26</sup> Этот тезис, по сообщению А.Баро, разделяли некоторые группы пудгалавадинов. См.: *Bureau A. The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. P. 111–128.*
- <sup>27</sup> ПВ традиционно считается заключительной частью «Абхидхармакоша-бахашы».
- <sup>28</sup> Мы следуем датировке жизни Васубандху, предложенной С.Анакером. См.: *Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. Delhi, 1984. P. 11–23.*
- <sup>29</sup> Перевод ПВ выполнен нами по изданию: *Abhidharmakosa. 9th Chapter / Ed. by Zhang Xueshan. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mlde.cn/sanskritweb/resour/etext/abhk9.html> с учетом критических замечаний Прадхана: *Pradhan P. Abhidharma-kosabhasya of Vasubandhu // Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. K.P.Jayaswal Research Institute, Patna. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975.* Мы сохраняем общую нумерацию абзацев Чжаном Сюэ Шанем и добавляем вторую цифру после точки для обозначения номера предложения в абзаце.*
- <sup>30</sup> Комментатор Яшомитра определяет их как самматив (āgyasāmmatīyā).

- <sup>31</sup> Термином *vaktavya* («выразимый») Васубандху подчеркивает, что пудгала не может рассматриваться как невыразимое (*avaktavya*), как то утверждают пудгалавадины, т. е. он должен быть либо тождествен сканхам, либо полностью от них отличен.
- <sup>32</sup> Буддисты относили к этерналистам (верящим в вечный атман) философские школы астики. К категории аннигиляционистов относились, по-видимому, так называемые материалисты (школа чарвака-локаята).
- <sup>33</sup> Так как топливо – это три элемента (земля, вода и воздух), а огонь – четвертый элемент.
- <sup>34</sup> Согласно комментарию Яшомитры.
- <sup>35</sup> [Электронный ресурс]. – URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Эмерджентность>

## Литература

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009.

*Лысенко В.Г.* Пудгала // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009. С. 660–661.

*Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., 2003.

*Шохин В.К.* Ватсипутрия // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009. С. 235–237.

*Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.

*Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М., 2004.

[Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Эмерджентность>

Abhidharmakosa. 9th Chapter / Ed. by Zhang Xueshan. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mldc.cn/sanskritweb/resour/etext/abhk9.html>

*Anacker S.* Seven Works of Vasuhandhu. Delhi, 1984. P. 11–23.

*Bareau A.* Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva. I partie // Journal Asiatique. 242. Paris, 1954, P. 229–266; II partie // Journal Asiatique. 244. Paris, 1956, P. 167–200.

*Bareau A.* The list of the asaṃskṛta-dharma according to Asaṅga // Ed. R.K. Śarmā. Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman. Delhi, 1993. P. 1–6.

*Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. Translated from the French by Gelongma Migme Chodron, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gampoabbey.org/translations2/ani-migme/Bareau-Sectes-Bouddhiques%20.pdf>

Dutt N. Buddhist Sects in India. Delhi, 1998.

Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. / Ed. by K.H.Potter. Delhi, 1999.

*Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.

*Kapstein M.* Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001.

Kathavatthu / Ed. A.C.Taylor. 2 vols. London, 1894.

*Law B.C.* The Debates Commentary. (English translation of the Kathāvatthuppakarana-atthakathā.) London, 1940.

*Pradhan P.* Abhidharma-kosabhasya of Vasubandhu // Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII, K.P.Jayaswal Research Institute, Patna. 2<sup>nd</sup> edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975.

*Priestley L.* Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self. Toronto, 1999.

*Priestley L.* Pudgalavāda Buddhist Philosophy // The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iep.utm.edu/pudgalav/#H7>

Thich Thien Chau, Bhikshu. The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi, 1999.

*Venkataramanan K.* Sāmmitīyanikāya Sāstra (English translation of the Sāmmitīyanikāyashāstra.) // Visva-Bharati Annals. 1953. № 5. P. 155–243.

*С.В. Лобанов*

## **Две парадигмы монизма в интерпретации «Бхагавадгиты»: Шанкара и Абхинавагупта**

Адвайта-веданта и кашмирский шиваизм – две самостоятельные монистические системы индийской философии с обширными письменными источниками, и в обеих философской и религиозно-мистический монизм играет парадигмальную роль<sup>1</sup>. Сравнение двух систем монизма – адвайты («недвойственности») Шанкары и пара-адвайты («высшей недвойственности») Абхинавагупты – дает возможность рассмотреть философию пока еще недостаточно изученного кашмирского шиваизма<sup>2</sup> в сравнении с наиболее известной и изученной системой индийской мысли. Однако в отечественной науке до сих пор отсутствуют научные труды, в которых бы проводилось систематическое сравнительное исследование двух данных систем. Данная работа представляет собой первый шаг в этом направлении.

Серьезное метафизическое различие между взглядами Шанкары и Абхинавагупты не могло не отразиться и на их трудах. Поэтому при сравнении двух рассматриваемых систем будет вполне оправданным сопоставить и проанализировать идеи этих двух великих философов Индии на примере их комментариев к одному и тому же (с учетом различий между комментируемыми рецензиями, разумеется) тексту – «Бхагавадгите» (далее БхГ). Отметим при этом, что комментарий Шанкары до сих пор остается непереуведенным на русский язык, в то время как комментарий Абхинавагупты переведен и издан<sup>3</sup>. Сравнительного же исследования двух этих комментариев в отечественной научной среде никто не осуществлял.

БхГ является одним из наиболее комментируемых религиозно-философских текстов индуизма и единственным текстом, который прокомментировали оба великих философа, написавшие соответственно «Гита-бхашью» (далее ГБ) и «Гитартха-санграху» (далее ГС). И в этом отношении именно БхГ как никакой другой текст позволяет нам сопоставить характерные особенности двух рассматриваемых парадигм монистической интерпретации самого известного памятника индийской религиозно-философской мысли. Поэтому именно с монистическим комментарием Шанкары<sup>4</sup> будет уместно сравнить комментарий «Шанкары кашмирского шиваизма» – Абхинавагупты, представившего собственное истолкование БхГ в другой монистической парадигме. «Хотя многие другие комментаторы дали подробные истолкования БхГ, моим усилием пусть будет освещение сокровенных смыслов, содержащихся в ней», – пишет сам Абхинавагупта в пятой мангала-шлоке<sup>5</sup> своего вступления к ГС<sup>6</sup>, комментарий к БхГ.

Прежде чем рассмотреть более детально ГС и сравнить ее с ГБ Шанкары, имеет смысл обратиться сначала к последней. Значение толкования Шанкары в истории изучения БхГ трудно переоценить: только начиная с этого, первого комментария к тексту, он приобрел статус одного из трех оснований веданты (*prasthānatraya*) наряду с упанишадами и «Брахма-сутрой»<sup>7</sup>. Шанкара, как и все ведантисты, видит в БхГ квинтэссенцию учения упанишад (которое в общем-то и есть веданта, или «завершение Вед»)<sup>8</sup> и полное согласие с положениями «Брахма-сутр»<sup>9</sup>.

Говоря о разных пониманиях БхГ, в начале ГБ Шанкара пишет: «Это учение “Гиты” <...> содержит в себе суть смысла всех Вед, но смысл этот труден для понимания. Хотя многие стремились ради раскрытия этого смысла объяснить слова, их значения и значения фраз [“Гиты”], но в миру [“Гита”] воспринимается как [текст], состоящий из многих крайне противоречивых смыслов. Видя это, я, исходя из [моего] разумения, ради установления [подлинного] смысла [текста] вкратце сделаю его описание»<sup>10</sup>. Шанкара применил свою теорию разных уровней истины при интерпретации БхГ в духе адвайты, благодаря чему его концепция «имела и очень большое значение для индуизма в целом, поскольку давала возможность не только адвайтистам, но и их оппонентам представлять собственную систему выражением высшей истины, а сопер-

начающие доктрины уважительно трактовать не как беспочвенные измышления, но как тоже истину, хотя и относительную, низшего порядка»<sup>11</sup>. Поэтому не удивительно, что исследователи видят в ГБ Шанкары кульминацию «периода нетеистических интерпретаций БхГ»<sup>12</sup>, а в самой его концепции адвайта-веданты – «высшую точку индийской философии»<sup>13</sup>.

В интерпретации БхГ Шанкара исходит из традиционных для упанишад и веданты представлений о том, что недвойственный Брахман может быть переживаем на двух различных духовных уровнях – эмпирическом (*vyavahārika*) и метафизическом (*pāramārthika*). Брахман БхГ с такими его деятельными качествами, как созидание, поддержание и разрушение<sup>14</sup>, безусловно, выступает как *saguṇa* («с качествами») Брахман, а не бескачественный (*nirguṇa*) трансцендентный Брахман упанишад. Однако, согласно Шанкаре, бескачественный Брахман присутствует в БхГ не только имплицитно, но и эксплицитно упомянут в ряде ее мест<sup>15</sup>.

Одной из центральных тем БхГ Шанкара считает положение индивидуума (*jīva*). Высшая недвойственная Реальность, превосходящая собой любые дифференциации, не может состоять из «составных частей» любого рода, и Шанкара в своем комментарии к «Брахма-сутрам» ясно об этом заявляет<sup>16</sup>. Брахман трансцендентен по отношению к времени и пространству и порождаемой ими множественности проявлений, и они не могут поэтому рассматриваться как целое и его части. По Шанкаре, проблема выяснения статуса *дживы* решается не путем выяснения соотношения между двумя совершенно разными реальностями, а как переживание уже наличествующего эмпирического единства одной реальности, подобно тому, как «ограниченное» пространство внутри горшка полностью тождественно ничем не ограниченному пространству снаружи его. Поднимаясь над всеми ограничениями, *джива* реализует себя как вневременной, внепространственный и лишенный «составных» частей единый Абсолют. Об этом Шанкара в комментарии к стиху 15.7 БхГ говорит следующим образом: «Как отражение солнца в воде – часть солнца, возвращающаяся назад к солнцу и не возвращающаяся вновь к воде, в которой [до этого] отражалась; или как пространство внутри горшка – часть пространства [вообще] – прекращает существовать [как нечто обособленное] с прекращением существования ограничивающего его горшка, возвращаясь назад

к пространству [как таковому вообще] и не возвращается из него снова назад [в пространство уже несуществующего горшка], так же и *дживы* становятся одним целым с Атманом, единожды достигнув его. Таким образом, утверждение “достигнув меня, не возвращается назад” совершенно верно. Высший Атман лишен [составных] частей. <...> Отдельная часть его – лишь видимость вследствие ограничений, налагаемых неведением»<sup>17</sup>.

Другой актуальной темой является определение роли и места *Ишвары* (*īśvara*), которым контролируется переход от пространственно-временного континуума к вечности и наоборот<sup>18</sup>. Комментируя следующие стихи БхГ – 9.10, 7.14 и 18.66, Шанкара объясняет, почему *Ишвара* проявляет себя в мире и жизни людей как *аватара* (*avatāra*). Но как неизменный, трансцендентный, бескачественный и бездеятельный Брахман становится *Ишварой*? Идея какого бы то ни было действительного изменения (*pariṇāma*) в Брахмане, вынуждающего его становиться *Ишварой* или *дживой*, совершенно неприемлема для Шанкары, и для объяснения он постулирует принцип *майи* – кажущегося изменения или становления<sup>19</sup>. В действительности неизменный Брахман не изменяется сам в себе, а изменяющиеся *Ишвара*, мир и *джива* сущностно всегда едины с ним и лишь кажутся отличными от него вследствие деятельности *майи*, проявляющей себя как низшая (*aparā*) и высшая (*parā*) *пракрити* (*prakṛti*)<sup>20</sup>. Подобно рогам зайца, *майя* для чистого сознания ни реальна, ни нереальна, и реальна для сознания, омраченного иллюзией и не переживающего единство абсолютной Реальности.

Поскольку БхГ традиционно считается одновременно *Брахма-видьей*, или «наукой [постижения] Брахмана», и руководством по духовному праксису, или *йога-шастрой*, Шанкара в присутствии ему духе радикального недуализма провозглашает знание (*jñāna*) единственным средством освобождения сознания человека от погруженности в мирскую иллюзорность и вовлеченности в круговорот *сансары*. Только знание может рассеять тьму неведения (*ajñāna*)<sup>21</sup> и устранить его следствия – заблуждение (*moha*) и страдание (*śoka*)<sup>22</sup>. Рассуждая о путях, ведущих к спасительному знанию, Шанкара не отрицает полностью важность деятельности (*karma*) и религиозной преданности (*bhakti*), сравнивая их с процессом рытья колодца: после того, как колодец выкопан и найдена вода, отпадает дальнейшая необходимость в процессе рытья<sup>23</sup>.

С позиций ведантистского концепта *адхикары* (*adhikāra*)<sup>24</sup> Шанкара рассматривает различные качества и способности практикующих – все они должны начинать с изучения и практики определенных дисциплин, ведущих к чистоте ума (*cittaśuddhi*)<sup>25</sup>. До тех пор пока не достигнута необходимая духовная чистота, неизбежно будут действовать инстинктивные импульсы, как в случае смущенного Арджуны, в котором разыграли привязанности и сомнения в необходимости сражаться. И первым советом Кришны для удаления подобных сомнений было действовать без привязанности к результатам действий. Вопреки тому, как учат приверженцы неадвайтистских версий веданты, деятельность качественно не присуща душе человека, заявляет Шанкара, потому что действие невозможно приписать недвойственной бездеятельной и неизменной (*kūṭastha*) Реальности<sup>26</sup>. Поэтому знающий истину (*tattvavit*) воспринимает действия как не имеющие никакого отношения к своему подлинному «Я» и относит те места БхГ, где говорится о деятельной активности, только к пребывающим в незнании истины (*atattvavidah*)<sup>27</sup>, что подтверждается также двумя другими пассажами текста<sup>28</sup>. Таким образом, Шанкара умело приводит в гармоничное согласование подобные места с точки зрения своей монистической метафизики, в то время как в немонистических интерпретациях они вступают в очевидное противоречие друг с другом. Если бы подлинное «Я» человека было реальным субъектом действия, то выражение «я не действую вовсе» (*naiva kiñcit karomi*)<sup>29</sup> стало бы абсурдом. И если природа метафизического субъекта, духа-сознания или подлинного «Я» постулируется как недвойственная и неизменная, то из этого Шанкара логически делает вывод, что данный метафизический субъект извечно самодостаточен, совершенен и свободен от необходимости действовать. Более того, из этого вывода с необходимостью следует и отрицание любых видов эмпирической активности, по невежеству приписываемых истинному субъекту под воздействием *майи*. По мере возрастания духовной осознанности субъект сосредоточивает внимание исключительно на своем подлинном «Я», оставляя все предписания и запреты<sup>30</sup>, что созвучно с аналогичными по смыслу утверждениями упанишад<sup>31</sup>. Шанкара признает возможность прижизненного освобождения (*jīvanmuktī*) и объясняет *sthītaprajñā*<sup>32</sup> как полностью духовно пробужденного субъекта, который реали-

зует состояние, описываемое как «я – Высший Брахман» (*aham asmi param brahma*)<sup>33</sup>. В связи с этим стоит отметить, что шанкаровскую теорию несочетаемости знания и деятельности (*jñāna-karma-samuccaya-niṣedha*) в данном случае следует понимать глубоко в техническом смысле. Несовместимо с духовным пробуждением и знанием лишь эгоистически мотивированное действие с привязанностью к его результатам<sup>34</sup>. Действия освобожденного (*mukta*) и *аватары* всегда лишены эгоизма<sup>35</sup>.

Для понимания интерпретации БхГ Шанкарой важно также уяснить статус *mumukṣu*, или ищущего освобождения. С позиций недвойственного духа-сознания нет какого-либо онтологически реального содержания для противопоставляемых понятий вне его самого. Сама эта проблема не может возникнуть в недвойственном Абсолюте, в области метафизической реальности (*paramārtha*). Однако она закономерно возникает на уровне опыта эмпирической жизни (*vyavahāra*), которая включает «иллюзорное» проявление (*prātibhāsika*), где переживаются неведение, преходящий характер жизни, печаль и ограниченность<sup>36</sup>, и БхГ призывает подверженно-го подобному опыту сбросить с себя иго иллюзии, приняв в соответствии со своей *адхикарой* один из проповедуемых ею путей. Шанкара уверяет, что подобное усилие, предпринятое с полным осознанием, непременно увенчается успехом<sup>37</sup>, в то время как при неадвайтическом понимании БхГ конечная или атомарная природа духовного субъекта принимается как метафизическая реальность и не позволяет устранить непреодолимое препятствие на пути к бесстрашию (*abhaya*) и полному совершенству, поскольку, согласно упанишадям, страх возникает от осознания кого-то второго<sup>38</sup>. *Джива* полностью тождественна Брахману и происходит от него как своего источника, подобно тому как солнце является источником любого света и тепла. И как капля становится единой с океаном, так и джива становится единой с океаном бессмертия – высшей Реальностью. Таким образом, Шанкара однозначно и безоговорочно провозглашает «абсолютную природу» (*brahma-bhāva*) освобожденного<sup>39</sup>.

ГС Абхинавагупты заслуживает особого внимания как единственный его комментарий к одному из текстов тройственного канона веданты<sup>40</sup>. Что же побудило его писать этот комментарий, притязующий на изложение сущностного смысла БхГ? Абхинавагупта

сообщает, что он решился на этот шаг, вдохновленный своим учителями, в частности Бхутираджей, и по просьбе своих учеников, особенно некоего Лотаки, упоминаемого в заключительных стихах комментария<sup>41</sup>. Там же Абхинавагупта признает Бхутираджу тем, кто преподал ему учение БхГ. Примечательно, что сам Бхутираджа, хотя и был шиваитом, как и Абхинавагупта, но, в отличие от последнего, не принадлежал к школе Трика, а был ведантистом<sup>42</sup>. В агамических текстах кашмирского шиваизма Кришна упоминается как авторитетный наставник (*guru*)<sup>43</sup>, прошедший обучение у шиваитских учителей Дурвасаса и Упаманью, и как последователь Трики. Поэтому БхГ включена в число почитаемых текстов кашмирского шиваизма, в то время как другие направления шиваизма относятся к ней более сдержанно или вовсе ее игнорируют.

Сложно судить, какие из этих разъяснений исходят от самого Абхинавагупты, а какие восходят к Бхаттендурадже, на которого он ссылается, в частности, в шестом стихе своего введения к ГС, где утверждает, что воспринял свою традицию толкования от своего предшественника, который также являлся его наставником в поэтике. Также и в других местах (8.7, 9.23-24) своего комментария он неоднократно упоминает своего учителя. По мнению Арвинда Шармы, такое отличительное место в комментарии, как истолкование стиха Гиты о моменте смерти, несомненно, восходит к учениям Бхаттендураджи<sup>44</sup>.

Приступая к комментированию БхГ, Абхинавагупта заявляет, что не будет повторять интерпретации некоторых своих предшественников и оставит без разъяснений те места текста, смысл которых и так ясен и очевиден. Его интересует прежде всего то, что составляет «саму сущность»<sup>45</sup> учения БхГ, заключающуюся, по его мнению, в высшей недвойственности (*paramādvaita*), которую либо превратно, либо недостаточно истолковывают приверженцы санхьи<sup>46</sup> или веданты. Более того, он даже заявляет, что знание, поведенное Кришной Арджуне, намного сокровеннее самой веданты (*guhyāt vedāntād api guhyam*)<sup>47</sup>. И поскольку Абхинавагупта обращается к самой сущности БхГ, а не к ее распространенным толкованиям, то и свой комментарий он называет не «комментарием» (*bhāṣya*, *vṛtti*, *īkā* и т. п.), а «[кратким] изложением смысла» (*artha-saṅgraha*). Строго говоря, этот труд Абхинавагупты не является комментарием (*bhāṣya* или *vṛtti*) в традиционном для Индии

значении этого понятия и потому назван им самим «санграхой» – кратким компендиумом или даже своего рода конспектом: «поведаю кратце» (*saṅgrahaṇa pravakṣyāmi*)<sup>48</sup>.

Важной отличительной особенностью стиля ГС является то, что свои комментарии к каждой главе Абхинавагупта завершает строфой, вкратце суммирующей данные до этого разъяснения. Цель этих суммирующих строф (Абхинавагупта также называет их *санграхами*) состоит в том, чтобы помочь читающему комментарий лучше усвоить основные идеи, представленные в конкретной комментируемой главе. Абхинавагупта дает интересное объяснение понятию «санграха» (*saṅgraha*): «*Санграха* означает способы определения чего-либо и ничто иное. И таким способом я поведаю о том состоянии – о методах постоянного созерцания»<sup>49</sup>. Сквозной идеей всех подобных *санграх* является провозглашение инклюзивности и имманентности Божественного Сознания, которое озаряет всё изнутри и снаружи своим светом так, что вообще нет такого состояния, в котором бы этот свет Сознания отсутствовал или не переживался достигшим просветления и самореализации.

Еще одна важная особенность ГС – использование Абхинавагуптой т. н. кашмирской рецензии БхГ, во многих местах существенно отличающейся от той, которую комментировал Шанкара. Во-первых, кашмирская рецензия БхГ длиннее общераспространенной на пятнадцать *шлок*. Во-вторых, большое число *шлок* кашмирской рецензии заметно отличается от содержащихся в общераспространенной рецензии. Эти различия следует принимать во внимание при сравнении ГС с ГБ Шанкары. Наконец, читающий ГС должен быть знаком с монистической доктриной кашмирского шиваизма и понимать ее характерные особенности и отличие от монизма адвайта-веданты.

И для Шанкары, и для Абхинавагупты БхГ – прежде всего *mokṣa-śāstra*<sup>50</sup>, руководство по достижению самореализации и освобождения, но хотя оба и согласны в определении цели и предназначения БхГ, все же по-разному видят способы достижения этой цели. По Шанкаре, *мокша* – это цель БхГ, а *джняна-йога* (*jñāna-yoga*) – средство ее достижения. Абхинавагупта также считает *джняна-йогу* средством достижения *мокши*, хотя и понимает ее иначе. Если для Шанкары *джняна* представляет собой постижение бескачественного и «статичного» Брахмана (*nirguṇa-brahma*)

адвайта-веданты, то для Абхинавагупты высший Брахман (*para-brahma*) – это Шива кашмирского шиваизма, наделенный динамической мощью и различными качествами<sup>51</sup>.

Основная «тайна» БхГ в интерпретации Абхинавагупты заключается в учении об очищении через жертвенное приношение чувственных объектов чувствам<sup>52</sup>. Объекты мира творятся волевым желанием Бога (7.11) и необходимы божествам органов чувств (*indriya-devatāḥ*) так же, как и ведические жертвоприношения – богам Вед. И лишать их этого гораздо более опасно, чем отрицать богов Вед, поскольку *indriya-devatāḥ* находятся в нас самих, в наших телах. Но из этого, как разъясняет Абхинавагупта, вовсе не вытекает потакание необузданной чувственности, ибо следует различать чувственное наслаждение и свое подлинное «Я», осознавая себя как субъект, исполненный чистого знания (как и в учении Шанкары). Но в то же время мирская активность тантрического адепта, по учению Абхинавагупты, достаточно радикально отличается от жизни аскета школы Шанкары – он отказывается удерживать свои чувства от соприкосновения с объектами, проявленными к существованию самим Богом. Напротив, любящий Бог позволяет адепту воспользоваться плодами своей *кармы* как жертвенными подношениями своим божествам-чувствам и тем самым разрушать остаточные проявления (*vāsanā*) любой двойственности (*bheda*)<sup>53</sup>. Таким образом, различные составные части жертвоприношения истолковываются как их подношение в огонь однонаправленного сознания в свете представлений кашмирского шиваизма о высшей недвойственности (*paramādvaita*).

Подобная монистическая однонаправленность характерна для всего комментария Абхинавагупты от начала и до конца, проявляясь в нем как отчетливое единство мысли (*ekavākyatā*), на что обращают внимание современные исследователи – например, Х.Чакраварти, написавший предисловие к переводу ГС на английский язык, осуществленному Б.Марьяновичем<sup>54</sup>.

Из зарубежных научных переводов ГС (на английский язык) полными являются переводы С.Шанкаранаянана (1985) и Б.Марьяновича (2004). Несколько ранее неполный перевод текста в рамках своего диссертационного исследования осуществил А.Шарма (1983), который также провел сравнительное изучение ГС в соотнесении с некоторыми другими классическими комментариями к БхГ, включая ГБ Шанкары.

Из упомянутых работ особого внимания заслуживает перевод Б.Марьяновича, заслуга которого заключается, как пишет во введении к данному переводу Беттина Боймер, в следующем: «Во-первых, он включает текст и перевод кашмирской версии БхГ, который местами отличается от того, что комментировал Шанкара. Помимо этого он показывает специфическое понимание в контексте кашмирской шиваитской философии и йоги безотносительно влияния на них санхьи или веданты. Перевод и пояснительные примечания показывают глубокое понимание кашмирских шиваитских метафизики и йоги, контрастируя с более ранним переводом Арвинда Шармы, чьи исследование и перевод страдают недостаточным пониманием кашмирского шиваизма»<sup>55</sup>.

По признанию самого Б.Марьяновича, изучение трудов Абхинавагупты, и в частности ГС, «требуется намного больше, чем знание санскрита», а именно – «знания основ всех шести систем индийской философии, буддизма, тантры, и т. д.». Наконец, пишет исследователь, «труды Абхинавагупты – большой и чрезвычайно удивительный комплекс; поэтому их понимание зависит не только от интеллектуального понимания философской системы, но также и от опыта, который приходит в результате практики йоги»<sup>56</sup>. Сам Абхинавагупта также заявляет об этом в ГС: «Два этих пути могут быть постигнуты через принятие практики внутренней йоги. Однако не стоит разяснять это детально, поскольку это увеличило бы объем данной книги. Достаточно сказать, что все внешние подразделения времени относятся к сфере внутреннего времени. И чтобы постичь это, следует практиковать йогу»<sup>57</sup>.

«Йога» (*yoga*), по Абхинавагупте, подразумевает не бывшее ранее обретение божественной природы, а слово «*kṣema*» означает нерушимое пребывание в этом состоянии<sup>58</sup>. Примечательно, что в комментарии к *шлокам* 59 и 60 второй главы Абхинавагупта проводит различие между йогиним и обычным подвижником (*tapasvin*), считая опыт последнего более низким, т. к. у него, несмотря на отрешенность от внешних объектов чувственного восприятия, они «продолжают пребывать во внутренних чувствах как “вкус”», и он «не стоек в познании»<sup>59</sup>.

Соглашаясь с Шанкарой, что главное предназначение БхГ заключается в том, чтобы служить «руководством к освобождению» (*mokṣa-sāstra*) посредством обретения недвойственного

знания (и соответствующего переживания высшей Реальности), Абхинавагупта расходится с ним во взгляде на метод достижения освобождения. Если для Шанкары функция освобождения целиком состоит в «методе знания» (*jñāna-yoga*), не связанном с действием, то Абхинавагупта учит об одновременной важности знания и действия (*jñāna-karma-samuccayavāda*), которые для него не являются двумя разными вещами: «Господь, чья природа – сознание, высший свет, блаженство и свобода, выражает себя в череде творения, поддержания и разрушения. <...> Господь сам сияет как сознание с такими своими проявлениями, как знание (*dr̥k*) и действии (*kriyā*). Действие и знание – не две отдельные сущности, но соединенные друг с другом и образующие единое целое»<sup>60</sup>.

Абхинавагупта рассматривает знание и действие как неразрывно взаимосвязанные методы достижения конечного освобождения<sup>61</sup>. Действия должны осуществляться без ожидания результатов и без привязанности к ним<sup>62</sup>, чтобы они не могли ослепить и поработить действующего<sup>63</sup>. Природа деятельности труднопостижима. Также сложно разграничить благие и дурные виды действия и бездействие. Например, такие дурные, казалось бы, действия, как убийство диких зверей, содержат в себе и некоторую долю благих поступков, а именно – обеспечение безопасности людей. Сходным образом такое благое деяние, как обряд *агништома* (*agnishōma*), содержит в себе элемент дурного поступка в виде убийства животных (хотя и в целях жертвоприношения). Таким образом, где бы и какое бы действие ни предпринималось, будь оно физическим, вербальным или ментальным, там неизбежно наличествует *карма* того или иного вида, которой невозможно полностью избежать даже посредством бездействия. Лишь огонь знания может сжечь благую либо дурную *карму*<sup>64</sup>. Слова «*na niragniḥ*»<sup>65</sup> означают, что человек не может жить не пользуясь огнем и также без какой-либо активности.

В соответствии с доктриной *абхасавада* (*ābhāsavāda*), согласно которой «внешняя» материя, или энергия, является проявлением духа, или сознания, Абхинавагупта утверждает, что действующий с осознанием того, что он не действующий агент, правильно мыслит, поскольку он идентичен с любым другим действующим агентом – то, что другими делается как благое деяние, является деянием, выполняемым им<sup>66</sup>. Бог же совершает действия ради бла-

га человечества<sup>67</sup>, осуществляя воплощение части себя, и потому его деятельность не ограничивает, не ослепляет и не порабощает его<sup>68</sup>. В комментарии ко второму стиху 13-й главы Абхинавагупта утверждает, что хотя духовный субъект и именуется *kṣetrajña*, подлинным и единственным *kṣetrajña* является высший Атман, проникающий во все тела<sup>69</sup>.

Утверждение адвайты о самоверификации знания (*svataḥ-prāmāṇyavāda*) исходит из того, что оно само по себе самодостаточно и истинно<sup>70</sup>. Также и пратьябхиджня постулирует идею о том, что «знание само себя подтверждает» (*jñānam svataḥ siddham*)<sup>71</sup>, однако Абхинавагупта понимает знание не совсем так, как Шанкара. Если у Шанкары знание заключается в постижении «только лишь» бескачественного и бездеятельного (*niṣkriya*) Брахмана, то у Абхинавагупты знание подразумевает опытное познание «всего» Брахмана – и как трансцендентного высшего (*para*), и как имманентного и активного Божества одновременно. Исходя из такого подхода, Абхинавагупта комментирует завершающие *шлоки* 14-й главы как содержащие «коренной метод» (*mūlabhūtam upāyam*)<sup>72</sup> достижения освобождения, предполагающий интегральное единство знания, полной преданности и деятельности, полностью посвященной Брахману: «Я – основа Брахмана, почитающий во мне Брахмана становится им» (*aham eva hi brahmaṇaḥ pratiṣṭhā / mayi sevyaṁāne brahma bhavati*)<sup>73</sup>. Под освобождением Абхинавагупта понимает знание Бога, Шивы: «Освобождением именуется, говоря кратко, погружение в Господа Адхишу [Шиву], в Коем все нераздельно, Который [пребывает] в Своей чистой сущности. Всезнающий, [Он] – источник всех причин, свободный от желаний и постоянно проявляющийся»<sup>74</sup>. Если в системе Шанкары Брахман с качествами, являющий себя в аспекте *Ишвары*, *аватары* и т. п., однозначно имеет более низкий статус по отношению к высшему и изначальному Брахману без качеств, то для Абхинавагупты в Брахмане нет никакой субординации – *сагуна* и *ниргуна* аспекты составляют полное единство, и познание любого из них автоматически подразумевает познание их как единства. В то время как Шанкара в своей ГБ отдает приоритет знанию над преданностью и деятельностью, которые в его системе играют второстепенную роль и могут лишь приводить к знанию, то у Абхинавагупты деятель-

ность мотивирована преданностью, а преданность вместе со знанием характеризуются общим монистическим «освобождающим напряжением»<sup>75</sup>.

Разную роль отводят оба комментатора авторитету Вед (и вообще писаний). Для Шанкары, как это отражено во вводной части его комментария<sup>76</sup>, слова (*śabda*) Вед – важнейшая *pramāṇa*. При этом он опирается на известные *шлоки* второй главы БхГ<sup>77</sup>, несколько принижающие ритуалистские разделы (*karma-kāṇḍa*) Вед, для обоснования своего учения о превосходстве знания над деятельностью<sup>78</sup>. Абхинавагупта же ставит концепт *śabda* на третье место среди других *праман* – после личного осознания и истинной логики (*svasamvit-sattarka-pati-śāstra-trika-kramāt*)<sup>79</sup>. При этом сам авторитет Вед и других *шастр* им не оспаривается. Более того, в своем комментарии он даже защищает Веды не менее рьяно, чем Шанкара, и называет их средством обретения авторитетного знания<sup>80</sup>.

В комментарии к шлоке 33 девятой главы Абхинавагупта истолковывает выражение «происходящие из дурного лона» (*pāpayaṇi*) как указывающее в том числе «на зверей, птиц, пресмыкающихся и т. д.» и, приводя в качестве примера мифологическую историю об освобождении слона Гаджендры, осуждает тех, кто считают, «что женщины и прочие обретают освобождение лишь после того, как получают благословение *брахмана* или *кишатрия*», и тем самым «вносят в сущность Господа чувство двойственности, несмотря на то что недвойственная природа высшей Реальности ясно доказывается неопровержимыми доводами»<sup>81</sup>. Таким образом, Абхинавагупта, исходя из своей монистической доктрины, последовательно провозглашает принципиальную возможность достижения освобождения всеми.

Сопоставив таким образом на некоторых примерах комментарии двух великих комментаторов БхГ, можем наглядно увидеть характерные особенности двух монистических парадигм, из которых они исходили при написании своих комментариев. Рассмотрев некоторые черты сходства и различия между ними, отметим, что данные черты сходства могли быть обусловленными определенным влиянием одной системы на другую либо их взаимовлиянием (хотя нельзя отрицать и вероятность того, что каждая из них развилась в полноценную и завершённую форму монизма независимо от другой).

Некоторые современные авторы все же «говорят о проходившей с IX в. н. э. “брахманизации” или даже “ведантизации” кашмирского шиваизма»<sup>82</sup>, указывая на то, что развитие шиваитской мысли в Кашмире испытало на себе влияние учения упанишад и обусловило принятие и комментирование БхГ Абхинавагуптой и Раджанакой Рамакантхой с позиций кашмирского шиваизма<sup>83</sup>. Например, П.Т.Раджу делает интересное замечание о силе высшего сознания в пратьябхиджне, сравнивая его с представлениями адвайты о *майе* и предполагая довольно спорное возможное влияние Шанкары на формирование монизма в кашмирском шиваизме: «Последователи кашмирской школы шиваизма, такие как Васугупта и Абхинавагупта, испытав определенное влияние Шанкары, восприняли его недуализм с той лишь разницей, что *майя* как неотъемлемая сила Брахмана реальна и является энергией (*śakti*) высшей Реальности, с которой она полностью едина»<sup>84</sup>. Раджу ссылается не столько на *майю* (*māyā-tattva*) как на шестую категорию (*tattva*) в системе 36 *tammv* кашмирского шиваизма, сколько на *майю* в более общем смысле, обозначающую и у Абхинавагупты, и у Шанкары множественность проявленных в мире форм и сам принцип, вызывающий к существованию все эти формы<sup>85</sup>.

Но позиция Абхинавагупты существенно отличается от взглядов Шанкары, когда он использует понятие *māyā-śakti* в качестве синонима силы высшего сознания при описании миропроявления как реального созидательного самовыражения Шивы. Соглашаясь с Шанкарой в том, что миропроявление неопишимо логически, Абхинавагупта не согласен с ним в том, что вопрос о взаимоотношениях между высшим сознанием и миром не имеет ответа. И он отвечает на подобные вопросы, обращаясь к силе высшего сознания. Заявляя, что «Шива творит и то, что очень сложно или невозможно», Абхинавагупта подчеркивает парадоксальный характер высшего сознания, которое одновременно пребывает спокойным внутри себя и не знает покоя. В то же время он говорит и о сущностной взаимосвязи Шивы и мира *майи*. Абхинавагупта описывает разные уровни единого сознания – от ограниченного индивидуума до высшего «Я». В концепции Абхинавагупты единство и множественность не погружены одно в другое и не отделены друг от друга. Единство сознания предполагает некую су-

бординацию сравнительно различных элементов проявленного мира. Реальность описывается как единство, превосходящее собой простую проявленную множественность. Креативная активность сознания (*vimarśa*) является средством описания единства с объектами многообразного мира *майи*, благодаря чему все они соединяются в сознании воедино. Именно приписывание Абхинавагуптой сознанию свободы деятельности и созидательного самовыражения и отличает его учение от веданты.

Таким образом, оба комментатора придерживаются идеи абсолютного единства Атмана и Брахмана как самой сущности философии БхГ, но по-разному интерпретируют это единство и дают в связи с этим существенно различающиеся ответы в парадигме монизма на другие вопросы. Пожалуй, самое яркое различие между их подходами, наблюдаемое и в упомянутых комментариях, заключается в «статическом» постижении бездеятельной природы Атмана (и исчезновении всех иллюзорных «наложений» майи на него) у Шанкары и позитивном «динамическом» способе «вновь-узнавания» (*pratyabhijñā*) себя как полного активности сознания, чьим реальным проявлением является мир во всем его многообразии, у Абхинавагупты.

### Сокращения

БСБ – “Брахма-сутра-бхашья” Шанкары.

БхГ – “Бхагавадгита”.

ГБ – “Гита-бхашья” Шанкары.

ГС – “Гитартха-санграха” Абхинавагупты.

### Примечания

- <sup>1</sup> Лобанов С.В. Особенности монистической концепции кашмирского шиваизма в индийской философской традиции // Ученые записки колледжа “Номос”. Вып. 8. Воронеж, 2011. С. 47.
- <sup>2</sup> Из отечественных научных работ, рассматривающих кашмирский шиваизм в его сопоставлении с ведантой, можно отметить диссертацию Н.В.Исаевой «От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта».
- <sup>3</sup> *Гитартхасанграха*. Комментарий Абхинавагупты на “Бхагавадгиту”. Пер. с санскр. О.Ерченкова. М., 2009.

- <sup>4</sup> Известен как «Бхагавад]гита-бхашья».
- <sup>5</sup> «Стих-благословение» (санскр. *maṅgalam* – «благословение», *śloka* – стихотворный размер в виде двустишия со строчками по 16 слогов) – небольшой предварительный гимн-благословение перед чтением основного текста.
- <sup>6</sup> Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārthasaṅgraha. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 26.
- <sup>7</sup> Шохин В.К. Индологическое наследие В.С.Семенцова // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008. С. 11.
- <sup>8</sup> См. вступительный текст «Гита-дхьянам» (*Gītā-dhyānam*, 4) перед комм. к БхГ, где Шанкара сравнивает упанишады с коровами, Кришну – с пастухом, а Арджуну – с теленком, вкушающим «молоко нектара Гиты».
- <sup>9</sup> Комм. к БхГ, 13.4.
- <sup>10</sup> Цит. по: Серебряный С.Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва / Пер. с санскр., предисл., статья и коммент. В.Г.Эрмана. М., 2009. С. 300.
- <sup>11</sup> Васильков Я.В. «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте истории санхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008. С. 256.
- <sup>12</sup> Там же. С. 214.
- <sup>13</sup> Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996. С. 7.
- <sup>14</sup> БхГ, гл. 11.
- <sup>15</sup> БхГ, 2.11-30; 12.3-4; 13.13-17.
- <sup>16</sup> БСБ, 2.3.43.
- <sup>17</sup> ГБ, 15.7.1-2.
- <sup>18</sup> Там же, введение и 2.3.41.
- <sup>19</sup> Комм. Шанкары к БхГ, 4.6.
- <sup>20</sup> Там же, 7.5.
- <sup>21</sup> Там же, 10.11.
- <sup>22</sup> Там же, 4.34.
- <sup>23</sup> Там же, 2.46.
- <sup>24</sup> Буквально «способность», «пригодность», «готовность» (санскр. *adhikāra*). См. также: Halbfass W. Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. New York, 1991. P. 66–74.
- <sup>25</sup> Комм. Шанкары к БхГ, 4.11; 4.15; 18.45-46,56.
- <sup>26</sup> Там же, 3.27; 5.8.
- <sup>27</sup> Там же, 3.30; 11.34.
- <sup>28</sup> Там же, 3.17; 5.13.
- <sup>29</sup> Там же, 5.8.
- <sup>30</sup> Там же, 18.66.
- <sup>31</sup> Брихадараньяка упанишада, 3.5.1; 4.4.22. Маханараяна упанишада, 24.1, 10.5; Джабала упанишада, 4.
- <sup>32</sup> «Пребывающий в [высшей] мудрости» (санскр.: *sthā* – «стоять», «находиться», *pra* – «прежде», и *jñā* – «знать»).

- 33 Комм. Шанкары к БхГ, 2.54; БСБ, 4.1.15.
- 34 Комм. Шанкары к БхГ, 2.11.
- 35 БхГ, 3.22.
- 36 БСБ, 4.1.3.
- 37 Комм. Шанкары к БхГ, 4.10.
- 38 Брихадараньяка упанишада, 1.4.2; 4.3.30.
- 39 Комм. Шанкары к БхГ, 5.24; 6.27; 7.19; 14.26.
- 40 На это указывает Б.Марьянович: «Будучи шиваитом (*śaiva*), Абхинавагупта не был обязан, как это делают ведантисты, писать комментарии к *прастханатрае*: *упанишадам*, БхГ и *Брахма-сутре*» – Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. *Gītārthasaṅgraha*. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 8.
- 41 Śrīmad Bhagavad Gītā with Commentary by Mahāmāheśvara Rājānaka Abhināva / Ed. with notes by Pandit Lakshman Raina, Brahmachārī. Shrinagar, 1933. P. 186.
- 42 Bhagavad Gita in the Light of Kashmir Shaivism / Ed. By John Hughes. Srinagar, 2008. P. vii.
- 43 ГС, 4.26; 8.14–15; 18.3.
- 44 Abhinavagupta. *Gītārthasaṅgraha*. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. IX.
- 45 БхГ, 18.63.
- 46 Там же, 18.67.
- 47 Там же, 18.63.
- 48 Там же, 8.11.
- 49 БхГ, 8.11, цит. в Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. *Gītārthasaṅgraha*. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 6.
- 50 Abhinavagupta. *Gītārthasaṅgraha*. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. 29.
- 51 ГС, 18.27.
- 52 Abhinavagupta. *Gītārthasaṅgraha*. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. IX.
- 53 ГС, 4.26.
- 54 Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. *Gītārthasaṅgraha*. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 7.
- 55 Там же. P. 9–10.
- 56 Там же. P. 13.
- 57 ГС, 8.27.
- 58 Там же, 9.22.
- 59 Там же, 2.59–62.
- 60 Там же, 5:11.
- 61 Там же, 3.4.
- 62 Там же, 2.45.
- 63 Там же, 18.2.
- 64 Там же, 4.17.
- 65 Там же, 6.1.

- <sup>66</sup> *Varadachari V. Gītā according to Abhinavagupta. // Gītāsamīkṣā. Papers presented to the Seminar on the Gītā held in March 1970. Tirupati, 1971. P. 70.*
- <sup>67</sup> ГС, 4.7.
- <sup>68</sup> Там же, 4.9.
- <sup>69</sup> Там же, 13.2.
- <sup>70</sup> *Deutsch E. Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu, 1969. P. 86.*
- <sup>71</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā, 1.6.13. // The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. / Critical edition and annotated translation by Raffaele Torella. Delhi, 2002.*
- <sup>72</sup> ГС, 14.26.
- <sup>73</sup> Там же, 14.27.
- <sup>74</sup> Вступ. шлока 3 к ГС, цит. по: Гитартхасанграха. Комментарий Абхинавагупты на «Бхагавадгиту». Пер. с санскр. О.Ерченкова. М., 2009. С. 23.
- <sup>75</sup> *Abhinavagupta. Gītārthasaṅgraha. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. 34.*
- <sup>76</sup> Вступ. строфы 2-3 к ГБ.
- <sup>77</sup> БхГ, 2.42, 45-46.
- <sup>78</sup> Комм. Шанкары к БхГ, 2.42, 45-46.
- <sup>79</sup> *Tantrāloka, I.149.*
- <sup>80</sup> ГС, 2.46.
- <sup>81</sup> Там же, 9.33-35.
- <sup>82</sup> *Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. С. 11.*
- <sup>83</sup> *Sharma L.N. Kashmir Śaivism Delhi–Varanasi, 2006. P. 51–52.*
- <sup>84</sup> *Raju P.T. Metaphysical Theories in Indian Philosophy // The Indian Mind. Ed. Charles Moore. Honolulu, 1967. P. 4.*
- <sup>85</sup> Там же. P. 71–72.

## Литература

*Васильков Я.В. “Бхагавадгита” спорит с будущим: “Гита” и “Анугита” в контексте истории санкхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008.*

*Гитартхасанграха. Комментарий Абхинавагупты на “Бхагавадгиту”. Пер. с санскр. О.Ерченкова. М., 2009.*

*Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.*

*Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.*

*Лобанов С.В. Особенности монистической концепции кашмирского шиваизма в индийской философской традиции // Ученые записки колледжа “Номос”. Вып. 8. Воронеж, 2011.*

*Серебряный С.Д.* Многозначное откровение “Бхагавадгиты” // *Эрман В.Г.* Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва или книга о Бхишме. М., 2009. С. 291–335.

*Шохин В.К.* Индологическое наследие В.С.Семенцова // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008.

*Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārthasaṅgraha.* Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004.

*Abhinavagupta. Gītārthasaṅgraha.* Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983.

*Bhagavad Gita in the Light of Kashmir Shaivism* / Ed. By John Hughes. Srinagar, 2008. P. vii.

*Deutsch E.* Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu, 1969.

*Brahmasūtrabhāṣyam of Śrī Śaṅkarācārya.* Calcutta, 1967.

*Halbfass W.* Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. State University of New York, 1991.

*Īśvarapratyabhijñākārikā, 1.6.13.* // The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. / Critical edition and annotated translation by Raffaele Torella. Delhi, 2002.

*Raju P.T.* Metaphysical Theories in Indian Philosophy // The Indian Mind. Ed. Ch. Moore. Honolulu, 1967.

*Sharma L.N.* Kashmir Śaivism. Delhi–Varanasi, 2006.

*Śrīmad Bhagavad Gītā* with Commentary by Mahāmāheśvara Rājānaka Abhināva / Ed. with notes by Pandit Lakshman Raina, Brahmachārī. Shrinagar, 1933.

*The Tantrāloka of Abhinava Gupta.* With commentary by Rajanaka Jayaratha. 12 vols. Bombay, 1938.

*Varadachari V.* Gītā according to Abhinavagupta. // Gītāsamīkṣā. Papers presented to the Seminar on the Gītā held in March 1970. Tirupati, 1971.

П.В. Хрущева

## Энергийный прагматизм в тамильской культуре

Каждому исследователю, который имеет дело с традиционным обществом<sup>1</sup>, знакома установка на получение и удержание энергии, жизненной силы, мощи; нетрудно заметить, что значительная часть бытовых предписаний, социальных установлений и религиозных ритуалов соответствуют этой цели.

Назрела необходимость сделать на этом акцент и каким-то образом обозначить основную ценностную ориентацию традиционного общества. По отношению к обсуждаемому явлению я предлагаю применять термин «энергийный прагматизм» (по аналогии с встречающимся в научном обиходе термином «духовный прагматизм»)<sup>2</sup>. Под прагматизмом я понимаю такое мировоззрение, в котором основой любых этических, и шире, ценностных представлений становятся не некие универсалии (культурные, космические или божественные), а в первую очередь потребности человека (в данном случае – потребность в энергии / жизненной силе); этические предписания непосредственно увязаны с жизненными устремлениями человека<sup>3</sup>.

Прагматизм можно понять как противоположность дхармическому действию: действию из чувства долга, действию ради поддержания мирового порядка, или противоположность действию, предписанному карма-йогой: действию, не ориентированному на результат. Прагматизм означает, что человек ориентирован не на *действие* как таковое, а на *действенность*, результативность.

Причем обычно это действенность не для мира в целом, а для достижения конкретной цели, которая может касаться самого человека, его семьи, его деревни, его страны и т. д.

Энергия в представлении носителей такого мировоззрения – это сила, понимаемая как некая субстанция, которой можно обладать, которая может передаваться, накапливаться, с помощью которой можно успешно действовать. Природу этой силы можно считать сакральной, поскольку именно «сакральные силы есть основа жизненных сил»<sup>4</sup>.

После того, как Р.Кодрингтон описал бытующее в Меланезии представление о силе, называемой «мана», обнаружилось, что оно характерно не только для меланезийско-полинезийского мира. У многих народов были открыты аналогичные или сходные представления: *оренда* у ирокезов, *маниту* у алгонкинов, *вакан* у индейцев дакота, *земи* у жителей Антильских островов, *мегбе* у африканских пигмеев, *нумен* у древних римлян и т. д. Хотя представления об этой силе в различных культурах нельзя считать идентичными (имеются нюансы в ее восприятии), в большинстве случаев предполагается, что эта сила повсюду, но доступна локализации, воздействует на расстоянии и через контакт, безлична, но иногда концентрируется или воплощается в определенных сущностях.

Для энергийного прагматизма характерно акцентирование именно энергийных взаимодействий между сверхъестественными существами в мифах, между людьми и богами в культе, между людьми в социуме, между человеком и природными, а также рукотворными объектами.

Энергийный прагматизм характерен для индийской культуры в целом, но в культуре тамильской он выражен более явно. Вообще, есть основания утверждать, что в тамильской ментальности энергийная доминанта выражена сильнее, чем в какой бы то ни было, и тамильское общество направляет свои усилия, строит свою систему ценностей в соответствии с главной ценностью – обретением и сохранением силы. Кратко рассмотрим те ее аспекты, в которых энергийный прагматизм выявляется наиболее отчетливо.

**Значение энергии (*anaṅgu, śakti*).** Итак, первое – это огромное значение, которое придавалось энергии, первоначально именуемой *анангу*, а затем, когда значение этого термина претерпело изменения, санскритским термином *шакти*. Сама по себе *анангу* не

является ни пагубной, ни благостной. Она безлична, непостоянна, но явно опасна, ибо природа божественного для ранних тамиллов была в первую очередь опасной, потенциально разрушительной. Сакральные энергии и сущности мыслились как имманентные, прослеживаемые во всем, и их считалось необходимым умилистить, чтобы предотвратить вред, который они могут причинить. Их не призывали ради благих дел.

Явления, в которых древние тамилы ощущали присутствие сакральной энергии<sup>5</sup>, разнообразны: природные образования и ландшафты; пространственные области; особое время, когда сакральная сила сгущается; рукотворные объекты, инструменты и орудия; животные (могучие и/или опасные); определенные божества и демоны; женщина, достигшая зрелости и сексуально привлекательная; действия (трудный обет), абстрактные качества (целомудрие).

В литературе высказывались сомнения по поводу сакрального характера *анангу* в древнетамильской поэзии: В.С.Раджам из университета Пенсильвании в статье 1986 года<sup>6</sup> оспаривает концепцию *анангу* как потенциально опасной сакральной силы. По ее мнению, это сила, придающая объектам и существам следующие качества:

- чарующее, влекущее, ошеломляющее, сексуально привлекающее, овладевающее;
- возбуждающее трепет, почтение, страх;
- необъяснимое, таинственное, необычайное;
- эффектное, картинное;
- беспокоящее, опасное, ужасное;
- непобедимую мощь.

Если в критикуемой ею концепции *анангу* – это сакральная сила, которая может проявляться как очарование, сексуальность, страдания, непобедимая мощь и т. д., то для Раджам – это просто очарование, сексуальность, страдания, непобедимая мощь. Исследовательница готова переводить термин *анангу* в одних контекстах как «сексуальность», в других как «непобедимость», иногда – как «благоговение» и т. д. В ее интерпретации термин *анангу* предстает как ряд омонимов, и нет ничего, что объединяло бы эти значения. Ее собственное обобщение – «особые качества особых сущностей для особых причин» – звучит неубедительно, бессодержательно и положения не спасает. Гораздо убедительнее концепция исследователей, рассматривающих *анангу* именно как сакральную силу.

**Жертвоприношение.** Принцип энергообмена выявляется в жертвоприношении, идея которого пронизывает тамильскую культуру, проявляясь не только в культовой, но и в других сферах жизни, вплоть до политической. Роль жертвы в тамильской ментальности трудно переоценить. Жертва предшествует созданию мира, брачным отношениям, постройке храма, любому успешному действию. Жертвоприношение по сути мыслится как принесение в жертву самого себя, но принимается и возможность замены (репрезентация целого через часть или через символ): например, принесение в жертву головы символизируется пожертвованием волос или кокоса. В деревнях волосы приносят в жертву, когда желают успеха в делах, избавления от болезни или зачатия ребенка.

Смерть мифической жертвы (и шире – любая жертва) переносит к божеству (обычно к богине) силу, которая служит импульсом к акту созидания и которая будет, в конце концов, возвращена жертве (жертвователю). Таким образом, жертвоприношение приводит к обновлению энергии жертвователя. В архаичных мифах образцом для жертвователя-человека является бог, приносимый в жертву (или приносящий себя в жертву) богине, результатом чего становится обновление его мощи. Мощь, жизненная сила, обновляема через смерть.

В более поздних мифах вместо бога в жертву приносится демон. Демон является символом силы – как природной мощи, так и энергии, которую он обретает, подвергаясь смерти в жертвоприношении. Если учесть, что в традиционном обществе энергия, могущество рассматривается как сакральное, не удивительно, что демоны почитаются.

Жертвоприношение – явление универсальное, уникальным же остается тот факт, что значение жертвы в мировосприятии тамиллов с течением времени не уменьшается. В середине XX в., когда в Тамилнаду шла борьба за тамильскую речь, было зафиксировано несколько случаев самосожжения – принесения себя в жертву Тамилтай, обожествленной тамильской речи, во имя ее процветания<sup>7</sup>. Те, кто отдали свои жизни во благо Тамилтай, были уверены в том, что их жертва увеличит ее силу. И в XXI в. газеты периодически сообщают об отсеченном пальце или языке, пожертвованном в храме ради победы на выборах любимой партии или ради здоровья политического кумира.

**Значение целомудрия (*кари*) и неудовлетворенного желания.** В североиндийской культуре энергичный прагматизм связан теснее всего с понятием *тапаса*, в южноиндийской – с понятием *карпу* (целомудрия, воздержания), которое для тамиллов изначально не имело отношения к морали, а служило инструментом накопления и удержания энергии.

Нередко можно встретить суждения о противоречивости характера тамильской богини – пылающей от страсти, но в то же время хранящей девственность, подобно тому как говорят о противоречивой природе Шивы, великого аскета и великого любовника, чья брачная ночь длилась тысячи лет. В то время как современные западные исследователи часто видят в сочетании этих несовместимых, по их мнению, качеств противоречивость образа Шивы, архаичным мышлением в древней Индии природа этого бога никоим образом не воспринималась как противоречивая. Противоречия могут возникнуть при рассмотрении аскетизма и эротизма с моральной точки зрения, однако в древнем мифе таковая отсутствовала. Сюжет мифа неморален. Названные аспекты Махадевы подчеркивают, скорее, цельность его природы: могучий бог делает все, чтобы аккумулировать энергию и не растрчивать, в этом цель его практик – как аскетических, так и «эротических». Его «эротическая практика», состоящая в том, что он, будучи йогиним, не теряет во время любовного акта семя/энергию, а поднимает её вверх по позвоночному столбу, направлена к той же самой цели. Поэтому в образе Шивы противоречий нет: энергию он аккумулирует и в качестве аскета, и в качестве любовника, поднимая семя.

То же можно сказать и о природе южноиндийской деревенской богини: пресловутая противоречивость ее образа страстной девственности обнаруживается лишь в случае, если мы рассматриваем миф в нравственной плоскости. Характеристики богини, вполне объяснимые с точки зрения энергичного прагматизма, не содержат в себе никакого противоречия: она должна хранить целомудрие, чтобы не расплескать силу, а внутренний неистовый эротизм девственной богини только увеличивает ее мощь. Взаимное желание девственной богини и избранного ею жениха, бога, часто встречается препятствия, поскольку для тамильского мифа важно сохранить девственность Дэви, в которой содержится ключ ее силы.

Целомудрие замужней женщины, которое выражается в полной преданности супругу, позволяет сохранить ее энергию внутри семьи. Жизнь супруга и благополучие семьи находятся в буквальной зависимости от поведения и умонастроения женщины, которая считается воплощением *шакти*.

Целомудрие, чистота, девственность первоначально не имели моральных коннотаций, их функцией было сохранение энергии: энергичный прагматизм хронологически предшествует морали. Появление морали ознаменовалось идеей, что чистота важна не только как способ сохранить энергию, но и либо сама по себе, либо в связи с идеалом освобождения. Заметим в скобках, что в рамках индийской культуры некоторый синтез этих идеалов мы находим в тантре, направленной на обретение силы, чтобы ее, в свою очередь, направить на достижение освобождения.

Древние сюжеты получили трактовку с точки зрения морали лишь во времена составления пуран, и зачастую очевидны белые нитки, которыми пришта к сюжету мораль, не содержащаяся в нем имплицитно. Попытки авторов пуранических текстов привнести мораль в архаичные сюжеты изрядно добавили в них противоречивости.

**Инцест.** То же самое нереализованное эротическое напряжение, увеличивающее внутренний жар, в мифах можно наблюдать между братом и сестрой (сестрами), матерью и сыном (сыновьями). Деревенская богиня обычно остается девственницей, что, как уже упоминалось, не исключает внутреннего эротизма богини. Тенденция предотвращать сам акт инцеста, контрастируя с описанным во множестве традиций инцестуальным творением мира, приписывает созидательный акт силе девственницы, а инцестуальный союз оставляет латентным, опасным желанием. Это вновь род неудовлетворенного эротического напряжения, которое только усиливает энергию; до реализации инцеста, т. е. расплескивания энергии, в тамильских сюжетах дело обычно не доходит.

Распространенный в Тамилнаду кросскузенный брак (являющийся, конечно, не инцестом, но, тем не менее, примером брачных отношений между родственниками) также может служить иллюстрацией энергичной прагматики, поскольку направлено это установление на то, чтобы не позволить женщине – воплощению *шакти* – покинуть семью.

**Практика *пѳри*.** Роль энергийного прагматизма можно проследить также в практике *нонбу* – добровольном самоограничении женщин во имя благополучия мужей или братьев<sup>8</sup>. Именно женщина, будучи манифестацией силы, имеет больше шансов добиться внимания высших сил к своим молитвам. *Нонбу* – ритуал, включающий в себя пост, который, подобно любой аскетической практике, есть род жертвоприношения, а потому предполагает накопление энергии, энергия же в данном случае направляется на благополучие родственников-мужчин.

**Страдание (*pāṭi*).** Энергийный прагматизм проявляется в отношении не только к самоограничению, преднамеренному отказу от комфорта и добровольному страданию, но также к страданию вообще. Считается, что страдание, независимо от его причины, способствует накоплению энергии, и экстраординарное страдание ведет к обретению экстраординарной мощи. В Южной Индии широко распространено обожествление жертв несправедливости, принявших насильственную смерть. Страдание и смерть – общий путь деификации в деревенских культах. В начале XX века подобные примеры приводил Генри Уайтхэд<sup>9</sup>, в конце века – Стюарт Блэкберн. Блэкберн подробно выясняет, как жители деревни, подвергшиеся насильственной смерти, включаются в божественную иерархию<sup>10</sup>.

Наиболее известный пример – самая популярная в Южной Индии богиня Марийамман. О ней (как и о других, более локальных, деревенских богинях) рассказывают историю, прообраз которой мы встречаем в Махабхарате (Ш.116.1-18)<sup>11</sup>, однако в Южной Индии сюжет обрастает характерными деталями<sup>12</sup>. Согласно южноиндийской версии, женщина по имени Марийамман была настолько целомудренна, что благодаря своему целомудию носила воду в руках без сосуда (в других версиях – кипятила воду, поместив сосуд себе на голову, или лепила из сухого песка горшки). Однажды она увидела гандхарву (небесного музыканта) и восхитилась его красотой (либо увидела любовный акт гандхарвов и позавидовала им), из-за чего утратила целомудрие и особые силы. Ее супруг приказал сыну (в Махабхарате – мудрец Джамадагни Парашураме) отрубить матери голову. В южноиндийских версиях сын одним взмахом снес две головы: голову матери и голову женщины, у которой мать пряталась, а затем, при попытке их оживить, перепутал тела и головы.

Марийамман, превратившаяся в могущественную богиню, воплощает в себе трансформирующую мощь насильственной смерти, что характеризует большинство популярных божеств. Не святость жертвы (в данном случае утраченная), а ее страдания и насилие по отношению к ней превращают ее в божество.

Наиболее яркий пример, демонстрирующий отсутствие связи деификации с концепциями святости или морали, являет собой культ Эрукаммы. Эрукамма при жизни выкрадывала деревенских детей и пожирала их в тайном месте на краю деревни. Плетельщик корзин набрел на нее, когда она пожирала недавно украденное дитя, и отрубил ей голову. После ее смерти люди, опасаясь возможных неблагоприятных последствий, ее мести, почтили ее, чтобы умиротворить, и их моления заставили ее перенаправить свою энергию на защиту деревни.

Страдание, подобно *manacu* (практике самоограничения), вне любых моральных коннотаций способствует накоплению энергии. Тем, кто страдал и принял насильственную смерть, тем, кто через это приобрел много силы, нельзя позволить скитаться вокруг, тревожа людей, их необходимо умилоствить. Они становятся божествами; почитая их, люди могут безопасно войти в контакт с силой, сделать силу доступной.

**Дар (*dānam*).** Следующий аспект, в котором прослеживается энергичный прагматизм, – восприятие акта дарения. Дар напрямую связан с силой; как жертвоприношение приводит к увеличению жизненной силы жертвователя, так принесение дара увеличивает энергию (и повышает статус) дарителя.

Данное представление можно считать общеиндийским, но для тамиллов оно имеет большее значение, что демонстрируется, например, в особой трактовке известного сюжета о трех шагах Вишну в «Рамаяне» тамильского поэта Камбана (*Irāmāvatāram*).

В первоначальной североиндийской версии мифа демон Бали обманут богом Вишну (явившимся в облике карлика и попросившим в дар столько земли, сколько он сможет пройти за три шага, а затем прошедшим за два шага всю вселенную). В тамильской поэме Бали (там. *Māvali*) предупрежден об истинной природе карлика, он догадывается о последствиях, тем не менее, он не собирается отказывать просителю. Напротив, Бали приходит в восторг, видя Вишну в качестве просителя; он усматривает благоприятную

возможность унижить верховного бога установлением отношений зависимости, которые являются следствием передачи дара. Бали осознает позитивное значение дара для дающего, опасное и даже позорное для получающего, поэтому он не может упустить шанс, какими бы последствиями это ему ни грозило.

Взаимосвязанность кармы и *шакти* поясняет Маргарет Эгнор в статье о значении *шакти* для тамильских женщин: «Правило, что все должно быть уравновешено – это закон кармы (*vinai*), поэтому *шакти* во многих случаях может быть эквивалентом кармы. ...И карма, и *шакти* обозначают действие: карма – плод прошлого действия, *шакти* – потенция будущего действия»<sup>13</sup>. Неоплаченный дар оставляет получателя во власти дарителя, ибо принятие дара влечет за собой кармический долг. Поскольку хорошая карма может трактоваться как энергичный ресурс, потенциальная энергия, с помощью которой можно, например, попасть в небесные миры, получить всякие иные блага и т. д., кармический долг может пониматься как в некотором смысле долг энергетический.

**Любовь и преданность (*агни* и *bhakti*).** В качестве дара может рассматриваться не только нечто материальное; любовь, например, тоже можно считать даром. Тамильская литература демонстрирует примеры того, как даже *бхакти*, чистая бескорыстная преданность божеству, оказывается помещенной в контекст энергичного прагматизма. *Бхакти*, сама по себе или сопровождаемая исполнением аскетических практик, наделяет силой, а потому не бывает бесплодной. Бог не может не ответить на молитвы своего преданного. В некотором мифологическом сюжете Равана, рассудив, что секрет могущества Шивы коренится в его Шакти, супруге, предается аскезе и просит бога отдать ему Парвати. Шива вынужден исполнить его просьбу. Богиня взывает о помощи к своему брату, Вишну, но и тот подтверждает, что *бхакти* должна принести соответствующую награду<sup>14</sup>, даже если награда влечет за собой гибельные последствия для мира, а ее получатель – демон. Просьба Раваны – это переворачивание классического испытания, которое Шива посылает своим преданным: приняв облик шиваитского аскета, проверяя преданность почитателя, Шива требует его супругу; здесь, напротив, преданный требует жену бога, и Шива не может ему отказать. Все, что он может сделать, – это выдвинуть условия и пообещать Дэви (Богине) что-нибудь придумать в ближайшее время.

Демон-преданный в мифах извлекает силу из своей преданности: *бхакти* неизбежно производит ответную реакцию божества, согласно взглядам тамильских *бхактов*. Демон использует этот путь для достижения большей власти, большей жизненности, удовлетворения своих желаний и т. д.; *бхакта*-человек своей любовью и своим страданием в разлуке обретает власть над божеством, даже если не ставит перед собой такой цели.

Итак, мы проследили проявление в тамильской ментальности энергичного прагматизма – ценностной установки традиционного общества на обретение и сохранение энергии, жизненной силы, мощи, на что и направлены большая часть бытовых предписаний, социальных установлений и религиозных ритуалов. Множество аналогов тамильскому представлению об *анангу* или *шакти* можно найти в иных культурах. Особенности именно тамильского восприятия силы можно считать, во-первых, представление о женщине как одном из основных фокусов силы, во-вторых, особое внимание к энергичному аспекту явлений, в-третьих, актуальность данного представления для тамилы и в наши дни, в условиях не только деревни, но и города.

М.Элиаде говорит о том, что силу (*мана*) заключает в себе все, причастное сакральному, «обладающее бытием в превосходной степени, все, иначе сказать, представляющееся человеку действенным, динамичным, плодотворным, совершенным»<sup>15</sup>. Другими словами, атрибутами силы, выступающей то как качество, то как субстанция, являются бытийственность, сакральность и могущество.

Можно отметить, что энергичный прагматизм связан с представлением о тотальности сакрального, что подразумевается следующим кругом идей.

– Отсутствие разделения на обыденное и сакральное. Нет сферы обыденного, все сакрально.

– Сакральной признается сила.

– Силой в той или иной мере пронизано все.

– У любого действия кроме прямого назначения есть сверхзадача – получение, сохранение, приумножение силы.

– Отсюда, вся человеческая деятельность связана со сферой сакрального. Круг замкнулся.

Отношение к этой силе, порой вызывающей благоговение, в целом в традиционных обществах весьма прагматично. Существ, которые обрели ее каким бы то ни было путем, почитают, чтобы умиловить, почитают и объекты, ею исполненные, кроме того, имеется множество социальных и моральных предписаний, направленных на приобщение к этой энергии, ее накопление и сохранение. И если в одних культурах она может рассматриваться лишь как средство для обретения благ более зримых, материальных, то в других культурах, в частности, тамильской, она представляется самоценной, поскольку приобщает к сакральной основе бытия.

### Примечания

- <sup>1</sup> Поскольку не существует терминологической определенности относительно выражения «традиционное общество», можно взять это выражение в рабочем для данного исследования значении. Традиционным называют либо доиндустриальное общество (с присваивающим или сельским хозяйством), либо общество, где медленно меняется традиция. Для данного исследования важна не форма хозяйствования (это может быть и общество охотников-собираателей, и земледельческое общество, и индустриальное, как современный Тамилнаду), не форма передачи социального опыта. В настоящей статье термин употребляется в смысле геновского традиционализма: это общество, чей уклад учитывает порядок проявления (от тонкого к плотному).
- <sup>2</sup> Например, см.: *Кинсли Д.* Махавидьи в индийской тантре. СПб., 2008. С. 114.
- <sup>3</sup> Такая трактовка термина близка обыденному пониманию слова «прагматизм», а если говорить о философах одноименного направления, ближе всего к прагматизму Ричарда Рорти.
- <sup>4</sup> *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 101.
- <sup>5</sup> Подробная классификация объектов, которым в древнетамильской поэзии приписывается обладание *анангу*, а также попытки уточнить значение термина содержатся в работах К.Звелебила, Дж.Харта, А.М.Дубянского (*Zvebil 1979; Rajam 1986; Hart 1973; Дубянский 1989*). Названные исследователи разделяют мнение о сакральном характере *анангу*.
- <sup>6</sup> *Rajam V.S.* Aṅaṅku: Female Sacred Power // *Journal of the American Oriental Society*. 1986. V. 106. N. 2. P. 257–272.
- <sup>7</sup> *Ramaswamy S.* Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970. New Delhi, 1998. P. 1.
- <sup>8</sup> *Reynolds H.B.* The Auspicious married woman // *The Powers of Tamil women*. N.Y., 1980. P. 50–57.
- <sup>9</sup> *Whitehead H.* The Village Gods of South India. Delhi, 1976. 175 p.
- <sup>10</sup> *Blackburn S.* Death and deification: folk cults in Hinduism // *History of Religions*. 1985. № 24/3. P. 255–274.

- <sup>11</sup> *Махабхарата*. Книга третья. Лесная (Араньяка-парва). М., 1987. С. 248–249.
- <sup>12</sup> В южноиндийских мифах часто используется канва общеиндийских сюжетов северного происхождения, но она обрастает нюансами и деталями, характеризующими собственно южноиндийскую ментальность.
- <sup>13</sup> *Egnor M.* On the meaning of śakti to women in Tamil Nadu // *The Powers of Tamil women*. N.Y., 1980. P. 19.
- <sup>14</sup> *Shulman D.D.* *Tamil Temple Myths*. Princeton: Princeton. P. 323–324.
- <sup>15</sup> *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 35.

### Литература

- Дубянский А.М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
- Кинсли Д.* Махавидьи в индийской тантре. СПб., 2008.
- Махабхарата*. Книга третья. Лесная (Араньяка-парва). М., 1987.
- Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Blackburn S.* Death and deification: folk cults in Hinduism // *History of Religions*. 1985. 24/3. P. 255–274.
- Codrington R.H.* *The Melanesians: studies in Their Antropology and Folklore*. Oxford, Clarendon Press, 1891.
- Egnor M.* On the meaning of śakti to women in Tamil Nadu // *The Powers of Tamil women* / Ed. by Susan S.Wadley. N.Y., 1980. P. 1–34.
- Hart G.L.* III. Woman and the Sacred in Ancient Tamilnad // *Journal of Asian Studies*. 1973. Vol. XXXII. № 2. P. 233–250.
- Rajam V.S.* Aṅṅku: Female Sacred Power // *Journal of the American Oriental Society*. 1986. V. 106. N. 2. P. 257–272.
- Ramaswamy S.* *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970*. New Delhi, 1998.
- Reynolds H.B.* The Auspicious married woman // *The Powers of Tamil women* / Ed. by Susan S.Wadley. N.Y., 1980. P. 35–60.
- Shulman D.D.* *Tamil Temple Myths*. Princeton, 1980.
- Whitehead H.* *The Village Gods of South India*. Delhi, 1976.
- Zvelebil K.V.* The Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts // *Acta Orientalia*. 1979. Vol. 40. P. 157–192.

## ДАЛЬНЕВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Ван Цин*

### Становление «японской философии» и «китайской философии»

#### Была ли в Японии философия?

Отрицательный ответ на вопрос о существовании в Японии явления, называемого «философией», давали не только представители Запада, но некогда и сами японцы. Среди них наиболее известным является высказывание японского мыслителя Нового времени Накаэ Тёмина (1847–1901) в его последнем произведении «Полтора года». Он писал: «В Японии с древних времен и до настоящего момента не было философии. Такие люди, как Мотоори (Норинага), (Хирата) Ацутанэ\* были лишь исследователями древностей, которые только изучали старые гробницы и древние тексты; они имели смутное представление о законах жизни и мироздания. Такие, как Дзинсай и Сорай\*\*, хоть и предложили новую интерпретацию конфуцианского учения (учения, связанного с трактовкой смысла китайских классических книг), все равно были только конфуцианцами. Среди буддийских монахов были и такие выдающиеся деятели, которые высказывали оригинальные идеи, учреждали школы, создавали изображения будд, однако все это происходило в рамках их религиозной деятельности и не являлось чистой философией. Сегодняшние Като (Хироюки) и Иноуэ (Тэцудзиро)\*\*\* и иже

---

\* Мотоори Норинага (1730–1801) и Хирата Ацутанэ (1776–1843) – мыслители школы «национальных наук».

\*\* Ито Дзинсай (1627–1705) и Огю Сорай (1666–1728) – представители школы «древнего конфуцианства».

\*\*\* Като Хироюки (1836–1916) и Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944) – мыслители, связанные с Токийским императорским университетом и разрабатывавшие проблемы политического устройства государства и национальной морали.

с ними провозглашают себя философами, и другие люди также признают это, однако на самом деле они попросту импортировали без каких-либо изменений усвоенные ими западные учения. Будучи людьми, которые проглатывают все без разбора, они не дотягивают до того, чтобы называться философами<sup>1</sup>.

Утверждение Накаэ Тёмина о том, что в Японии не было философии, оказало сильное влияние на японское общество. В 1967–1968 гг., когда вышло в свет издание «Лекции по философии в издательстве Иванами», последним в серии был добавлен том «Японская философия».

В результате в японском научном сообществе развернулись разного рода дебаты о том, что собственно следует подразумевать под «японской философией». Один из авторов, Хасимото Минэо в своей статье «Основные принципы метафизики» писал: «Разумеется философия – это новая наука, воспринятая с Запада со времени периода Мэйдзи, которая обладает универсальностью. Слово “японская” добавляется для того, чтобы акцентировать ее специфические особенности... Добавление перед философией или метафизикой слова “японская” вызывает определенные сомнения и представляется не слишком уместным»<sup>2</sup>.

Как известно, японское слово *тэцугаку* (哲学) соответствует слову *philosophy*. Оно впервые было использовано для обозначения западной философии, начало знакомству с которой и ее исследованиям положил в Японии Ниси Аманэ (1829–1897), вошедший в историю как «отец современной японской философии». Ниси Аманэ утверждал, что «философия стоит над другими науками», «осуществляет общий контроль над всеми науками». Он сознательно избегал слов «наука о принципах» или «ученость (конфуцианская)», принятых в восточной духовной традиции и культуре, и перевел понятие философия сначала как китэцугаку (希哲学) (досл. – наука, уповающая на мудрость или наука, следования за мудрыми – прим. перев.)\*, а впоследствии остановился на переводе *тэцугаку* (哲学). Тем самым он выразил собственное восприятие, относя данное явление к сфере философии, принадлежащей западной цивилизации, с которой столкнулись японцы, и которая в корне отличалась от восточной традиционной культуры.

\* Еще одно значение иероглифа 希 – греческий (прим. перев.).

После Ниси Аманэ ключевыми направлениями общественной мысли эпохи Мэйдзи были идеология конфуцианского ренессанса, основным теоретиком которого являлся Нисимура Сигэки (1828–1902), и концепция возрожденной буддийской мысли, представленная в первую очередь Иноуэ Энрё (1858–1919). Отправной точкой этих учений, ориентированных на возрождение традиционной восточной мысли, прежде всего конфуцианской и буддийской, была критика поверхностной европеизации Японии того времени, а конечной целью – создание националистической идеологии, направленной на сохранение императорской системы. В этом русле существовала и так называемая система «чистой философии», или «общей философии», созданная Иноуэ Энрё и получившая развитие у Иноуэ Тэцудзиро.

Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944), соединив классический немецкий идеализм с китайским конфуцианством и индийским буддизмом, создал философскую систему, в основе которой лежала теория «феноменов как реальности». Находясь на стажировке в Германии, он с энтузиазмом воспринял учение Бисмарка и Штейна о централизации власти в государстве. Вернувшись в Японию, он на основе возрождения конфуцианской этики выдвинул националистическую теорию народной морали, пропагандировавшую преданность императору, любовь к Родине, верность и сыновнюю почтительность. Как один из комментаторов «Рескрипта об образовании» Иноуэ Тэцудзиро разъяснял, что основная суть высочайшего указа состоит в призыве к «осуществлению добродетелей сыновнего долга, братской любви, верности и преданности» и культивированию «духа общей любви к Родине». Он подчеркивал, что именно государственническая этика единства верности подданного и сыновней почтительности, основанная на доктрине *кокутай* (国体) (досл. «тело государства» – прим. перев.), соединившей в себе взгляд на государство как на большую семью, выраженный в словах «отношение подданных к императору подобно отношению детей к родителям», и органическую теорию государства, получившую формулировку «государство подобно плоти... император подобен душе, а подданные подобны четырем конечностям и ста костям», является сердцевинной высочайшего «Рескрипта об образовании»<sup>3</sup>.

Иноуэ Тэцудзиро был критически настроен по отношению к существовавшей в начале периода Мэйдзи тенденции переводов и внедрения в обиход англо-французской философской мысли. Он подчеркивал: «Со времени Реставрации Мэйдзи одни ученые проповедовали утилитаризм, другие отстаивали эгоизм. В результате то, что достигнуто – это разрушение общественной нравственности. Хотя эти ученые и не проникли до конца в суть данных учений, неизбежно происходило заражение духа общественной нравственности, подрывающее здоровье страны»<sup>4</sup>. Уделяя большое внимание исследованиям западной философии, Иноуэ в то же время описывал восточную традиционную этику как «восточную философию», тем самым все больше демонстрируя ее всему миру. Результатом его попытки объединения западной и восточной философии стала серия трудов по исследованию восточной философии, в которую вошли книги «Философия японской школы Оёмэй» (1-е изд. 1900 г.), «Философия японской школы Древней науки» (1-е изд. 1902 г.), «Философия японской чжусианской школы» (1905).

Иноуэ Тэцудзиро писал: «Я планировал составление истории восточной философии начиная с 13–14 годов эпохи Мэйдзи... По возвращении на Родину я все больше и больше ощущая необходимость исторического исследования японской философии прилагал усилия к выяснению истоков нравственных истин, установлению их связей с различными школами. Хотя в последнее время в нашей стране есть люди, которые являются приверженцами разного рода “измов”, унаследованных от Запада, тем не менее, что касается конкретного воплощения морали, то здесь дела обстоят не лучшим образом. Короче говоря, сведение воедино западной и восточной философии диктуется срочной необходимостью для сегодняшнего научного сообщества. Сегодня в связи с тем, что побеждает тенденция приверженности к переводной философии, следует уделить хоть немного внимания и восточной философии. Здесь важна и буддийская философия, и конфуцианская философия, такая как учение Ван Янмина, также не должна быть обойдена. Если посмотреть с этой точки зрения, то историческим исследованием японской школы Ёмэй\* не следует пренебрегать.

\* Здесь употребляется другое название школы Оёмэй, что является японской транскрипцией части имени Ван Янмина (прим. перев.).

Нравственное чувство нашего народа должно быть основано на широком распространении добродетелей, проникнутых духом восточной морали»<sup>5</sup>.

В противоположность Ниси Аманэ, который выявлял различия между восточной и западной культурами, Иноуэ Энрё и Иноуэ Тэцудзиро, сопротивляясь поверхностной вестернизации, выдвинули теорию гармонизации восточной и западной культур на основе возрождения традиционного восточного морального сознания. Их целью было создание монархического националистического учения, объединяющего сыновний долг и верноподданничество.

Нисида Китаро (1870–1945) и его ученики – Танабэ Хадзимэ (1885–1962), Ниситани Кэйдзи (1900–1990) и др., унаследовав питательные элементы традиционной японской духовной культуры и вступив в критический диалог с западной философией, создали оригинальную философскую систему и образовали школу, получившую в истории современной философии название «Киотоская школа».

В 1911 г. Нисида выпустил книгу «Исследование блага». В ней он, теоретически обобщив десятилетний опыт медитации, выдвинул понятие «чистого опыта», которое является ключевым понятием его философии. Оно явилось предпосылкой создания противовеса форме мышления, противопоставляющей субъект и объект. И в то же время с помощью этого понятия предпринимались попытки осмысления различных проблем современной западной философии. Философия Нисиды Китаро была системой со своеобразным теоретическим содержанием и логической структурой, опиравшейся на доктрины восточного буддизма, в частности дзэн-буддизма, но имевшей в качестве своего материала западную философскую мысль и созданной посредством западной логики. Поэтому ее оценивают как первую оригинальную японскую философию.

Современные западные философы, такие как Деррида (1930–2004), выступали против логоцентризма и метафизики европейской философии. Если под этим углом оценивать полемику Нисиды и его ученика Ниситани с европейской философией Нового времени, то получается, что критическое внимание японских ученых было сосредоточено как раз на тех моментах, которые стали объектом самокритики и для западной философской мысли. Таким образом стало

возможно появление «другого», отличного от западной философии, и в этом смысле философия Нисиды также вела диалог с «другим», в качестве которого выступала западная философия<sup>6</sup>.

Начиная с Нисиды и Киотоской школы современная японская философия завоевала свое право голоса в мире философии, однако японская «мысль» (思想) предшествующих эпох по-прежнему не смогла получить звание «философия». До сих пор исследования японской философии и исследования японской «мысли» представляют отдельные области, которые почти не взаимодействуют.

Причина подобного феномена «разрыва», возможно, в том, что в японской философии Новейшего времени началось осознание нехватки логики в традиционной конфуцианской мысли. Тем не менее она смогла пройти путь «от конфуцианского учения к философии». Кроме того, в отличие от исследований конфуцианства, которые развивались как исследования истории общественной мысли, философия была знанием, пришедшим с Запада, положение которого определяли образованные люди Японии новейшего времени. При этом она развивалась не как «история философии», а как «философия»<sup>7</sup>.

### **О кризисе «легитимности» китайской философии**

С точки зрения исследователей китайской философии проблема «была ли в Японии философия» не рассматривается как «пожар на другом берегу», поскольку эта проблема ясно указывает на то, что «японская философия», так же как и «китайская философия», столкнулась с кризисом «легитимности». Она отчетливо демонстрирует, что западная философия Новейшего времени являлась противоположностью восточной традиционной мысли, и вопрос их объединения в действительности не ограничивался только Китаем, а является требующей неперменного решения всеобщей большой проблемой как для Японии, так и для Северной и Южной Кореи, всех стран Юго-восточной Азии, а также других стран Азии и Африки.

Как известно, Гегель и западные философы Новейшего времени, выступая с позиций европоцентризма, открыто заявляли, что в мысли деспотического Китая отсутствовали представления

о свободе и субъектности, поэтому не могла возникнуть и философия, которая является абстрактным знанием. Хайдеггер полагал, что восточная мысль не могла в полном смысле слова называться философией, т. к. отличительной чертой западной традиционной философии является «метафизика», разделяющая субъект и объект, а для восточной мысли характерно непонятливое мышление. Однако Хайдеггеру очень импонировала эта восточная «мысль», и он черпал из нее свои идеи, преодолевая генерализирующее мышление и метафизичность Запада. Французский философ Деррида, хоть и выступал против европоцентризма и метафизики Запада, в то же время утверждал, что в Китае была «мысль», но не было философии. Он говорил, что философия, зародившаяся в Греции, не является по своей сути обычной мыслью, и полагал, что китайская культура представляет собой разновидность цивилизации, которой чужд логоцентризм, и поэтому нет оснований считать китайскую мысль философией. Короче говоря, независимо от того, являлась ли исходная позиция выносящего суждение европоцентристской или нет, похоже, что во всем мире типичным является взгляд, что в Китае была «мысль», но не было «философии», и что перед «китайской философией» встает проблема «легитимности». Проблема кризиса «легитимности» возникла вследствие взаимодействия китайской и западной культур. В действительности по мере того, как западная научная культура шаг за шагом передавалась на Восток, не только философия, но и другие области, такие как литературоведение, историческая наука, экономика, политика и другие – все столкнулись со сходной проблемой.

В 1912 г. в Пекинском университете был основан философский факультет, и благодаря этому философия вошла в систему образования Китая в качестве самостоятельной дисциплины. В 1913 г. в правительственном постановлении Китайской Народной Республики, называемом «Установление для высших учебных заведений, выпущенное Министерством просвещения», говорилось, что философия как самостоятельная специальность подразделяется на китайскую философию и западную. Курс китайской философии включал в себя изучение «Чжоу и», «Ши цзина», «И ли», «Ли цзи», «Чунь цю», «Лунь юя», «Мэн-цзы», труды мыслителей периодов Чжоу и Цинь, учение конфуцианцев эпохи Сун. Первым произведением, посвященным истории китайской философии и написан-

ным с точки зрения современной науки стал «Общий очерк истории китайской философии» Ху Ши (1891–1962), опубликованный в 1919 г. В этой книге Ху Ши, прибегая к тщательному сравнительному анализу, дал изложение проблем определения философии, классификации истории китайской философии и места китайской философии в истории мировой философии. Он писал: «В исследовании проблем человеческой жизни существует наука, осмысляющая ее основы, занимающаяся поиском фундаментальных способов решения этих проблем. Эта наука называется философией». Ху Ши утверждал, что философия имеет такие подразделы как космология, теория познания, философия воспитания, философия политики, религиозная философия и т. д.

В «Истории китайской философии» (1931–1934 гг.) Фэн Юланя (1895–1990) дается глубокий анализ таких аспектов, как содержание и метод философии, философия и китайское учение о долге, особенности китайской философии и ее источники. Фэн Юлань также полагал, что «философия» – это по своему происхождению западное слово, поэтому при чтении лекций по истории китайской философии следует излагать ее, выделяя в древнекитайских учениях содержание, сходное с западной философией. По его мнению, западная философия в целом включала три основных составляющих – космологию, антропологию и теорию познания, поэтому и китайская философия соответственно включала эти же три составляющих. Подход к китайской философии через западную философию, начатый Ху Ши и Фэн Юланем, некоторое время спустя стал достоянием общественного сознания. Это также объясняется тем фактом, что «Очерк истории китайской философии» Ху Ши и «История китайской философии» Фэн Юланя были трудами, которые заложили основы такой области знания, как история китайской философии.

Можно сказать, что кризис «легитимности» китайской философии явился результатом столкновения с западной философией, и эта проблема существовала с момента возникновения истории китайской философии как дисциплины. Однако в начале нашего века дискуссия, касающаяся «легитимности» китайской философии, снова привлекла пристальное внимание к этой проблеме.

В 2001 г. ученые Чжэн Цзядун и Чэнь Лай снова подняли проблему кризиса «легитимности» китайской философии, что вызвало широкую реакцию в философском сообществе по всей стране.

По их мнению, так называемый кризис «легитимности» китайской философии возникает в связи с поисками точек сцепления между западной научной моделью и языковой системой и категориями китайской мысли. Подробное разъяснение посредством модернистской научной лексики древнекитайской мысли и ее реструктурирование сводится всего лишь к подтверждению общих западных категорий и способов построения науки. Пэн Юнцзе, оглядываясь на основание модели истории китайской философии как области научного знания и последующую историю ее развития, указывал на то, что хотя модель китайской философии Фэн Юланя и Моу Цзунсаня (1909–1995) и стала магистральной в китайской философии, тем не менее эта модель представляет собой исследование в области сравнительной философии, в котором за образец берется западная философия. Эта модель – не более чем провозглашение того, что «в Китае имеется философия», и, в конечном счете, она не смогла реализовать до конца проект «китайская философия». Пэн Юнцзе, полагая, что если глобализации западной культуры, а также ее результатов уже невозможно избежать, то и «философия» более не является понятием, свойственным исключительно Западу. Она становится общим названием для определенной области научной мысли различных цивилизационных систем, существующих в мире, и в этом своем качестве она также уже получила широкое распространение и в Китае. Поэтому мы таким же образом, не сомневаясь, используем название «история китайской философии», однако основной момент заключается в том, что наше понимание особенностей развития истории китайской философии происходит через осознание проблемы существования самой китайской философии. Таким образом, через возрождение традиционной философской терминологии происходит интерпретация традиционной философии в собственных категориях. Сверх того, вычлененные из традиционной философии ее методы и теории повторно применяются в исследовании истории китайской философии<sup>8</sup>.

Чжэн Цзядун высказывал следующее мнение: «Неопровержимое свидетельство признания китайской философии в западном мире определяется тем, может ли она предложить сколько-нибудь оригинальные идеи с точки зрения проблем метафилософии (а во все не с точки зрения возможностей культуры), и, следовательно, может ли она бросить вызов развитию западной философии... Од-

новременно с обнаружением всеобщих проблем внутри традиции, мы должны выработать и соответствующую этим общим проблемам методологию»<sup>9</sup>.

Чжао Цзинлай утверждал, что если в новом тысячелетии устремления западных философов не приведут к формированию и распространению во всем мире понятия «философия» в широком смысле, если не будет преодолен европоцентризм, таящийся в понятии «философия», то невозможно будет дальнейшее продвижение подлинного философского диалога, связывающего культуры, и невозможно будет развитие философского знания людей XXI в. Цель, на которую должны быть направлены усилия «китайской философии», по его мнению, состоит в пробуждении интереса к ключевым проблемам всего человечества, включая китайцев, и предоставлении подходов к их решению<sup>10</sup>.

Как известно, слово «философия» в греческом и английском языках состоит из двух частей – любовь (*philo*) и мудрость (*sophy*). Однако поскольку философы по-разному понимают «мудрость», у них и разные взгляды на философию. На Западе также не существовало одной всеобщей единой философии. Разумеется, философия существовала в виде философской мысли различных ученых, идеи каждого из которых в конце концов сформировали «западную философию». Если рассуждать таким образом, то с самого начала философия была не абстрактной и безличной, а конкретной и обладающей своеобразием. Одним словом, универсальная «философия» может существовать только в учениях конкретных философов.

Постановка проблемы «легитимности» китайской философии была предопределена тем, что «философия» приравнивалась к «западной философии». В реальности произошло смешение универсальности и специфичности. По этой проблеме удачно высказался Чжан Дайнянь в «Очерке китайской философии». Он считает, что «философия» есть родовое название определенного вида знания, а западная философия есть всего лишь один из многих примеров такого знания, но отнюдь не единственный пример. Если посмотреть с этой точки зрения, то все теории, осмысливающие проблемы мироздания и человеческой жизни, могут быть названы философией. Учения мыслителей Древнего Китая, например мистика (*сюань сюэ*), даосизм, учение о долге – все

они могут быть причислены к философии. Моу Цзунсань также считает, что, т. к. в философии существует разграничение между универсальностью и особенностью, научная мысль Китая отличается от западной научной мысли, и в рамках западной философии невозможно оценивать, была ли в Китае философия или нет. Он отмечал: «Вообще объяснение с помощью интеллекта и понятий активности человеческой природы, саморефлексия – все это есть философия. Если подойти с этим критерием, то само собой разумеется, что в Китае есть “философия”. Иначе говоря, философией могут быть названы все рефлексии в рациональной форме относительно мироздания и человеческой жизни. Отношение между западной и китайской философией сходно с отношениями между белой и желтой расами. Как белая раса не может отрицать желтой расы, так и, используя западную философию, невозможно подвергать сомнению существование китайской философии. Вместе с углублением исследований, мы должны отказаться от руководящей роли западной философии, и прибегая к характерным для китайской философии проблемам, особенностям и методам, говорить об истории “китайской философии”, благодаря чему “философия в Китае” превратится в подлинно “китайскую философию”»<sup>11</sup>.

Если посмотреть на японскую философию, подытоживая ход ее развития, то после перевода Ниси Аманэ слова «philosophy» как «*тэцугаку*» и до эпохи Накаэ Тёмина Япония находилась практически на ступени восприятия и пересадки на собственную почву западной цивилизации. Поэтому на основании применения стандартов умозрения западной философии был получен вывод о том, что «в Японии философии нет». Иноуэ Энрё и Иноуэ Тэцудзиро, возродив традиционную восточную этическую мысль, создали объединяющий восточные и западные идеи проект, имеющий целью поддержание имперского абсолютизма. Нисида Китаро, выйдя за пределы каркаса западной культуры, создал оригинальную систему «логики абсолютного ничто». Философия Нисиды заняла в истории мировой философии свое место благодаря тому, что подвергавшаяся сомнению в самой западной философии модель разделения на субъект и объект, была осмыслена исходя из традиционной восточной буддийской мысли в качестве основы. Тем не менее то, что в Японии вплоть до Новейшего времени была «мысль»,

но не было философии, явилось предпосылкой, на которой твердо стоял японский научный мир. Если сравнить эту ситуацию с положением дел в Китае, то здесь дискуссия относительно кризиса «легитимности» китайской философии, проходящая последние несколько лет в китайском научном мире, помогла достичь общего понимания следующих моментов. Вместе с подходом к философии как к исследованию мышления об универсальности человеческой истины было определено место в мировом философском пространстве для «китайской философии» и сверх того были приложены усилия к диалогу с «западной философией», что естественным образом ведет к разрушению доминирующего положения философии, принадлежащей западной культуре.

### **«Японская философия» в Китае**

Среди китайских ученых общепринято мнение, что из того, что в китайской традиционной науке не возникло такой области знания, как «философия», вовсе не следует, что в Китае не зародилась и «философская мысль». Родоначальник исследований японской философии в Китае, Чжу Цяньчжи, применяя исторический подход, осуществил детальный анализ японской традиционной научной мысли и в том числе прояснил систему и траекторию развития «японской философии». Его работы «Японская чжусианская школа» (1958), «Японская древняя наука и учение Ёмэй» (1962), «История японской философии» (1964), а также «Материалы по истории японской философии» в 2-х тт. стали трудами, заложившими основы изучения японской философии в Китае.

Чжу Цяньчжи также является основателем китайской «философии истории». Если говорить о его ранних исследованиях японской философии с точки зрения методологии, то обнаруживается их связь с философией истории. В «Философии истории» Чжу Цяньчжи подразделяет развитие философии истории на следующие периоды – истории религии, своей собственной истории, истории общества и истории науки. Развитие японской философской мысли он обобщает, выделяя три его этапа: «От ступени религиозных учений до ступени метафизики, от ступени метафизики до ступени науки».

По содержанию его книги «Японская чжусианская школа» и «Японская древняя наука и учение Ёмэй», как он ясно указывает, в значительной степени опираются на работы Иноуэ Тэцудзиро «Философия японской школы Оёмэй», «Философия японской школы Древней науки», «Философия японской чжусианской школы». Изданная в 1964 г. в издательстве Саньянь «История японской философии» также испытала большое влияние труда Иноуэ Тэцудзиро и Маруямы Масао «Исследование японской политической мысли».

Однако в то же время Чжу Цяньчжи прямо говорит о гораздо большем влиянии на его взгляды и позицию исследования Нагаты Хироси «История японской философской мысли». В нем Нагата Хироси высказывает свое отношение к утверждению Накаэ Тёмина, что в Японии нет философии. По словам Нагаты Хироси, если взглянуть на развитие в Японии философской мысли, то она, безусловно, находилась в зародышевой форме. Он ясно дал понять, что с точки зрения восприятия наследия прошлого в современной прогрессивной мысли ценность исследований японской философии невелика. С точки зрения изучения различных теоретических аспектов познания человеком природы, истории становления категорий, т. е. исследования истории человеческого познания история японской философии имеет ничтожное значение по сравнению с историей древнеиндийской и древнекитайской философии, не говоря уже о европейской. Тем не менее, исходя из того, что историческое прошлое передается в наследство современности, необходимо прояснять развитие разного рода идейных течений, которые находятся в живой связи с современной мыслью. Согласно Нагате Хироси, несмотря на вышеуказанные обстоятельства, исследование японской философии ни в коем случае нельзя назвать пустой тратой времени. Если планировать написание избирательной истории философии, извлекая философское содержание из истории японской идеологии, то все равно придется говорить об этических взглядах и политических теориях, которые оказали существенное влияние на развитие философских идей и направление различных идейных течений современной общественной мысли и находятся с ней в неразрывной связи, поэтому он полагал, что его книгу можно считать также и книгой по истории японской мысли в целом, включающей историю философии<sup>12</sup>.

Находясь под влиянием Нагаты Хироси и пройдя крещение в политических бурях, Чжу Цяньчжи приступил к исследованию японской философии и получил ряд новых результатов, применяя методологию марксизма-ленинизма. Воспринятые Чжу Цяньчжи точка зрения и метод были в целом проявлением политизированной идеологии. Научные достижения Чжу Цяньчжи были продолжены в книге Ван Шоухуа и Бянь Чундао «Учебник по истории японской философии». В этой книге дается новое понимание общих особенностей японской философской мысли и ее конкретных проблем. Механически применяя уже существующие выводы марксизма, авторы признавали, что в предшествующие новейшему времени эпохи в японском обществе существовала своеобразная философская интеллектуальная деятельность, и рассматривали эту деятельность как важную составную часть истории японской философии. Этот момент также обнаруживает четкое различие между китайскими исследователями японской философии и их японскими коллегами<sup>13</sup>.

В 2011 г. усилиями порядка сорока китайских исследователей, специалистов в области восточной философии, в издательстве «Жэньминь чубаньшэ» был выпущен 5-томный труд «История восточной философии». В нем впервые с позиции истории мировой науки было всесторонне и систематически осмыслено развитие философии прошлого и настоящего в трех больших культурных регионах – Южной и Юго-восточной Азии, Центральной Азии и Северной Африке. В частности, было проведено подробное изучение истории становления мысли древних цивилизаций – индийской цивилизации, цивилизации ареала распространения иероглифической культуры и арабо-мусульманской культуры, а также был создан целостный образ и прослежен ход развития восточных философий с древнейших времен до новейшего времени. В этом труде в продолжение подходов предшествующих исследователей «японской философии», в частности Чжу Цяньчжи, Ван Шоухуа и Бянь Чундао, подвергалась пересмотру и корректировке догматическая методология XX в. и интерпретация некоторых конкретно-исторических фактов.

Начиная с Новейшего времени и в Китае и в Японии постоянно ставились вопросы, касающиеся понимания «философии» вообще и содержания понятий «китайская философия» и «японская

философия». На фоне новой эпохи, называемой эпохой глобализации, в китайском и японском философских сообществах в связи с этой общей проблемой развернулись обсуждения и дискуссии. Они принесли ряд прозрений, касающихся исследования истории «философии» и преодоления «кризиса легитимности».

В японском научном мире существование «японской философии» было наконец-то безоговорочно признано в отношении философии Новейшего времени, представителем которой был Нисида Китаро. Следует заметить, что это означало определенный отказ в праве на философские высказывания не только японской, но и китайской традиционной научной мысли. Однако несколько лет назад изыскания, проводимые новыми конфуцианцами Тайваня, начали попадать в поле зрения японских исследователей философии. Гонконгские и тайваньские ученые, такие как Моу Цзунсань, проводя сравнительные исследования новоконфуцианской мысли и философии Нисиды Китаро, опубликовали ряд статей в издании «Исследования истории японской философии». И в Японии и на Тайване проводились совместные симпозиумы «Диалог между Киотоской философской школой и современным новым конфуцианством». Вероятно, с этого момента в японском философском сообществе будет стимулирован интерес к исследованиям возможностей современных философских построений на основе собственной культурной традиции, и, возможно, это станет толчком для нового направления в исследованиях японской философии<sup>14</sup>. В то же время было бы полезным изучение проблемы возможности становления новой «универсальной» философии, стоящей над культурными традициями Востока и Запада, которые в процессе столкновения и противостояния восточной традиционной мысли, в частности конфуцианской, и западной философии, взаимно обогащали бы друг друга и обращались друг к другу.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Накаэ Тёмин*. Итинэн юхан (Полтора года) // Накаэ Тёмин сю (Собрание сочинений Накаэ Тёмина). Токио, 1974. С. 114.
- <sup>2</sup> Цит. по: Ти-но дзахёдзюку – Нихон ни окэру тэцугаку-но кэйсэй то сонно каносэй (Система координат знания – формирование в Японии философии и ее возможности) / под ред. Фудзиты Масакацу. Киото, 2000. С. 3–4.

- <sup>3</sup> См.: Айдэйаридзуму-но сэйсэй – Иноуэ Тэцудзиро и Ониси Хадзимэ (Зарождение идеализма – Иноуэ Тэцудзиро и Ониси Иваи) // Киндай Нихон-но тэцугаку (Японская философия новейшего времени) // Гэндай тэцугаку сэнсё, 16 (Избранные труды по современной японской философии, 16) / под ред. Фуруты Хикару и Судзуки Тадаси. Токио, 1983.
- <sup>4</sup> *Иноуэ Тэцудзиро*. Дзюгэй Нихон ёмэйгакуха-но тэцугаку дзё (Предисловие к переосмысленной философии японской школы Ёмэй) // Иноуэ Тэцудзиро. Нихон ёмэйгакуха-но тэцугаку (Философия японской школы Ёмэй). Токио, 1900.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Ти-но дзахёдзика – Нихон ни окэру тэцугаку-но кэйсэй то соно каносэй (Система координат знания – формирование в Японии философии и ее возможности) / Под ред. Фудзиты Масакацу. С. 8.
- <sup>7</sup> *Гуанхуй У.* «Чжэсюэ-чжи дао» цзян цзоусян хэчу, Ицзинду сюэпай чжэсю яньцзю дунтай юй дуаньсян // Шоужу 2011 нянь 1 юэ 15 жи Сянган дасюэ сяньдай юйянь цзи вэньхуа сюэюань «Дунъя шиюй-чжун 21 шицзи жибэнь чжэсюэ яньцзю-дэ сяньчжуан юй цзоусян» гоцзи сюэшу яньтаохуй цзыляоцзи (*Гуанхуй У.* Куда направлен «путь философии»? – Динамика и ожидания исследований философии Киотоской школы // Материалы международного научного симпозиума «Текущее состояние и тенденции исследований японской философии XXI века в странах Восточной Азии», Академия культуры и современного языка Гонконгского университета, 15 января 2011 г.)
- <sup>8</sup> *Пэн Юнцзе.* «Лунь Чжунго чжэсюэ сюэкэ цуньцзай-дэ хэфасин вэйцзи – гуаньюй Чжунго чжэсюэ сюэкэ-дэ чжиши шэхуйсюэ каоча», цзай «Чжунго жэньминь дасюэ сюэбао» 2003 нянь ди эр ци». Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ (*Пэн Юнцзе.* Обсуждая кризис легитимности китайской философии как области знания – размышление о социологии познания в китайской философии // Вестник народного университета Китая, 2003, № 2).
- <sup>9</sup> *Чжэн Цзядун.* «Чжунго чжэсюэ»-дэ «хэфасин» вэньти // Чжунго чжэсюэ яньцзьянь, 2001, Чжэсюэ яньцзю цзачжишэ, 2001 нянь, ди 1–2 е (*Чжэн Цзядун.* Проблема «легитимности» «китайской философии» // Китайская философия. Ежегодник. 2001. Пекин, 2001. С. 1–2).
- <sup>10</sup> *Чжао Цзинлай.* Чжунго чжэсюэ хэфасин вэньти шуяо // Чжунго шэхуй кэсюэ. 2003 нянь ди лю ци. Чжунго шэхуй кэсюэ цзачжишэ (*Чжао Цзинлай.* Ключевой момент проблемы «легитимности» китайской философии // Общественные науки в Китае. 2003, № 6).
- <sup>11</sup> См.: *Жэнь Милян.* Чжунго чжэсюэши яньцзю фаньши чуансинь – пин Чжан Дайнянь-дэ «Чжунго чжэсюэ даган» // Чжунго шэхуй кэсюэ сюэбао 2011 нянь 08 юэ 24 жи, Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ (*Жэнь Милян.* Изменение парадигмы исследования истории китайской философии – оценка «Очерка китайской философии» Чжан Дайняня // Вестник общественных наук Китая. 2011, 24 августа).
- <sup>12</sup> См.: *Нагата Хироси.* Нихон тэцугакусисо си (История философской мысли Японии). Токио, 1938. С. 8, 9–14.
- <sup>13</sup> См.: *Лю Юэбин* Чжунго жибэнь сысян ши яньцзю 30 нянь // Жибэнь сюэкань. 2011 няньди, 3 ци (*Лю Юэбин.* 30 лет исследований японской мысли в Китае // Япония. Альманах. 2011. Вып. 3.)

- <sup>14</sup> Гуанхуй У. «Чжэсюэ-чжи дао» цзян цзоусян хэчу, Ицзинду сюэпай чжэсю яньцзю дунтай юй дуаньсян // Шоужу 2011 нянь 1 юэ 15 жи Сянган дасюэ сяньдай юйянь цзи вэньхуа сюэюань «Дунья шиюй-чжун 21 шицзи жибэнь чжэсюэ яньцзю-дэ сяньчжуан юй цзоусян» гоцзи сюэшу яньтаохуй цзыляоцзи (Гуанхуй У. Куда направлен «путь философии»? – Динамика и ожидания исследований философии Киотской школы // Материалы международного научного симпозиума «Текущее состояние и тенденции исследований японской философии XXI века в странах Восточной Азии», Академия культуры и современного языка Гонконгского университета, 15 января 2011 г.).

### Литература

- 馮友蘭 『中国哲学史新編』 人民出版社 1982年版。(Фэн Юлань. Новое издание истории китайской философии. Пекин: Жэньминь, 1982).
- 張岱年 『中国哲学大綱』 中国社会科学出版社 1982年版。(Чжан Дайнянь. Очерк китайской философии. Пекин, 1982).
- 景海峰 《“中国哲学合法性”讨论中的几个问题》《拾薪集》，北京大学出版社，2007年(Цзин Хайфэн. Некоторые проблемы дискуссии о «легитимности китайской философии. Пекин, 2007).
- 王路 『从冯友兰的哲学观看中国哲学史研究』 『哲学研究』 2000年第8号。哲学研究杂志社 (Ван Лу. Взгляд на исследование истории китайской философии с позиции философии Фэн Юланя // Философские исследования. 2000, № 8).
- 郑家栋 《“中国哲学”的“合法性”问题》中国社会科学院哲学研究所編 『中国哲学年鑑 (2001)』 (Чжэн Цядун. Проблема «легитимности» «китайской философии» // Китайская философия. Ежегодник. 2001. Пекин, 2001).
- 張立文 『中国哲学的“自己讲”、“讲自己” – 论走出中国哲学的危机和超越合法性问题』 『中国人民大学学报』 2003年 第2号。中国人民大学出版社 (Чжан Ливэнь. Китайская философия говорит сама, говорит о себе – обсуждение проблем выхода из кризиса китайской философии и преодоления проблемы легитимности // Вестник народного университета Китая. 2003, № 2).
- 乾春松 『关于中国哲学“合法性”的讨论』 『江海学刊』 2002年第4号。江海学刊杂志社 (Гань Чуньсун. К вопросу о дебатах по поводу «легитимности» китайской философии // Журнал Цзянхай, 2002, № 4).
- 趙景来 『中国哲学的合法性问题研究述要』 『中国社会科学』 2003年 第6号，中国社会科学出版社 (Чжао Цзинлай. Ключевой момент проблемы «легитимности» китайской философии // Общественные науки в Китае. 2003, № 6).

彭永捷 『论中国哲学学科存在的合法性危机 – 关于中国哲学学科的知识社会学考察』 『中国人民大学学报』 2003年 第2号。中国人民大学出版社 (*Пэн Юнцзе*. Обсуждая кризис легитимности китайской философии как области знания – размышление о социологии познания в китайской философии // Вестник народного университета Китая, 2003, № 2).

藤田正勝 編 『知識の座標軸 – 日本哲学の形成と可能性』 晃洋書屋 2000年(Система координат знания – формирование в Японии философии и ее возможности / Фудзита Масакацу ред. Киото, 2000).

藤田正勝、卞崇道、高阪史朗 編 『東アジアと哲学』 京都 : ナカニシヤ出版, 2003年 (Философия восточной Азии / Фудзита Масакацу, Бянь Чундао, Косака Сиро ред. Киото, 2003).

野家啓一、卞崇道、尾関周二 編 『近代哲学に挑戦 – 東アジアの観点から 出発』 学文社 2007年11月 (Вызовы современной философии – с точки зрения восточной Азии / Ноэ Кэйити, Бянь Чундао, Одзэки Сюдзи ред. Токио, 2007).

高阪史朗 『近代という躰』 京都 : ナカニシヤ出版, 1997年6月 (*Косака Сиро*. Неверная поступь, именуемая современностью. Киото, 1997).

高坂史朗 『儒教とPhilosophyの葛藤 – 東アジアの思惟構造の特性』 『季刊日本思想史』 第66号 2004年) (*Косака Сиро*. Конфуцианское учение и философские разногласия – особенности структуры восточноазиатского мышления // История японской мысли. Ежеквартальник. 2004, № 66).

劉岳兵 《中国日本思想史研究30年》，《日本学刊》2011年第3期 (*Лю Юэбин*. 30 лет исследований японской мысли в Китае // Япония. Альманах. 2011. Вып. 3).

任蜜林 《中国哲学史研究范式创新 – 评张岱年的《中国哲学大纲》》 《中国社会科学报》2011年08月24日 (*Жэнь Милян*. Изменение парадигмы исследования истории китайской философии – оценка «Очерка китайской философии» Чжан Дайняня // Вестник общественных наук Китая. 2011, 24 августа).

吳光輝 《“哲学之道” 将走向何处? – 京都学派哲学研究的动态与断想》 (收入2011年1月15日香港大学现代语言及文化学院《东亚视域中21世纪日本哲学研究的现状与走向》国际学术研讨会资料集) (*Гуанхуй У*. Куда направлен «путь философии»? – Динамика и ожидания исследований философии Киотоской школы // Материалы международного научного симпозиума «Текущее состояние и тенденции исследований японской философии XXI века в странах Восточной Азии», Академия культуры и современного языка Гонконгского университета, 15 января 2011 г.)

*Пер. с япон. Л.Б.Кареловой*

С.Ю. Рыков

### Некоторые особенности моистской логики\*

*Мо чжэ* 墨者 «моисты» (V–III вв.) – это *единственная школа* древнекитайской философии, которая одновременно являлась и идейным течением, и институтом наставничества и, кроме того, *общественной организацией*. Ни одна другая философская «школа» древнего Китая этих трех параметров в себе не совмещала.

Кроме того, это *самая загадочная школа*. Много можно рассуждать по поводу ее не проясненного самоназвания, не проясненного происхождения, не проясненной биографии основателя школы – Мо Ди 墨翟 (490/468–403/376 до н. э.)<sup>1</sup>, не проясненной истории, гибели и забвения. Кроме самого Мо-цзы мы даже не знаем имени ни одного крупного моистского философа. Содержание основного и единственного собрания сочинений моистов – *Мо-цзы* 墨子 «[Трактата] Учителя Мо» либо анонимно (таков, например, стиль *Мо цзина* 墨經 «Моистского/их канона/ов», т. е. глав 40–45 книги Мо-цзы, в которых выражено учение поздних моистов), либо прямо приписывается Мо-цзы.

Ранние моисты *первыми* в древнем Китае начали философскую полемику и рациональную аргументацию своей точки зрения, потому что они первые поставили себя в оппозицию традиции своего времени (конфуцианской). Если под философией понимать деятельность, связанную с рациональной аргументацией, можно сказать, что ранние моисты фактически положили начало философии в Китае.

\* Статья написана при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 12-03-00167).

Не переставая быть для нас самой загадочной школой, поздние моисты, пожалуй, могут быть охарактеризованы и как *самая неоднозначная и парадоксальная школа* древнего Китая. Парадоксальность интересов была отличительной чертой еще ранних моистов – при своеобразной этико-политической доктрине, ставящей во главу угла идеи «всеобщей любви» и «взаимной пользы», они допускали *оборонительную войну, которую сделали своим профессиональным занятием*. Опять же, среди прочих философских школ ранние моисты были, пожалуй, наиболее «религиозной», поскольку считали «Небо» не просто абстрактным синонимом для «Природы», но чуть ли не разумным благим существом, обладающим «желаниями» и «волей», награждающим добродетельных и наказывающим нечестивых. Поздние моисты продолжили все странные и маргинальные интересы своих предшественников. Они чуть ли не единственные (кроме, пожалуй, в какой-то степени, «школы имен») *стали разрабатывать гносеологические, лингвистические и протологические вопросы*, никогда не бывшие в особом почете у других течений древнекитайской философии. В ходе своего существования среди бушующего океана идей и концепций, которыми была полна интеллектуальная жизнь периода «Борющихся царств», поздние моисты считались главной после конфуцианцев силой в этических прениях, а их логико-лингво-гносеологические разработки вообще задавали моду и в своей области не находили себе равных. Но маргинальность их идей с точки зрения общей истории китайской философии сказалась после их исчезновения в качестве действующей школы – их учение быстро пришло в забвение, а китайские интеллектуалы последующих поколений так никогда в полной мере и не развили в себе интерес к темам, которые самоотверженно, тщательно и кропотливо изучали поздние моисты.

**1. Истоки протологики моистов.** Моистская увлеченность протологикой проистекает, с одной стороны, из свойственной всем древнекитайским философам «одержимости» этико-политическими проблемами («основной вопрос» древнекитайской философии – «Как привести порядок в Поднебесную?», т. е. как построить идеальное государство), а с другой – из принципиального неприятия решений данных проблем, выработанных в других школах.

Конфуций выдвинул идею, с которой в целом моисты соглашались, – добиться порядка в государстве можно только если сделать так, чтобы страной распоряжались морально-совершенные люди, знающие, как правильно управлять людьми (на языке конфуцианской гносеологии это называлось *чжи жэнь* 知人 «знание людей»). Это знание должно было применяться через правильное использование речей, которые своей транслирующей намерения функцией как бы связывали мир регулятивных принципов «знания людей» и мир конкретных поступков. Говоря проще, «знание людей» должно было находить применение в правильных речах: оценках предметов, действий и людей, и, в итоге, *в правильных, понятных и точных приказах* подданным. Однако речи могли быть неправильны, т. е. нацеливали подданных на морально-политически ущербное действие и вели государя, их говорившего, прочь от добродетели, а страну – от порядка. Поэтому требовалась операция по выправлению речей, заключающаяся в *чжэн мин* 正名 «правильном использовании имен», которая позволяла бы давать объектам такие оценочные имена, которые не ведут к морально и политически ущербному поведению, а, наоборот, разрешают противоречия и парадоксы наличествующего морального кода.

Однако Конфуций ничего не сказал о тех основаниях и правилах, по которым мы должны «правильно использовать имена». Эту пустоту заполнил его первый противник и критик – Мо-цзы. Не принимая того краеугольного значения, которое Конфуций придавал *ли* 禮 «ритуалу», Мо-цзы отверг его значимость для моральной и политической жизни общества. Но ему надо было чем-то аргументировать свою позицию, чтобы его принципы обрели последователей, ведь Конфуций позиционировал свой путь как наследующий принципы идеальных «совершенномудрых правителей древности». Что мог противопоставить этому Мо-цзы? Поскольку Конфуций не уточнял критерии правильных речей, считая очевидно благотворным для личности и для государства все то, что идет от ритуалов глубокой древности, Мо-цзы мог только попытаться *ясно поставить проблему критериев правильности речей, дополнить его принцип своими и показать, что неучтенным Конфуцием принципам путь Конфуция противоречит.*

В главах под общим названием *Фэй мин* 非命 («Отрицание предопределения») Мо-цзы говорит о *сань фа* 三法 «трех образцах/стандартах» (в гл. 2 (*Фэй мин чжун* 非命中)) и 3 (*Фэй мин ся* 非命下)), или, в более образном варианте, о *сань бяо* 三表 «трех гномонах» (в гл. 1 (*Фэй мин шан* 非命上)) для всяких «речей»:

«<...> как следует проверять эти рассуждения (明辨此之說)? Учитель учителей Мо-цзы изрек: “Необходимо установить образец (儀). Говорить, не имея образца – это подобно определению направления восхода и захода солнца с помощью вращающегося гончарного круга – нельзя будет ясно постичь разницу между тем и не-тем, пользой и вредом. Поэтому речи должны иметь ‘три гномона (三表)’”. Что значит “три гномона”? Учитель учителей Мо-цзы изрек: “Есть то, в чем они [речи] укоренены (本), в чем они берут исток (原) и к чему они применены (用). В чем их укоренять? Их надо вверху укоренять в делах совершенномудрых правителей древности (古者聖王之事). На каком истоке их основывать? Их надо внизу основывать на изучении той действительности, которую видят и слышат уши и глаза людей всех родов (百姓耳目之實). К чему применять их? Их надо распространять на наказания и управление, и наблюдать, совпадают ли они с пользой для людей всех родов в государствах и семьях (發以為刑政, 觀其中國家百姓人民之利). Это и есть то, когда речи имеют “три гномона”»<sup>2</sup>.

Итак, перетолковывая смысл данного пассажа на современный лад, можно предположить, что проверка по этим трем критериям происходит по такому принципу: Бог есть, потому что 1) так говорит Библия (свидетельство авторитетного источника), 2) потому что много людей имели переживание божественного (эмпирическое свидетельство людей), и 3) поскольку такая вера полезна в укреплении нравов и общества (аргумент от полезности)<sup>3</sup>.

Несмотря на кажущуюся простоту и понятность данных «трех стандартов» для всяких речей, по поводу них были высказаны разные уводящие в сторону интерпретации. Казалось бы, естественную интерпретацию предложил Ху Ши: «Неудовлетворенный методом конфуцианства, Мо Ди стал искать критерий, по которому смог бы устроить тест на истину и ложь, правду и неправду – мнениям, теориям, учреждениям и формам государственного управления. Этот критерий он нашел в практических последствиях, которые мнения, теории и т. д. имеют тенденцию порождать.

Говоря коротко, главная позиция Мо Ди такова: значение каждого учреждения заключается в том, для чего оно хорошо, а значение каждой концепции, веры или политики заключается в

том, какого рода или характера поступки она предназначена производить»<sup>4</sup>. И.П.Мэй вторит основной интуиции Ху Ши, считая, что идеи Мо-цзы ближе всего концепции американского прагматиста У.Джемса<sup>5</sup>.

В то же время Ху Ши считает Мо-цзы наивным эмпириком (из-за второго критерия) и сопоставляет его с Дж.Миллем в том, что он игнорирует возможность ошибки или галлюцинации, а также другие ограничения чувственного наблюдения<sup>6</sup>. В сходном ключе о Мо-цзы как об эмпирике думает и Дж.Нидэм.

Этим стандартным интерпретациям Мо-цзы, – что он был наивным эмпириком и прагматиком, – дает решительный отпор Ч.Хансен. Он считает, что Мо-цзы не был ни эмпириком, ни прагматиком в том смысле, который предполагается прагматической теорией истины. Автор пишет: «Он (Мо-цзы. – С.Р.) совершенно точно не спрашивал себя в уме, как философ-прагматик бы спрашивал – “Какие результаты последуют от принятия утверждения “Солнце встанет завтра?” Было бы действительно странно, если бы Мо-цзы вдруг независимо ни от чего обнаружил и предложил решение для двойной проблемы истины и значения, без эксплицитной формулировки каждого из этих терминов как философской проблемы»<sup>7</sup>. Он считает, что Мо-цзы не говорил ни об истине, ни о теориях и мнениях, а его «три стандарта» – это *критерии адекватного использования языка*, а именно: согласие с традицией использования языка, с практикой сообщений (*reporting practices*) людей (а не с данными чувственного наблюдения) и с функциональной эффективностью в регулировании поведения. По Хансену, Мо-цзы не был эпистемологом-прагматиком в том смысле, что он не был приверженцем специфического прагматического учения об истине и значении. Но он был прагматиком в более широком смысле прагматизма как теории воздействий языка на говорящих и слушающих, которая велит нам принимать или отвергать способы использования языка в зависимости от их влияния на поведение. Поэтому «три стандарта» (и особенно третий) – это не тесты на истину. Это формулировки общих стандартов оценки, которые бытовали в интеллектуальных кругах древнего Китая<sup>8</sup>.

Думается, позицию Ч.Хансена нужно уточнить, в некотором смысле признав рациональное ядро и в позиции Ху Ши: «три стандарта» это действительно не прагматические тесты истин-

ности фактуальных высказываний типа «снег бел» или «солнце встанет завтра», но это и не просто критерии для адекватного использования языка в целом. *Это критерии для адекватной оценки языковых выражений, связанных с морально-политическими темами.* Недаром перед процитированным мной отрывком в главе *Фэй мин шан* моист описывает бедствия, которые постигают *государства* от того, что их правящая элита исповедует учение (*шо 說*) *фатализма*. Из данного контекста, который, как кажется, не вполне учитывает Ч.Хансен, предельно ясно, что за «речи» или «язык» (*янь 言*) имел в виду моист, писавший данную главу, и сам Мо-цзы.

В «трех стандартах», выдвинутых Мо-цзы, можно увидеть прообраз позднегомоистского учения о *фа 法* «стандартах» и *инь 因* «критериях» для отнесения имен к объектам, которое моисты использовали при ведении *бянь 辯* «спора»<sup>9</sup>, ставшего для них своеобразным органом «правильного использования имен».

Поздние моисты развили учение о «трех стандартах». Подобно тому, как для нас принцип «соответствия опыту, фактам» еще ничего не говорит о том, каким образом мы можем узнать, что нечто действительно соответствует фактам и сподвигает нас на поиск критериев истины и механизмов проверки того или иного утверждения на соответствие фактам (типа метода контролируемого эксперимента), так и для древних китайцев принцип «соответствия стандарту» еще ничего не говорит о том, как проверить, соответствует ли нечто какому-то стандарту и какому. Протологическое учение поздних моистов было призвано внести в этот вопрос ясность. Таким образом, если ранние моисты выработали критерии правильности этико-политических учений, то поздние попытались разработать процедуры подведения конкретных речей и учений под эти критерии.

Обострению интереса к логико-лингвистической проблематике у поздних моистов опять поспособствовала моистская «опозиционность», но на этот раз не конфуцианству, а, по всей видимости, учению философа Ян Чжу, который попытался обосновать моральный индивидуализм, совершенно неприемлемый для моистов-коллективистов, ссылаясь на то, что индивидуалистическую природу человеку ниспослало благое «Небо» и поэтому, следуя своим индивидуалистическим устремлениям, мы тем самым бе-

рем за образец «Небо». Моисты, тоже выведившие свою мораль из принципа *тянь чжи* 天志 «Воли Неба», вынуждены были поэтому искать новые пути ее обоснования. Они *развили учение о стандартах аргументации и с применением этого учения на новом уровне теоретической рефлексии дали новое основание старой этической доктрине Мо-цзы*<sup>10</sup>.

**2. «Искусство спора» поздних моистов.** Главной заслугой поздних моистов в истории логико-гносеологических идей древнего Китая было отстаивание той позиции, что выяснение корректности речей и правильное употребление имен – могут быть проведены и обоснованы с помощью *бянь* 辯 «спора»:

ИО 6 夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之然，論求群言之比。<…>

«Спор»: прояснением различий между «бытием-этим» [и] «бытием-не-этим» вникать в положения упорядоченного правления [и] смут; прояснением места подобного и различного различать принципы имен [и] вещей; определением места пользы [и] вреда рассеивать подозрения [и] сомнения. От этого [же], описывая, делать приблизительный набросок таковости всех вещей; рассуждая, искать сравнения множества речей. <…>

Поздние моисты, которые, по всей видимости, разрабатывали свое логико-гносеологическое учение в одно время с критиковавшим «спор» Чжуан-цзы, попытались дать отпор его критике, разъяснив само понятие «спора» так, чтобы показать несостоятельность его аргументов и детализировать механизм получения правильного знания (правильных речей) в «споре».

Чжуан-цзы критиковал «спор», поскольку альтернативы, в нем выдвигавшиеся (мы спорим о том, является ли нечто «тем» или «не-тем»), на самом деле не могут быть твердо установленными, ибо сам язык, с помощью которого эти альтернативы высказываются, имеет дейктическую природу, и то, что в одном контексте было одной из альтернатив, в другом могло быть другой альтернативой. *Ши* 是, «[э]то» могло быть *би* 彼, «тем другим», *би* – могло быть *ши*.

На это поздние моисты отвечают, что дейктическая природа местоимений не влияет на устойчивость различий, проводимых этими местоимениями:

|      |                       |  |
|------|-----------------------|--|
| В 82 | 經下:                   | 是是與是同，說在不州。  |
|      | 經說下:                  | 不(是)是，則是且是焉。今是止於是而不[止]於是。故是不止。<br>是不止，則是而不止焉。今是不止於是而止於是。故止與是不止同說也。   |
|      | Канон 2:              | Полагаемое «данном» данное едино с данным. Разъяснение заключается в: не охватывании всего <sup>11</sup> .   |
|      | Разъяснение канона 2: | (Софизм) [Что касается тех, которые] не данные, то данное среди них вот-вот будет полагаться «данном». Настоящее «данное», останавливаясь на данном, не [будет] останавливаться на данном. Поэтому «данное» не останавливается.<br>(Опровержение) [Если] «данное» не останавливается, то полагает [нечто] как «данное», но не останавливается на нем. Настоящее «данное», не останавливаясь на данном, [будет] останавливаться на данном. Поэтому нельзя разъяснить, что [«данное»] не останавливается без того, чтобы не разъяснить, что останавливается. |

Софизм, представленный в данном «каноне», строится на способности местоименного слова *shi* 是 «[э]то/данное» в силу его дейктической природы менять объект, на который оно указывает, как бы перескакивая с одного объекта на другой (см. также А 50). Софизм пытается показать, что из-за этого *shi* не может «останавливаться» ни на каком объекте и фактически, указывая на все, не указывает ни на что, якобы подтверждая собой то, что любые языковые различия непостоянны и иллюзорны. Моисты же объясняют, что *shi* останавливается на вещах, поскольку оно не «охватывает всего»; то, что оно может в любой момент переместиться с X на не-X, не меняет того факта, что оно временно останавливается на нем, на *период остановки*, отличая X от всего остального.

Чжуан-цзы считал, что из-за зависимости слов языка от контекста «то» можно посчитать «этим», а «это» «тем», и значит «это» одновременно есть «то», а «то» есть «это», что, опять же, дискредитировало все альтернативы и призывало от них избавиться. На это моисты отвечают:

- В 68 經下: 彼此彼此與彼此同。說在異。
- 經說下: (彼)。正名者彼此彼此可。彼彼止於彼，此此止於此，彼此不可。彼且此也，彼此亦可。彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼亦且此也。
- Канон 2: Полагаемые друг другом то и это едины с тем и этим. Разъяснение заключается в: различии<sup>12</sup>.
- Разъяснение канона 2: Правильно [использующий] имена может полагать «тем» это и «этим» то. [До тех пор, пока его] полагание «тем» того останавливается на том, [и] полагание «этим» этого останавливается на этом – полагать «тем» это недопустимо. [Но когда] «то» – вот-вот будет положено для этого, [уже] также допустимо полагать «тем» это. [Пусть] «то» [и] «это» останавливаются на том [и] этом, если так, то [это] – полагание «тем» этого. В таком случае, «то» также вот-вот будет положено для этого.

Аргумент здесь состоит в том, что «то» может быть заменено «этим», только если «это» также будет заменено на «то»<sup>13</sup>. Текущесть указательных местоимений в суждениях не имеет значения до тех пор, пока сохраняется *само различие* между *ши* и *би*. Не важно, что в одном случае ты называешь нечто «этим», а в другом – «тем», пока одновременно в первом случае ты называешь нечто другое «тем», а во втором – «этим».

Таким образом, на самом деле зависимость языковых различий от точки зрения *не дезавуирует и не отменяет самих различий*, пока они четко соблюдаются. А это значит, что, по крайней мере в рамках одной точки зрения, альтернативы, проводимые языком, незыблемы, и только смешивая точки зрения, как то делает Чжуан-цзы, мы можем породить иллюзию их непостоянства.

Поскольку же различия, производимые языком, оказываются не такими уж неопределенными, как казалось Чжуан-цзы, то и его интуиция, что «допустимое – одновременно является и недопустимым» (которая фактически отождествляет правильные и неправильные речи), а также его призыв «следовать этому», трактуя даже «не это» как «это», оказываются невозможными:

- В 71 經下: 以言為盡諄，諄。說在其言。  
 經說下: (以)。諄，不可也。之入之言可，(是不諄)，則是有可也。之入之言不可，以當必不審。  
 Канон 1: Полагать все в целом речи самоопровержимыми [-] самоопровержимо. Разъяснение заключается в: [самой этой] его речи.  
 Разъяснение канона 1: Быть самоопровержимым – быть недопустимым. [Если] речь этого человека допустима, то в данном случае имеется допустимость (и это не самоопровержимо). [Если] речь этого человека недопустима, полагать [ее] соответствующей [действительности] необходимо необдуманно.
- В 79 經下: 非誹諄，說在弗非。  
 經說下: 不(誹)非己之誹也，不非誹。非可非也，不可非也，是不非誹也。  
 Канон 1: Отрицать отвергание [-] самоопровержимо. Разъяснение заключается в: не отвержении.  
 Разъяснение канона 1: [Если некто] не отрицает свое собственное отвергание, не отрицает отвергание. Отрицание [его] может быть отрицаемо или не может быть отрицаемо – [все равно] это не отрицание отвергания.

Однако даже если различия между альтернативами, прокладываемые языком, не столь эфемерны, как кажутся, все равно, утверждает Чжуан-цзы, нет никакого критерия выбора между этими альтернативами, и судим мы всегда произвольно. Кроме того, может такое случиться, что альтернативы не исчерпывают всей действительности, и спорщики, споря о том, является ли что-то «тем» или «не-тем», на самом деле спорят ни о чем, поскольку упускают, что это что-то может быть вообще чем-то «другим».

На это поздние моисты отвечают, проясняя смысл термина «спор».

- В 35 經下: 謂辯無勝必不當, 說在辯。
- 經說下: (謂)。所謂, 非同也則異也。同則或謂之狗, 其或謂之犬也, 異則或謂之牛, 其或謂之馬也。俱無勝, 是不辯也。辯也者, 或謂之是, 或謂之非, 當者勝也。
- Канон 1: Говорить, что в споре/диспуте/обсуждении нет победителя, необходимо не соответствует [действительности]. Разъяснение заключается в: споре/диспуте/обсуждении.
- Разъяснение канона 1: То, что называется, [если] – не едино, то – отлично [друг от друга]. [В случае, если] едино, – то один из них называет это «щенком», другой называет это «собакой». [В случае, если] отлично, – то один из них называет это «быком», другой называет это «лошадью». Обоим нет победы, [и] в данном случае – [никто ничего] не обсуждает. «Спор/диспут/обсуждение» [же]: – [когда] один из них называет это – «данным», другой называет это «не-данным», [и когда] соответствующий [действительности] побеждает.
- А 74 經上: 辯, 爭佞也。辯勝, 當也。
- 經說上: (辯)。或謂之牛, 或謂之非牛, 是爭佞也。是不俱當。不俱當必或不當。(不若當犬)。

- Канон 1: *Бянь* (спор/диспут/обсуждение) – состязание за дополнительные [альтернативы]. Победа в споре/диспуте/обсуждении – соответствие [действительности].
- Разъяснение канона 1: Один из них называет это «быком», другой называет это «не быком» – это «состязание за противоречащие друг другу [определения/суждения]». Это [когда они] оба вместе не [могут] соответствовать [действительному объекту/обстоятельству]. [Если же] оба не соответствуют [действительности], необходимо одно из них не будет соответствовать (Не подобно тому, как с соответствием «собаке»).

В ответ на упрек Чжуан-цзы, что спор не схватывает всю действительность и альтернативы упускают нечто третье, моисты говорят, что по самому своему замыслу «спор» есть спор о таких альтернативах, которые не упускают ничего третьего и специально устроены так, чтобы четко расчленивать реальность на две области. Действительно, «разъяснение» к В 35 уже эксплицитно выделяет три типа ситуаций, две из которых можно спутать со «спором», но которые «спором» не являются. В первом случае нечто мы называем, с одной стороны, *гоу* 狗 «щенком», с другой – *цюань* 犬 «собакой». Эти два слова могут пониматься как синонимы или как состоящие между собой в родо-видовых отношениях. Здесь это различие не существенно. Существенно то, что нечто называемое может быть *и тем и тем* (если это «щенок», например). Здесь еще нет спора, ибо, подобно тому, как дело обстоит с взаимосвязанными словами в А 88, обе альтернативы могут *цзюй дан* 俱當 «вместе соответствовать [действительности]», и *оба спорщика могут быть правы*. Второй случай намного более интересен. Ситуация иная – мы нечто называем или *ню* 牛 «быком» или *ма* 馬 «лошадью». И здесь тоже нет спора, потому что нечто может *не быть ни быком, ни лошадью*, а, например, *ми* 麋 «оленом милу». Это не спор, поскольку эти две альтернативы \*кэ лян бу кэ \*可兩不可 \*«допустимы к обоюдной недопустимости» и *оба спорщика могут быть неправы*. Настоящий же спор – это спор о взаимодополнительных альтернативах – о *ши фэй* 是非 «[э]том» и «не-том», когда, напри-

мер, объект спора может быть либо «быком», либо «не-быком», но ни тем и другим и не чем-то третьим (ср. последнюю фразу из В 35: 辯也者, 或謂之是, 或謂之非, 當者勝也 «Спор/диспут/обсуждение» [же]: – [когда] один из них называет это – «данным», другой называет это «не-данным», [и когда] соответствующий [действительности] побеждает). Здесь обе «альтернативы» *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 «не допустимы к двойной недопустимости» и *бу цзюй дан* 不俱當 «вместе не [могут] соответствовать [действительности]». Если же *бу цзюй дан* 不俱當, то *би хо бу дан* 必或不當 «необходимо некоторая из них не будет соответствовать [действительности]». Не разрешается совместное отрицание, не разрешается совместное утверждение, и из этого вытекает, что нечто одно должно быть утверждаемо. И именно в таком «состоянии» лишь одному из спорщиков, тому кто *дан* 當 «соответствует [действительности]», – можно *бянь шэн* 辯勝 «победить в споре».

А.И.Кобзев, исследуя семантику *ши фэй* 是非 в других древнекитайских философских текстах, пришел к выводу, что этот бином означает не только противоречивые альтернативы, но и просто противоположности, т. е. имеет смысл общего отношения противопоставления оппозиций, специально с противоречием не связанного. Думается, у моистов (на основании А 88, А51, ИО 6) этот бином все же ассоциируется больше с общим примером дополнительных, противоречивых альтернатив, но еще не утрачивает своего более общего значения противопоставленных оппозиций. Возможно, сами моисты чувствовали эту двусмысленность, поскольку создали другой, однозначный термин, охватывающий отношение противоречия. Это термин *фань* 佞.

- А 73 經上: 佞, 不可兩不可也。
- 經說上: (佞)。凡牛, 樞非牛, 兩也。無以, 非也。
- Канон 1: *Фань* – [такие, что] не допустимо, что в обоих случаях недопустимо / [такие, что если] не допустимо, [то] в обоих случаях не допустимо.
- Разъяснение канона 1: Быки [и] отделенные от них не-быки – во всех случаях «оба случая». Не имеющее того, на основании чего [отличается] – «не-являющееся».

А 83 經說上: <...>佞者, 兩而勿偏。

Разъяснение <...> «Фань»: [то, что следует полагать] обоюдным и нельзя [полагать] односторонним / [когда нечто применяется] в обоих случаях и не [применяется] в одном случае, но не в другом.

Итак, *фань* 佞 есть *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可. Что это значит? *Бу* 不 здесь – это «не», нейтральное отрицание при глаголах, *кэ* 可 – это технический термин «быть-допустимым», *лянь* 兩 – это технический термин «оба / обоюдно / на обеих сторонах / вместе / в том и в другом случае» и т. п. Дело, однако, осложняется, во-первых, не полной ясностью *синтаксиса* фразы, во-вторых, не полной ясностью *точного толкования* технических терминов.

Классическое логическое истолкование в *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 из А 73 видит некоторую усложненную форму выражения или закона исключенного третьего, или также и закона противоречия, и, соответственно, признает в *фань* 佞 смысл «противоречие / противоречащие друг другу альтернативы». Так считал Ху Ши, так полагал М. Масперо, не протестовал против этого А. Грэм. В «Спорщиках о Дао» он пишет: «Это определение подразумевает то, что мы бы назвали принципом исключенного третьего»<sup>14</sup>. А. Грэм очень своеобразно переводит *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 – как «[если] не допустимо, [то] на обеих сторонах недопустимо». Такой перевод А 73 навеян его интерпретацией В 72, а также необходимостью параллелизма с отрывком о *фань* 佞 из А 83 – *лянь эр у пянь* 兩而勿偏, который он переводит как «применять на обеих сторонах, а не на одной без другой»<sup>15</sup>. А. Грэм не приводит формальной записи моистских сентенций, но из его объяснений и перевода ясно, что он понимает ключевой для данных фраз иероглиф *лянь* 兩 в качестве своеобразного прообраза дизъюнкции. Поэтому, если формализовать его интерпретацию, получится:

А 73 不可兩不可 = 不可(則)兩不可  $(\neg p \vee \neg q) \rightarrow (\neg p \vee \neg q)$

В 72 兩而勿偏 = 兩(可不可)而勿偏(可不可)  $(p \vee \neg p) \& (\neg p \vee \neg \neg p) \& \neg(p \vee \neg p) \& \neg(\neg p \vee \neg p)$

Перевод А.Грэма действительно выражает некоторую очень усложненную форму закона исключенного третьего. Но его позиция уязвима, поскольку совершает насилие над синтаксисом, по сути дела вставляя в А 73 лишний иероглиф *цзэ* 則 «[если...], то». А между тем, это выражение *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 может быть переведено и формализовано более изящно. Я.Хмелевский посчитал возможным перевести его на формальный логический язык как «Недопустимо, что либо р, либо р' недопустимо», или

А 73 不可兩不可  $\neg(p \vee \neg p)$

и пришел к выводу, что в данной формулировке моисты, подобно стоикам с их принципом двузначности в логике, не дифференцируя, выражали и закон противоречия, и закон исключенного третьего.

А.И.Кобзев справедливо уточняет Я.Хмелевского. Это же уточнение применимо и к позиции самого А.Грэма, и это второй пункт, по которому ему можно возразить. А.И.Кобзев проницательно замечает, что Я.Хмелевский (как и А.Грэм) вложил в иероглиф *лян* 兩 идею *дизъюнкции* без достаточных оснований, а «для правильной интерпретации могло бы хватить одного иероглифа *лян* («двоица, пара, обоюдность»), терминологизированного моистами в значении конъюнкции и противопоставленного термину *пянь* («сторона, односторонне») в значении строгой дизъюнкции»<sup>16</sup>. А.И.Кобзев, что примечательно, опирается на реконструкцию значений пары *лян* 兩 *пянь* 偏 А.Грэма, который, судя по его пониманию *фань* 反 как «принципа исключенного третьего», так же, как и Я.Хмелевский, склонен считать *лян* 兩 чем-то вроде дизъюнкции. А.И.Кобзев предлагает переводить *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 как «недопустимость обоюдной недопустимости [альтернатив]», и заменить формулу Я.Хмелевского на:

А 73 不可兩不可  $\neg(\neg \& \neg \neg)$

«Формула моистского заключения, – пишет он, – показывает тривиальную, с современной точки зрения, выводимость из него как закона противоречия, так и закона исключенного третьего – по закону снятия двойного отрицания:  $\neg(\neg A \wedge \neg \neg A) \equiv \neg(\neg A \wedge A)$ ; по закону коммутативности:  $\neg(\neg A \wedge A) \equiv \neg(A \wedge \neg A)$ ; по закону Де Моргана:  $\neg(\neg A \wedge \neg \neg A) \equiv \neg \neg A \vee \neg \neg \neg A$ ; по закону снятия двойного отрицания:  $\neg \neg A \vee \neg \neg \neg A \equiv A \vee \neg A$ »<sup>17</sup>.

Однако, по всей видимости, *фань 佞* нельзя прямо отождествлять с «противоречием». Не логическое выражение «противоречия» интересовало поздних моистов<sup>18</sup>, но фиксация *определенного рода семантической связи между именами*. Моисты мыслили в терминах «альтернативной дополнительности», а не «противоречивости». А.Грэм, хотя и не считает неверным понимать под термином *фань 佞* «противоречащие друг другу положения» («contradictories»), все же предпочитает переводить его как «будучи обратными друг другу» («being the converse of each other») или просто «обратность» («converse»), говоря, что «хотя спор и может быть описан как аргументация за противоречивые положения <...>, это не тот угол зрения, с которого моисты подходят к нему (к диспуту. – С.Р.)»<sup>19</sup>.

**3. Протологические механизмы поздних моистов.** *Фань 佞* нужно было моистам, чтобы разграничить и отграничить территорию словесного состязания. Это имена с такой взаимной семантикой, относительно которых *имеет смысл* в споре *докапываться до истины* (дан 當 «соответствия [действительности]»).

На утверждение Чжуан-цзы, что любой выбор из альтернатив бесоснователен и не доказывает правильность выбранной альтернативы, поскольку никто не может быть судьей, ибо любой может ошибиться, – моисты отвечают, что *судьей может быть сам ши 實 «действительный объект», которому дан 當 «соответствует» правильная альтернатива*. Что же значит то *дан 當*, при котором в *бянь 辯* «споре» мы *шэн 勝* «побеждаем» (A73)?

- A 14 經上: 信, 言合於意也。
- 經說上: (信)。不以其言之當也使人視[之, 必其行也。其言之忻, 使人督之。] <...>。
- Канон 1: *Синь* (искреннее / вызывающее доверие) – речь, согласная с *и* (мыслью / мысленным представлением / идеей).
- Разъяснение канона 1: Не посредством *дан* (соответствия [действительности]) его речей [некто] заставляет других людей уделять им внимание, [но поскольку они] уверены в его поступках. Открытость его речей заставляет других людей действовать в соответствии с ними <...>.

- В 10 經說下: <...> 智與, 以已為然也與, 過也。  
 Разъяснение канона 2: <...> Знание? [Или] полагание уже кончившего- [быть-таковым] таковым? – «Преходящность».
- В 71 經下: 以言為盡諄, 諄。說在其言。  
 經說下: (以)。諄, 不可也。之入之言可, (是不諄), 則是有可也。之入之言不可, 以當必不審。  
 Канон 1: Полагать все в целом речи самоопровержимыми [-] самоопровержимо. Разъяснение заключается в: [самой этой] его речи.  
 Разъяснение канона 1: Быть самоопровержимым – быть недопустимым. [Если] речь этого человека допустима, то в данном случае, имеется допустимость (и это не самоопровержимо). [Если] речь этого человека недопустима, полагать [ее] соответствующей [действительности] необходимо необдуманно.
- В 8 經下: 假必諄, 說在不然。  
 經說下: (假)。假必非也而後假。<...>。  
 Канон 2: Условно-заимствованное именование необходимо самоопровержимо. Разъяснение заключается в: не бытии-таковым.  
 Разъяснение канона 2: Условно-названное необходимо не-, [ведь только] после этого [оно будет] условно-названным. <...>.
- В 54 經下: 狗犬也, 而殺狗非殺犬也可。說在重。  
 經說下: (狗)。狗犬也。謂之殺犬可。(若兩脾)。  
 Канон 2: Щенок – собака. Но «убить щенка – не убить собаку» допустимо. Разъяснение заключается в: двоичности.  
 Разъяснение канона 2: Щенок – собака. Называть это «убить собаку» допустимо. (Подобно двум голениам).

*Дан* 當, относимое к *фань* 反 «дополнительным альтернативам» (А 73, А 74), т. е. в конечном итоге к *мин* 名 «именам», как единичным (А 50: 當牛非馬, 當馬非馬; В 12 當牛馬), так и связанным в *янь* 言 «речи» (А 14, В 71), отлично от *синь* 信 «искреннего / вызывающего доверие» тем, что последнее есть *янь хэ юй и* 言合於意 «речь, согласная с мыслью / мысленным представлением / идеей», тогда как первое есть согласие *мин* 名 со своим *ши* 實 «объектом/действительностью» и, таким образом, говорится о *чжи* 智 «знании» (В 46). Второе же может говориться и не о знании, а о *и* и *вэй жань* 以已為然 «полагании уже кончившего-[быть-таковым] таковым», т. е. о *го* 過 «преходящем / переходящем за [свою у 物 «вещь»] (ср. А 5)] / ошибочном» (в первом смысле ср. А 98 過五, В 58 過件, во втором ср. В 40, В 41).

Получается, что *дан* 當 выражает общий смысл «соответствия», который в специальном гносеологическом контексте сводится к соответствию знания, выраженного в имени, своему объекту, или наоборот (ср. А 50, В 12), объекта своему знанию, выраженному в имени<sup>20</sup>. В современной эпистемологии слово «истина» отличают от слов «истинно» и «истинность». В классической корреспондентной теории «истина» – это суждение, соответствующее своему объекту, «истинно» – это характеристика, свойство, делающее суждение «истиной», а «истинность» – это имя для отношения такого суждения и его объекта, т. е. имя для «соответствия». Также современная эпистемология вслед за средневековой схоластикой иногда отличает так называемую «гносеологическую истинность» от «онтологической истинности». Первое как раз есть соответствие суждения объекту, например, когда суждение «снег бел» действительно соответствует белому снегу. Второе – это соответствие объекта своей идее, например, когда мы говорим «X – истинный друг» – слово «истинный» в данном случае указывает на онтологическую, а не на гносеологическую истину и значит «подлинный». Без особого преувеличения можно сказать, что моистское *дан* 當 неразличимо покрывает как «гносеологическую истинность», так и «онтологическую». Отличие только в том, что оно говорит не о «суждениях», но об именах, которые, впрочем, также могут выражать и суждения. Теоретически не совсем верен предложенный А.Грэмом перевод *дан* 當 в качестве «истины факта» («truth of the

fact)), поскольку моисты говорят именно об *отношении*, а не о качестве суждения. Итак, *дан* 當 – это «соответствие/истинность» репрезентационистского типа.

Когда *чжи жэнь чжи янь бу кэ и дан би бу шэнь* 人之言不可, 以當必不審 «речи данного человека *бу кэ*, полагать, что [они] соответствуют [действительности] необходимо непродуманно». Итак, можно сказать, что *\*бу кэ цзэ би бу дан* \*不可則必不當 \*«[если] *бу кэ*, то необходимо не соответствует [действительности]». Что же такое *бу кэ* 不可?

В интересующем нас контексте *кэ* 可, к которому *бу кэ* 不可 есть отрицание, никогда не имеет после себя глагола (т. е. не ведет себя как модальный глагол или наречие) и ставится в подавляющем большинстве случаев после распространенных фраз, которые относятся к разного рода *юэ* 曰 «речениям» (В 67), таким, например, как *шо* 說 «разъяснение» (В 66) или *фэй* 誹 «отвергание» (В 78), в общем, связанным с *вэй* 為 «полаганием» (В 71) через *вэй* 謂 «называние» (В 72) или, в расширенном виде, через *янь* 言 «речь/сказывание» (В 71). Можно, наверное, сказать, что *кэ* 可 – это некоторое качество *вэй* 為 «полагания», т. е. такого рода *вэй* 為 «делания», которое свой объект *чжун ди* 中商 «сводит / дополняет / совпадает с дополнением (= сходным объектом, изначально названным тем же именем)», но при этом *цунь* 存 «сохраняет [его] как есть» (ср. А 39, А 85).

Видом *бу кэ* 不可 является *бэй* 誅 «самоопровержимое/самопротиворечащее/самодискредитирующее». А.Грэм реконструирует его значение как «само-фальсифицирующее» «нелогичное» («self-falsifying», «illogical»)²¹. Действительно, кажется, оно носит тот оттенок смысла, когда нечто *вэй* 為 «полагать» (В 71) или «делать» (ср. В 77: 教誨) *бу кэ* 不可 в силу следующих из него выводов (ср. особ. В 71, В 73, В 77, В 79). В В 8 *бэй* 誅 через *цзя* 假 «условно-заимствованное [именование]» оказывается *би фэй* 必非 «необходимо не-», т. е. чем-то таким, что необходимо не такое, иное. Поэтому вполне можно сказать, что *\*бу кэ цзэ би фэй* \*不可則必非 \*«[если] *бу кэ*, то необходимо не-[таково]».

Итак, при *бу кэ* 不可, с одной стороны, *вэй* 為 «полагание» будет *бу дан* 不當 «не соответствующим [действительности]», с другой будет *би фэй* 必非 «необходимо не-[таким]».

Но что такое просто  $k\bar{e}$  可? В подавляющих случаях употребления  $k\bar{e}$  /  $b\bar{u}k\bar{e}$  可 / 不可 (напр., А 39 А 68, А 69, А 70, А 93, В 10, В 28, В 38, В 39, В 42, В 51, В 58, В 59, В 61, В 62, В 63, В 66, В 73 и др.) слово  $k\bar{e}$  可 означает просто «мочь / иметь возможность / возможно». В В 36, например, почти невозможно отличить смысл «не мочь» для  $b\bar{u}k\bar{e}$  不可 от специального смысла «не допустимо», т. е. ложно. Мы полагаем, что и специальный смысл  $k\bar{e}$  可, применимый к логико-гносеологическим контекстам, *не порывает* с этим изначальным смыслом «мочь». А.Грэм переводит его как «допустимо» («admissible»), **хотя и полагает чем-то вроде логической истины**. Но в том-то и дело, что «истинно» не значит «допустимо».

В свете проведенного анализа лингвистических разработок поздних моистов, можно обратить внимание на «канон» В 54, из которого, как нам кажется, может быть видно отличие  $k\bar{e}$  可 от свойства «истинно» и вся его специфика. В данной отрывке считаются  $k\bar{e}$  可 «допустимыми» два формально противоречащих себе утверждения:

|                    |          |    |                  |          |
|--------------------|----------|----|------------------|----------|
| 殺狗                 |          | 非  | 殺犬也              | 可        |
| «“убивать щенков”  | –        | не | “убивать собак”» | допусти- |
|                    |          |    |                  | мо»      |
| [殺狗, ]             | 謂之       |    | 殺犬               | 可        |
| «[что касается     | называть |    | “убивать собак”  | допусти- |
| “убивать щенков”], | это      |    |                  | мо»      |

Итак, одновременно допустимо и «убивать щенков – не убивать собак», и «убивать щенков – убивать собак». Объяснить это можно несколькими способами. Первая интерпретация вытекает из наблюдений А.Грэма, хотя он специально не анализирует это понятие. Согласно этой интерпретации, два формально одинаковых *ша цюань* 殺犬 – в первом и во втором суждениях *имеют разный смысл* (они подпадают под случай *ши эр бу жань* 是而不然 «есть-данное и не есть-такое»). В первом случае это может быть идиоматическое выражение «незаконно убивать охотничьего пса феодала», во втором – буквально «убивать собаку». Итак, два формально противоречащих друг другу предложения оказываются оба «допустимы». Отсюда, а также из обычного смысла  $k\bar{e}$  可 «мочь / иметь возможность / воз-

можно» можно сделать вывод, что кэ 可 – это скорее «допустимо» в смысле «возможно, что истинно». Фразы «убивать щенков – не убивать собак» и «убивать щенков – убивать собак» – обе *допустимы*, поскольку в каких-то из своих толкований не будут противоречить друг другу и обе могут быть истинны – т. е., именно в таких толкованиях, когда под *ша цюань* 殺犬 подразумеваются разные смыслы. Таким образом, кэ 可 «допустимое» – это такое полагание, которое может «не соответствовать [объекту]», но может и «соответствовать» (в другом понимании). В то же время бу кэ 不可 будет практически влечь за собой смысл бу дан 不當 «не соответствующего [действительности]».

Другую интерпретацию (пока еще, насколько нам известно, нигде не опубликованную) предложил А.И.Кобзев. На основании вышесказанного и личных наблюдений он предлагает интерпретировать дан 當 как «истинное [соответствие]», а кэ 可 как «правильное». Дан 當 – это характеристика, учитывающая семантический уровень, связанный с апелляцией к объективной реальности, в то время как кэ 可 абстрагируется от отнесения к объективной реальности, учитывает синтаксический или семантико-синтаксический уровень и означает «правильность» по некоторой форме, стандарту, правилу или канону. В таком случае оба предложения о «собаках» и «щенках» могут быть «правильными» в том смысле, что по языковой, логической, нумерологической или некоторой другой форме «правильно построены».

На самом деле интерпретация А.И.Кобзева прямо не противоречит предыдущей, а скорее наполняет ее содержанием, поскольку «неправильная» речь, по моистам, все равно не может соответствовать действительности, тогда как всегда ли «правильная» речь «соответствует» действительности или нет, в моистских текстах нет ясных указаний. В то же время, эта интерпретация, если ее учесть наряду с интерпретацией А.Грэма, наталкивает на вывод о том, что моисты весьма близко подошли к идее «формализации». Но, к сожалению, объем статьи не позволяет здесь коснуться этой проблемы.

Итак, «допустимая» речь выигрывает в споре при том условии, что «соответствует [действительному объекту]». Как же понять, что альтернатива в споре «соответствует» действительности? Каков механизм отношений имен или их совокупностей к объектам?

Отвечая на этот вопрос, моисты кардинально переработали и дополнили идею «стандартов», предложенную еще Мо-цзы.

Проще всего представить их механизмы обоснования называния чего-то каким-то именем с помощью ряда усложняющихся задач:

1) Первая и самая простая задача – понять, «данный объект есть бык или не-бык»?

Для этого нам надо обратиться к *фа* 法 «стандарту/образцу», на основании которого мы называем нечто «быком». На каком основании? На основании *жо* 若 «подобия/похожести» (в некоторых случаях употребляется слово *тун* 同 «сходство»). Что же такое «стандарт/образец»?

|      |                       |   |
|------|-----------------------|---|
| A 70 | 經上:                   | 法, 所若而然也。   |
|      | 經說上:                  | (法)。意規員三也, 俱可以為法。   |
|      | Канон 1:              | <i>Фа</i> (стандарт/образец) – [то], будучи подобным чему [нечто] таково. |
|      | Разъяснение канона 1: | Идея, циркуль, круг, эти три – все могут служить стандартом/образцом.     |

Итак, образец – это то, будучи подобным чему, нечто может считаться «таковым». Образцом может быть либо сама вещь, либо инструмент, которым эту вещь можно сделать, либо «идея», мысленное представление вещи в сознании (т. е. образцом для круга может быть сам круг, циркуль или мысленное представление круглого).

Таким образом, чтобы ответить на вопрос о том, «бык» данный объект или «не бык», мы можем сравнить его с тем, о чем мы точно знаем, что оно называется «быком» и стоит рядом. Мы можем произвести быка, если точно знаем, что средство, с помощью которого мы нечто производим, производит быков. Например, если нечто родилось от коровы, это бык. И мы можем сравнить данное нечто в уме с идеей быка. И если это нечто имеет определенные общие черты с нашим «стандартом» быка, мы имеем право называть это быком. Вопрос, однако, в том, *какие* должны быть общие черты, в чем может и должно быть сходство стандарта и вещи?

У моистов есть «каноны», специально посвященные этому:

ИО 1 苟是石也白，敗是石也，盡與白同。是石也唯大，不與大同。諸非以舉量數命者，敗之盡是也。

Если данный камень белый и [мы] разломаем данный камень, все [в нем] будет подобно белому. Но хотя данный камень большой, то, [если мы разломаем его, все в нем] не будет подобно большому. Во всех случаях названия на основе меры и числа, неверно, что, если разбить объект, все в нем суть данное.

ИО 2 有有於秦馬，有有於馬也，智來者之馬也。是有便謂焉也。以形貌命者，必智是之某也，焉智某也，不可以形貌命者，唯不智是之某也，智某可也。諸以居運命者，苟入於其中者，皆是也。去之因非也。諸以居運命者，若鄉里齊荊者，皆是。諸以形貌命者，若山丘室廟者，皆是也。

Иметь некоторую циньскую лошадь – это иметь некоторую из лошадей и знать, что это лошадь приехавшего оттуда. В данном назывании («циньская лошадь») есть момент удобства [и не более]. В случаях названия по внешнему виду и чувственным характеристикам необходимо знаем, что эта вещь есть X, и только затем знаем X. Когда нельзя называть по внешнему виду и чувственным характеристикам, даже если не знать, что эта вещь есть X, можно знать X. Во всех случаях названия на основе местонахождения и миграции, если [данные объекты] находятся в пределах данного места, то все [они] суть данные. Если покинули [данное место], то, на основании этого критерия, [они] суть-не [данные]. Во всех случаях названия на основании местонахождения и миграции, например, села и деревни, циский, цзиньский – все суть данные. Во всех случаях названия по внешнему виду и характеристикам, например, «гора», «холм», «комната», «храм» – все суть данные.

В 58 經下 樵之意未可知，說在可用，過忤。

經說下： 段(樵)樵俱事於履，可用也。成繪履過樵，與成樵過繪履同，過忤也。

Канон 2: И (мысленное представление) била нельзя прежде-знать. Разъяснение заключается в: применимости, превосхождении / переходе за границы соответствия/сопоставления.

Разъяснение Блок и било, оба служат в работе с обувью, – канона 2: «применимость». Завершенное [*и* (мысленное представление)] украшения обуви превосходит / переходит за границы [одного только] била, так же, как и завершенное [*и* (мысленное представление)] била превосходит / переходит за границы [одного только] украшения обуви – [это] «превосхождение / переход за границы соответствия/сопоставления».

Мы можем называть вещи на основании *син мао* 形貌 «внешнего вида и чувственных характеристик». Таковы, например, «гора», «холм», «лошадь», «алтарь». Но, например, зная все о земле царства Цинь и о лошади передо мной, я не могу знать, что это циньская лошадь, поэтому мы можем называть вещи на основании *цзюй юнь* 居運 «местонахождения и миграции». Отличие тут такое, что в случае именованья на основе чувственной формы мы знаем, что нечто есть X, если мы знаем, что такое X, но в случае именованья не на основании чувственных качеств мы можем знать об X, но не знать, что нечто есть X. С другой стороны, по-настоящему называть на основании местонахождения мы можем только ту вещь, *которая находится именно в данном месте*. Вещь, которая лишь прибыла из данного места («циньская лошадь» в царстве Ци, например), мы называем именем данного места («циньская») только «из-за удобства» (*бянь вэй* 便謂). Ну и, наконец, можно называть вещи на основании *лян шу* 量數 «меры и числа», например, «большой». Разница тут такая, что, по моистам, лошадь – это в некотором смысле и каждая ее часть. Но у большой лошади не обязательно большие ноги. Большой камень белый во всех своих частях, но если его разбить на осколки, каждый из них не будет большим.

В случае с быком «быком» нечто называется на основании чувственной формы. А именно, – имеющее четыре ноги, рога и т. п. Если нечто конкретное имеет все подобные признаки, мы называем его «быком». И такая связь между именем и вещью будет *чжэн* 正 «точной». В этом случае вещь полностью соответствует образцу, нигде в ней нет ничего, что не соответствовало бы ему:

А 98 經上: 正無非。

Канон 1: Точное [соответствие образцу] нигде-не есть-не.

Но усложним задачу.

2) Нам надо решить, «данная лошадь – слепая или нет?»

Возьмем белый камень. Что ему нужно, чтобы быть белым камнем? Во-первых, некоторые границы пространства, и чтобы в пределах этих границ он был везде твердый (поскольку имя «камень» необходимо подразумевает имя «твердый») и везде белый. И действительно, если мы разломим такой камень, не будет в нем нетвердых и небелых мест – и соответствие образцу будет полным. Но *это идеальный случай*. Он не годится для большинства других, ведь и камень может быть с вкраплениями другого цвета (не везде белый), и лошадь-то слепая может быть только глазами (а не всем телом, что не укладывается в смысл слова «слепой»). То есть соответствие образцу может быть, но *не полное*. В таких случаях мы прибавляем к образцу *инь* 因 «критерий», чтобы решить, достаточно ли имеющегося частичного сходства с образцом, чтобы называть данную вещь данным именем. Что такое «критерий»?

А 71 經上: 因，所然也。

經說上: (因)。然也者，兒若法也。

Канон 1: *Инь* (критерий) – то, в отношении чего (досл.: «там, где») [нечто] таково.

Разъяснение канона 1: «Таково» – [это когда] характеристики подобны стандарту/образцу.

А 95 經上: 法同，則觀其同。

經說上: (法)。取同，觀巧傳。

Канон 1: Если образец подобен, то исследовать его подобие.

Разъяснение канона 1: Выбирать подобное, а потом исследовать тонкий поворот.

|      |                       |  |
|------|-----------------------|--|
| A 96 | 經上:                   | 法異，則觀其宜。   |
|      | 經說上:                  | (法)。取此擇彼，問故觀宜。以人之有黑者有不黑者也止黑人，與以有愛於人有不愛於人止愛人，是孰宜。   |
|      | Канон 1:              | Если образец отличен, то исследовать достаточное [основание для его соответствия образцу].   |
|      | Разъяснение канона 1: | Следует выбирать это и подбирать то, спрашивать о причинах и исследовать достаточные [основания для соответствия образцу]. Используя черное и нечерное в человеке, установить «черного человека», и используя любовь некоторых людей и нелюбовь некоторых людей, установить «любовь к людям». Что из этого – достаточное [основание для соответствия образцу]? |

Итак, «критерий» – это как бы *те места, в которых вещь точно соответствует образцу*. Мы должны *чжи 止* «установить», т. е. зафиксировать «критерий», чтобы решить, является ли нечто чем-то, если оно неточно соответствует образцу. Например, с помощью критерия мы можем установить, когда «человек черный», а когда нет, и когда он «любит других» или «не любит». Не бывает полностью черных людей, но «критерий» тут *не все тело*, а только *кожа*, поэтому «черный человек» – это человек с черной кожей. А вот «любящий людей» по моистам должен любить *всех* людей совокупно и каждого по отдельности, «критерий» тут – *всеобщность*, поэтому если кто-то любит одних и не любит других, его нельзя назвать «любящим людей» (ср. ИО 17). С другой стороны, опять же, «слепая лошадь» – это не лошадь, у которой все слепое, а лошадь, слепая *глазами*. Поскольку такого рода связь имени и вещи не всецело соответствует образцу, она называется *и 宜* «[связь по] достаточному основанию / достаточным [соответствием образцу]».

Вопрос о том, почему в одном случае за критерий берется всеобщность, а в другом какая-то часть целого, у моистов *не обсуждается*, но вполне возможно, что они приняли бы и понимание черного человека как человека с черными глазами, если бы мы во время спора твердо держались критерия, что черный – это черный глазами, а не меняли бы критерий по собственному произволу.

- А 97 經上: 止因以別道。  
 經說上: (止)。彼舉然者以為此其然也，則舉不然者而問之。(若聖人有非而不非)。  
 Канон 1: Установить критерий, чтобы «разделить дороги».  
 Разъяснение канона 1: Если другой, ссылаясь на то, в каком отношении нечто таково, полагает это таковым в данном случае, то следует сослаться на те отношения, в которых это не таково, и спросить о них. (Например, совершенномудрый в каких-то отношениях «есть-не», а в каких-то «не есть-не».)
- В 1 經下: 止類以行人。說在同。  
 經說下: (止)。彼以此其然也說是其然也。我以此其不然也疑是其然也。  
 Канон 1: Установить род, чтобы «сделать, чтобы человек проследовал дальше». Разъяснение заключается в: подобии.  
 Разъяснение канона 1: Другой, на основании того, что это таково в данном случае, аргументирует, что это таково вообще. Я, на основании того, что это не так в данном случае, сомневаюсь, что это таково вообще.

Ситуация решения, чем является вещь, может быть метафорически уподоблена «стоянию на перекрестке». *Чжи инь* 止因 «установление критерия» – это одновременно *бе дао* 別道 «разграничение путей» и *син* 行 «прохождение» по одному из этих путей. Мы как бы выбираем дорогу, и уже дальше не вольны с нее свернуть, т. е. не вольны на полпути изменить «критерий» и *в ходе одного и того же спора* в одном случае считать, что «черный человек» – чернокожий, а в другом – что «черный человек» – это черноглазый. Таким образом, с помощью фиксации «критерия» мы «продвигаемся дальше» от конкретного случая к *лэй* 類 «роду». Что мы говорим о конкретном случае, то же следует говорить и о «роде», обо всем, что ему подобно (в А 86 «род» определяется как *ю и тун* 有以同 «имеется [нечто], чем сходно [с другим]») – по формуле из А 78: *жо ши е чжэ би и ши мин е* 若實也者，必以是名也 «[в случае, когда нечто] подобно объекту, необходимо использовать данное имя».

Но как обоснованно можно утверждать, что единичный случай можно возвести в правило для всего рода?

3) Усложним задачу – как обосновать, что «Убить разбойника – не значит убить человека»?

Чтобы это сделать, моисты разработали четырехступенную процедуру обоснования:

ИО 11 以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。  
有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。辟也者，舉也物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰“子然我奚獨不可以然？”也。推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。

С помощью имен отсылаем к объектам, с помощью фраз выражаем идеи, с помощью разъяснений выводим причины, выбираем на основании рода, выдвигаем предложения согласно роду. То, что есть у себя, не отвергай у другого, то, чего нет у себя, не требуй от другого. «Приведение иллюстрации» – отсылка к другим вещам, чтобы прояснить этот [наш случай]. «Приведение параллели» – сравнение фраз и делание так, чтобы все они «проследовали дальше». «Приведение аргумента» – сказать: «Если это так у тебя, то почему это не может быть так и у меня?». «Выведение» – используя общее в том, что некто не приемлет и в том, что он приемлет, чтобы выдвинуть первое.

Итак, операция происходит в 4 этапа:

а) *ни 辟* – «иллюстрация»: мы подбираем некоторые примеры, на основании которых потом будем строить параллелизмы, например, «младший брат Хо», «лодка»<sup>22</sup>;

б) *моу 侔* – «параллель»: мы приводим параллель «младший брат – красивый молодой человек, но любить младшего брата – не любить красивого молодого человека»; «лодка – дерево, но войти в лодку не значит войти в дерево»; «разбойники люди – но изобилие разбойников – это не изобилие людей, быть без разбойников не значит быть без людей».

Считается, что с этими положениями оппонент не спорит. Далее моист «приводит аргумент»:

в) *юань 援* – «приведение (аргумента)»: «если у тебя так, почему ты отрицаешь, что у меня не может быть так?» То есть если ты соглашаешься с правильностью вышеприведенных примеров, то почему ты отвергаешь мой тезис, *подобный им*, сходный с ними, а следовательно, *подпадающий с ними под один род* – род правильных речей. Моист взывает к справедливости. А затем, на основании параллелизма выдвинутого им предложения и того, с которым оппонент не спорит, он показывает допустимость и его собственного утверждения:

г) *туй 推* – «выведение»: когда допустимость отнесения выражения к одной категории с другими, не вызывающими сомнения примерами разъяснена, можно сделать из этого некоторые выводы. А именно, что:

«любить разбойника – не любить человека»

«не любить разбойника – не нелюбить человека»

«убивать разбойника – не убивать человека и т. д.»

Этот вид обоснования можно было бы охарактеризовать как обоснование по аналогии. Если есть некоторое положение, с которым оппонент не спорит, и есть положение, параллельное ему, то на основании их сходства моист требует допустить правильность и параллельного положения. Параллельных же конструкций бывает несколько разновидностей:

ИО 13 夫物或乃是而然，或是而不然，[或不是而然]，或一周而一周，或一是而一<…>非也。

[Что касается] вещей в общем, то некоторые [из них] «есть-данные и есть-такие», некоторые «есть-данные и не есть-такие», [некоторые «не есть-данные и есть-такие»], некоторые «в одном случае для всех без исключения, в другом случае не для всех без исключения», некоторые «в одном случае данные, в другом случае <...> нет».

ИО 14 白馬馬也，乘白馬乘馬也。驪馬馬也，乘驪馬乘馬也。獲人也，愛獲愛人也。臧人也，愛臧愛人也。此乃是而然者也。

Белая лошадь – лошадь, ездить на белой лошади – ездить на лошадях. Вороная лошадь – лошадь, ездить на вороной лошади – ездить на лошадях. Хо – человек, любить Хо – любить людей. Цзан – человек, любить Цзан – любить людей. Это [случай] «данные и такие».

ИО 15 獲之親人也，獲事其親非事人也。其弟美人也，愛弟非愛美人也。車木也，乘車非乘木也。船木也，入船非入木也。盜人人也，多盜非多人也，無盜非無人也。奚以明之？惡多盜非惡多人也，欲無盜非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜人非殺人也，無難矣。此與彼同類，<...>，此乃是而不然者也

Родители Хо – *жэнь* (люди), [но то, что] Хо служит своим родителям не [значит, что] служит *жэнь* (=служить мужу, знатному человеку). Ее младший брат – *мэй жэнь* (красивый человек), [но] любить младшего брата не [значит] любить *мэй жэнь* (=придворную даму). Повозка – дерево, [но] ездить на повозке не [значит] ездить на дереве. Лодка – му (дерево), [но] взойти на лодку не [значит] взойти в дерево (=лечь в гроб). Разбойники – люди, [но] засилие разбойников не [значит] засилие людей, не иметь разбойников не [значит] не иметь людей. Как прояснить это? Ненавидеть засилие разбойников не [значит] ненавидеть засилие людей. Желать, чтобы не было разбойников не [значит] желать, чтобы не было людей. Весь мир соглашается с этим; [но] если так, то, хотя: разбойники – люди, любить разбойников не [значит] любить людей, не любить разбойников не [значит] не любить людей, убивать разбойников не [значит] убивать лю-

дей – [здесь] нет уже трудности [в принятии этого]. Эти [утверждения] с предыдущими единого рода. <...> Это [случай] «данные и не такие».

- ИО 16 且夫讀書非[書也，好讀書]好書也。鬥雞非雞也，好鬥雞好雞也。且入井非入井也，止且入井止入井也。且出門非出門也，止且出門止出門也。若若是，且天非夭也，止且夭止夭也，有命非命也，非執有命非命也，無難矣。此與彼同，<...>。此乃[不]是而然者也。

Далее, читать книги – не книги, [но] любить читать книги – любить книги. Петушинные бои – не петухи, [но] любить петушинные бои – любить петухов. Вот-вот упасть в колодец не [значит] падать в колодец, [но] остановить вот-вот наступающее падение в колодец – остановить падение в колодец. Вот-вот выйти из двери – [не] значит выйти из двери, [но] остановить вот-вот выход из двери – остановить выход из двери. [Но] если так, вот-вот умереть в молодом возрасте не [значит] умереть в молодом возрасте, остановить вот-вот умирание в молодом возрасте – остановить умирание в молодом возрасте, фатализм – не [само] предопределение, [но] отвергать фатализм – отвергать предопределение, – [здесь] нет уже трудности [в принятии этого]. Эти [утверждения] с предыдущими единого рода. <...> Это [случай] «не данные и такие».

- ИО 17 愛人待周愛人而後為愛人。不愛人不待周不愛人，不周愛因為不愛人矣。乘馬[不]待周乘馬然後為乘馬也，有乘於馬因為乘馬矣。逮至不乘馬，待周不乘馬而後不乘馬。此一周而一不周者也。

«Любить людей» требует «любить всех без исключения людей», только тогда [можно говорить о ком-то, что он] «любит людей». «Не любить людей» не требует «не любить всех без исключения людей». [Если] «любит не всех без исключения» – по этому критерию [можно говорить о ком-то, что он] не любит людей. «Ездить на лошадях» не требует «ездить на всех без исключения лошадях» перед тем, как считать [кого-то] «ездящим на лошадях», имеется [хоть какая-то] «езда на лошади» – по этому критерию считают, что [некто] «ездит на лошадях». С другой стороны, «не ездить на лошадях» требует «не ездить на всех без исключения лошадях» и только

тогда [можно считать о ком-то, что он] «не ездит на лошадях». Это [случай] «в одном случае для всех без исключения, в другом случае не для всех без исключения».

ИО 18 居於國則為居國，有一宅於國而不為有國。桃之實桃也，棘之實非棘也。問人之病問人也，惡人之病非惡人也。人之鬼非人也，兄之鬼兄也。祭[人]之鬼非祭人也，祭兄之鬼乃祭兄也。〈…〉一馬馬也；二馬馬也。馬四足者一馬而四足也，非兩馬而四足也。馬或白者二馬而或白也，非一馬而或白。此乃一是而一非者也。

[Если некто] проживает где-то в государстве, тогда считается, что проживает в государстве, имеет один дом в государстве, но не считается, что имеет государство. Плод персика – персик, [но] плод ежевики – не ежевика. Спрашивать о болезни человека – спрашивать о человеке, [но] ненавидеть болезнь человека – не [значит] ненавидеть человека. Призрак человека – не человек, [но] призрак старшего брата – старший брат. Приносить жертву призраку человека – не [значит] приносить жертву человеку, [но] приносить жертву призраку старшего брата – это и есть приносить жертву старшему брату. <...> Одна лошадь – *ма* (лошадь), две лошади – *ма* (лошади). *Ма* (лошадь/ди) [имеет] четыре ноги: – [имеется в виду] одна лошадь и четыре ноги, – не двоица [или больше] лошадей и четыре ноги. *Ма* ([что касается] лошади/дей), некоторые белые: – [имеется в виду] две лошади и некоторые [из них] белые, – не одна лошадь и некоторые [из нее] белые. Это [случай] «в одном случае данные, в другом случае <...> нет».

Фактически, для моиста обоснование сентенции «убить разбойника – не значит убить человека» сводится к обоснованию сходства, аналогии, параллельности этой сентенции второму классу схем – «такое, но не таково».

Эта моистская концепция вывода породила массу интерпретаций, особенно в российской синологии. Главным образом мы имеем в виду В.С.Спирина, который в этих пяти схемах параллельных предложений находит пример *логико-математического вывода*. Анализируя структуру главных текстов древнекитайской философии, он выдвинул гипотезу, что самые разнообразные тексты подчиняются определенным правилам построения, а именно склады-

ваются в девятичленные квадратичные структуры, которые он назвал *цзин* 經 «канонами». Из регулярности найденных им правил он сделал выводы, что тексты эти сознательно строились по этим правилам, которые были известны всем авторам или составителям. А значит, в источниках должны сохраниться какие-то сведения относительно структуры. Эти сведения о структуре текстов, которые одновременно являлись и сведениями о методологии в древнем Китае, автор находит в таких произведениях, как *Мо-цзы* и *Сюнь-цзы*<sup>23</sup>, особенно в главе *Сяо цюй* («Малый выбор») в *Мо цзине*. В.С.Спирин считает, что в этом источнике разрабатывался «метод составления и решения уравнений, возведенный в ранг общего логико-гносеологического метода и рассматривающийся как образец или аналог всяких правильных построений типа “разделяющего рассуждения” (так автор трактует *бянь* 辯 “спор”) и “суммирующего решения (вывода)” (так он перевел *лунь* 論 “рассуждение”)<sup>24</sup>. «Вывод», представленный в обоих видах<sup>25</sup>, значение которого автор приписывает слову *шо* 說, есть трехстрочное построение, где первая и вторая строки представляют собой основания (*зу* 故, совпадающие структурно с элементом девятичленной конструкции, который он назвал «основание канона»<sup>26</sup>), вывод из которых сформулирован в третьей строке. В первых двух строках высказывания представляют собой частные суждения действительности, описывают конкретные единичные факты или состояния, и имена в них имеют конкретное значение. В суждениях же третьей строки на место частных имен встают видовые или родовые. Получаются суждения типа суждений необходимости, которые также могут быть уподоблены построениям типа системы уравнений<sup>27</sup>.

Например (примеры из ИО 14):

| I                |                                    | II                     |   |
|------------------|------------------------------------|------------------------|---|
| $n_1 c_1$<br>愛獲  | ‘Любит ( $n_1$ ) Ху ( $c_1$ )’     | $n_{II} c_1$<br>乘白馬    | ‘Едет ( $n_{II}$ ) на белой лошади ( $c_1$ )’   |
| $n_1 c_2$<br>愛臧  | ‘Любит ( $n_1$ ) Цзан ( $c_2$ )’   | $n_{II} c_2$<br>乘驪馬    | ‘Едет ( $n_{II}$ ) на вороной лошади ( $c_2$ )’ |
| $n_1 C'_1$<br>愛人 | ‘Любит ( $n_1$ ) людей ( $C'_1$ )’ | $n_{II} C'_{II}$<br>乘馬 | ‘Ездит ( $n_{II}$ ) на лошадях ( $C'_{II}$ )’   |

Позиция В.С.Спирина напоминает одновременно позицию А.А.Крушинского, который тоже пытается найти примеры логического вывода, – но не у моистов, а в *Чжоу и*<sup>28</sup>, – с другой же стороны, позицию А.Грэма, который тоже находит у моистов требование переходить от частных случаев к общему правилу (ср. В 1), однако специально подчеркивает, что моистский *туй* 推 «вывод» не является индукцией. Согласно Грэму, моисты были озабочены не выведением неизвестного из известного, а последовательностью описания, и поэтому смысл их перенесения от частного случая к общему роду – не в установлении некоторого факта, а в *соблюдении последовательности*. Если мы говорим нечто об одном случае, мы должны сказать это и обо всех подобных. Запрет менять критерии и говорить в одном случае так, а в другом иначе – этого добивались моисты<sup>29</sup>.

С третьей стороны, сравнение В.С.Спириным моистского вывода с математической системой уравнений в какой-то (очень небольшой) степени сближает его концепцию с концепцией Ч.Хансена, который считает, что в *Малом выборе* исследуется алгеброподобная форма вывода от одного предложения к другому<sup>30</sup>. Автор пишет:

«“Сочетание фраз” (в нашем переводе: параллель. – *С.Р.*) может быть интуитивно понято как форма одношагового вывода. Мы начинаем с основного предложения (обычно равенства, т. е.  $X$  есть  $Y$ , – по-китайски “ $X Y e$ ”). Затем, как в алгебре, мы добавляем один и тот же элемент к двум сторонам равенства. Новое равенство должно сохранять “допустимость”. Так, например, имея равенство “Лошадь – есть животное”, нам допускается утверждать, “голова лошади – есть голова животного”»<sup>31</sup>.

Однако кардинально отличает позицию Ч.Хансена от всех вышеперечисленных (кроме позиции А.Грэма) то, что он, также считая, что в «Малом выборе» представлен детальный обзор типичных этапов в полемическом споре об использовании терминов, говорит, что моистское учение о выводе – это *не учение о дедуктивных формах вывода*, поскольку сами моисты показывают, что *они не имеют форму логического закона*<sup>32</sup>.

«<...> Моисты называют непомянутые (т. е. **не отрицательные**. – *С.Р.*) базовые предложения предложениями типа *ши* 是 «этим: так», а помеченные (отрицательные. – *С.Р.*) базовые

предложения предложениями типа *фэй* 非 «не-так». Непомеченное же результирующее предложение называется предложением *жань* 然 «таковым», а помеченное результирующее предложение называется *бу жань* 不然 «не-таковым». [Тогда] правило вывода, которое они проверяют, будет таковым: всегда ли алгебраическая техника производит предложения типа *жань* из предложений типа *ши*, и предложения типа *бу жань* из предложений типа *фэй*? (Правильный) ответ, который дают моисты, – “нет [, не всегда]” <...><sup>33</sup>.

Моисты, по Хансену, *не доказывают корректность форм вывода, которые они исследуют, но наоборот, показывают их границы*. Он обращает наше внимание на следующее изречение моистов:

ИО 12

夫物有以同而不率遂同。辭之侷也有所至而正。其然也有所以然也；[其然也]同，其所以然不必同。其取之也有[所]以取之。其取之也同，其所以取之不必同。是故辟侷援推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本則不可不審也，不可常用也。故言多方殊類異故，則不可偏觀也。

Вещи в целом имеют то, чем [они] едины, но [из этого] не следует, что всецело едины. Что касается параллелизма фраз – [он] правилен, [когда] достиг предела. [Если какие-либо из] них таковы, – имеется то, почему [они] таковы. [Но хотя] их таковость едина, их то, почему [они] таковы – не необходимо едино. [Если мы какие-либо из] них принимаем, – имеется то, почему принимаем их. [Но хотя] их приемлемость едина, их то, почему принимаем их – не необходимо едино. Поэтому фразы иллюстрирующие, приводящие параллели, приводящие аргумент и выводящие при продвижении вперед изменяются, при изменении направления [становятся] опасными, при захождении слишком далеко [становятся] ошибочными, при смещении отделяются [от основы], следовательно – [нам] нельзя не быть осторожными [с ними], нельзя во всех случаях [одинаково] использовать [их]. Итак, речи [имеют] многие методы, особые роды, различные причины, следовательно – не могут рассматриваться односторонне.

И действительно, сами по себе эти пять общих случаев двойных утверждений, кажется, создавались с целью продемонстрировать всю опасность ложных параллелей. А.Грэм справедливо указывает: «Параллелизм, такой заметный в китайском стиле, – это не только лишь декорация, но незаменимая подмога для синтаксиса»<sup>34</sup>. В случае поздних моистов, да и, по всей видимости, для всех классических философов, можно сказать даже смелее: параллелизм – это незаменимая подмога познанию. Дело в том, что моистская теория познания подчиняется принципу, сформулированному в В 70, – *вэнь со бу чжи жо со чжи цзэ лян чжи чжи* 聞所不知若所知，則兩知之 «[Если] слышите, что неизвестное подобно известному, то знаете их оба». И поэтому, опираясь на параллели как на главное подсобное средство познания (если угодно, индуктивное), можно впасть в заблуждение, поскольку *форма самих параллелей может не прямо выразить их смысл*, – ибо адекватны не все, но лишь некоторые предельные случаи параллелизмов. Как пишет А.Грэм: «Ключевой момент для моистов в том, что подобное должно быть описано подобным образом, а различное – различным, и для того, чтобы сделать это, нужно различать подразумеваемые отличия между формально подобными типами суждений»<sup>35</sup>. Поэтому-то моисты и указывают, что *есть* случаи кроме *ши эр жань* 是而然 – чтобы застраховаться от ошибок и выбирать правильные аналогии.

Можно сделать предположение, что теми самыми «достигшими предела» правильными параллелизмами будут не какие-либо особые *по форме* параллелизмы, но параллелизмы, *правильно отнесенные* к пяти указанным в ИО 13 типам случаев. Поэтому данные пять типов параллельных утверждений корректнее считать иллюстрирующими случаями допустимостей или недопустимостей *чисто языкового перехода на основании одних речей к другим*, не логического в том смысле, что он игнорирует принцип приоритета формы над содержанием.

В том, что моисты при рассмотрении опасности ложности параллелей принимали в расчет именно содержание, игнорируя форму, убеждают подчас очень странные примеры. Например, весь второй случай *ши эр бу жань* 是而不然 с логической точки зрения совершенно противоречив, но с моистской – это не «пустое множество», оно имеет вполне конкретные и законные примеры. Только

эта «законность» происходит от того, что моисты в пользу семантики отказываются от синтаксического параллелизма, ибо у них то, что называется X-ом в первом высказывании, семантически не тождественно тому, что называется X-ом во втором высказывании, поскольку во втором высказывании X входит в сочетание, *являющееся идиомой*. Есть основание полагать, что *все* конкретные примеры из случая *ши эр бу жань 是而不然* – это примеры, включающие те или иные идиоматические выражения.

Из-за того, что моисты (сознательно?) не придерживались принципа формальности, и из-за прямого указания на потенциальную погрешимость разрабатываемого ими *туй* 推 «вывода» (что позволяет охарактеризовать его как некую форму обоснования, но не как строгое доказательство) можно считать данное моистское учение «протологикой».

**4. Место и роль протологики поздних моистов в китайской философии.** В основе моистской «протологики» лежит то, что можно назвать «мышлением по аналогии» или «мышлением на основе образца». Вы можете делать какие-либо выводы о некотором объекте в зависимости от того, соответствует ли он и в какой мере другому определенному объекту, служащему для него «образцом». Это не какой-то необычный тип мышления, свойственный только китайцам. Частным его случаем является работа такого важного принципа научного знания, как верифицируемость. Чтобы получить саму возможность претендовать на истинность, знание должно быть проверяемо опытом, должно *соответствовать* фактам. Моисты не отличались от нас тем, что они мыслили «соответствиями». Отличие было в том, что *при обосновании суждений их интересовали другие объекты, нежели факты, в качестве образцов*. Хотя древние китайцы, как на множестве конкретных примеров из конкретных текстов показал К.Харбсмейер<sup>36</sup>, имели более 15 способов выражения смысла слова «истина» и часто интересовались фактуальной истиной какого-либо высказывания, *не истинность как соответствие реальности или факту занимала их умы*. Когда они обосновывали свои суждения, кроме фактов они предпочитали ссылаться на *практическую успешность* того, что они защищают в своих речах, а также *на исторический прецедент*, т. е. брали в качестве эталонов, образцов, стандартов речи не «реальность» или «факт», но «применимость» и «историю». Подобные

вещи в качестве эталонов соответствия должны влечь за собой и переосмысление предмета мысли – мы не можем доказывать предложение типа «снег бел» ссылкой на авторитет древних или на то, что данное предложение в некоторой ситуации влечет, например, к большей выгоде, чем его отрицание. И действительно, обсуждали моисты прежде всего не фактуальную истинность того или иного утверждения об опыте, а вещи, прямо с реальностью не связанные, но которые можно или нельзя было воплощать в реальность – например правильный курс государственного управления, правильные принципы моральной личности и т. п., обоснованию которых простое отсылание к фактам могло дать очень мало.

Моистская «протологика», которая, по всей видимости, «задавала моду» в культуре споров и дебатов в Китае III в. до н. э., под конец периода «Борющихся царств» прекратила свое развитие и в дальнейшем была практически не востребовавшей в китайской культуре и философии. Только китайские ученые конца XIX – начала XX в. в попытках найти собственно китайский эквивалент мощнейшему методологическому аппарату западной науки – логике впервые по-настоящему обратили внимание на наследие поздних моистов и лишь с тех пор их «протологика» стала серьезно изучаться. Знанием о ней мы обязаны таким выдающимся исследователям, как Ху Ши, Дж. Нидэм, Я.Хмелевский, К.Харбсмейер, но, прежде всего, конечно, А.Грэм. Можно сказать, китайская традиция, пройдя немного по этому «пути» мысли, остановилась и решила избрать для себя другой, по той или иной причине показавшийся ей более привлекательным.

Этим вторым «путем» стало то, что впоследствии у таких авторов, как Дж.Нидэм, А.Грэм, М.Гранэ и пр., а у нас в стране – у В.С.Спирина, В.Е.Еремеева, А.А.Крушинского и, прежде всего, А.И.Кобзева получило название «нумерологии», основанной на так называемом «коррелятивном мышлении». По всей видимости, эта методология мышления, выраженная в таких эклектических древнекитайских философских текстах, как «Хуайнань-цзы» и «Люй-ши чунь цю» («“Весны и осени” господина Люя»), а также в основном корпусе и комментариях к знаменитому «И цзину» («Канону перемен»), эксплицитно закрепились к концу периода «Борющихся царств», но впоследствии не исчезла с интеллектуальной арены Китая, а, наоборот, достигла небывалого развития примерно

к XI–XIII вв. н. э. в средневековом китайском неоконфуцианстве и смежных течениях мысли. Это был тот «Путь», который китайская философская культура захотела пройти до конца.

С точки зрения «мышления по аналогии» «коррелятивное мышление» является своеобразным кошмарным сном! «Мышление по аналогии» требует связи с образцом в виде некоторого вида подобия образцу. «Коррелятивное мышление», или, что то же самое, «мышление по ассоциации» отменяет это глупое ограничение. *Все может быть связано со всем любыми способом*, не только по принципу подобия, равенства, включения, принадлежности и т. п., но и символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно, мистически. И чем больше вещей и явлений оказываются объединены в грандиозную систему, тем больше древнему китайцу будет казаться, что он все познал. Яркий пример подобного рода «связывающего мышления» мы находим, например, в «Хуайнань-цзы» (Гл. 5).

«В первую луну весны Чжаояо указывает на третий знак двенадцатичленного цикла, в сумерки в высшей своей точке находится созвездие Заслуги, на рассвете – созвездие Хвост. Этой луне соответствует восточная сторона небесной сферы, ее дни – *цзя*, *и*, благая сила с наибольшей полнотой воплощена в дереве, ее твари – чешуйчатые, ее звук – *цзюэ*, трубки настраиваются на тон “великое скопление”, ее число – восемь, ее вкус – кислый, ее запах – козлиный, жертву приносят у дверей, из жертв первая – селезенка.

Восточный ветер растаивает лед. Твари, бывшие в спячке, приходят в движение и оживают. Рыба всплывает вверх и поднимает лед. Выдра приносит жертву рыбой. Дикие гуси летят на север.

Сын Неба облачается в зеленые одежды, восходит на колесницу, запряженную темно-голубым драконом, подвешивает темно-голубые нефритовые подвески, водружает зеленое знамя. Вкушает пшеницу с бараниной и пьет воду “восьми ветров”, добывает огонь, пользуясь палочкой дерева *цзи*»<sup>37</sup>.

Мы видим, что с понятием «весны» в этом тексте связаны каким-то, кажущимся нам произвольным способом созвездия, дни, мировые стихии (дерево), виды живых существ, звуки, числа, вкусы, запахи, а также цвета, виды пищи и др. С «весной» связаны еще и определенные приказания правителя (ср. название главы,

из которой взят процитированный фрагмент: «Сезонные распухания»). Далее в тексте указывается, какие бедствия принесут несообразные «весне» поступки людей (в том числе и приказы, связанные с другим сезоном) в это время года. Это типичнейший пример «коррелятивного мышления», связывающего понятия и вещи совершенно разного уровня в единую систему. Когда в этом «связывании» начинают играть активную роль *числа*, «мышление по ассоциации» становится «нумерологией».

Чтобы на живом примере продемонстрировать различие «механики» моистской «протологики» и «нумерологических» построений, позволим себе привести полушутливое, но вполне схватывающее ее сущность высказывание М.Гранэ:

«Философ, знавший, к примеру, что у рода человеческого плод вынашивается десять месяцев, рассуждал следующим образом: “Небо равнозначно единице, Земля – двум, человек равноценен 3; 3 раза по 3 дают 9; 9 умноженное на 9 дает 81, равные 80 + 1, единица влияет на Солнце; число Солнца – один десяток или 10; Солнце властвует над человеком. И поэтому человек рождается на 10 месяц после своего зачатия”. И мудрец продолжал, оповещая нас, что раз 9 умноженное на 8 дает 70 + 2, то лошади, находящейся под властью Луны, равноценной 2, иначе говоря, двум (и десяти), то есть 12 лунным месяцам, нужно 12 месяцев, прежде чем ожеребиться. Далее простым умножением 9 на 7, 6, 5 и т. д. он приходит к заключению, что суки щенятся на  $(9 \times 7 = 60 + 3)$  третьем месяце; форель  $(9 \times 6 = 50 + 4)$  мечет икру на четвертом месяце, макаки приносят плод на  $(9 \times 5 = 40 + 5)$  на пятый месяц, козули телятся на  $(9 \times 4 = 30 + 6)$  шестом месяце, тигрицы  $(9 \times 3 = 20 + 7)$  дают приплод на седьмом...»<sup>38</sup>.

Начиная с ханьского времени подобного рода мышление, а отнюдь не моистское искусство спора, определило дух и тип философских дискуссий в Китае на тысячелетия вперед.

### Примечания

- <sup>1</sup> Известного также как Мо-цзы 墨子 «Учитель Мо».
- <sup>2</sup> Перевод Рыкова С.Ю. Сделан по: Мо-цзы сяньгу // Синьбянь чжунцзы цзицэн. Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 2001 (Мо-цзы с вольными толкованиями // Собрание сочинений всех философов в новой редакции). С. 265–266.
- <sup>3</sup> Cf. *Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 37.*

- <sup>4</sup> *Hu Shih*. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928. P. 78.
- <sup>5</sup> *Mei Y.P.* Motse, the Neglected Rival of Confucius. 1934, 1973. P. 73.
- <sup>6</sup> *Hu Shih*. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928. P. 78.
- <sup>7</sup> *Hansen Ch.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor. The University of Michigan. 1983. P. 86–87.
- <sup>8</sup> *Ibid.* P. 87.
- <sup>9</sup> Ср.: *мин бянь* 明辨 в процитированном ранее фрагменте о «трех стандартах», где *бянь* 辨 «различение» иероглифически, фонетически и лексически подобно *бянь* 辯 «спору/полемике».
- <sup>10</sup> Также см.: *Рыков С.Ю.* Учение о знании у поздних моистов // XXXIX НК ОГК. Москва. ИВ РАН, 2009.
- <sup>11</sup> Перевод А.Грэма менее буквальный: «Нельзя полагать “данным” без того, чтобы полагать “данным” только данное». См.: *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 456.
- <sup>12</sup> Перевод А.Грэма: «Нельзя полагать “тем” это без того, чтобы полагать обоудно “тем” это и “этим” то». См.: *ibid.* P. 440.
- <sup>13</sup> См.: *ibid.* P. 456–457.
- <sup>14</sup> *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 167. См. также: *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 39 (но там он ссылается уже на «разъяснение» к А 74).
- <sup>15</sup> См. сразу два этих перевода: *Ibid.* P. 185. По поводу слова «применять» («ар-плю»), которого нет в оригинале, но которое появляется в переводе, см.: *Ibid.* P. 193. Когда *лян* 兩 функционирует в качестве глагола (а это именно случай с А 83, чему свидетельство прилагательная запретительная частица *у* 勿), оно «эквивалентно наречному *лян* перед нулевым глаголом, [смысл которого] восполняется из контекста. В предложениях, посвященных *фань* 反, таковыми, безусловно, могут быть *кэ* 可 и *бу* 不可.
- <sup>16</sup> См.: *Духовная культура Китая*. Т. 1. С. 97.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Ср.: там же.
- <sup>19</sup> *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 319. Ср. также: *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 167: «<...> Моисты думают не в терминах “есть х” или “не есть х” в качестве противоречащих друг другу положений, но в терминах именованного нечто “х-ом”, имеющим в качестве обратного именованного всего остального “не-х-ом”».
- <sup>20</sup> Ср.: *Ibid.* P. 190–191.
- <sup>21</sup> См.: *ibid.* P. 199–200.
- <sup>22</sup> Все дальнейшие примеры из ИО 13–18.
- <sup>23</sup> *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976; 2-е изд.: СПб, 2006. С. 154–155.
- <sup>24</sup> Там же. С. 165.

- <sup>25</sup> Там же. С. 187. Термин «разделяющее рассуждение (*бянь*)» означает «ход развития мысли в канонизируемом тексте с разъединяющей структурой» (С. 183) «суммирующее решение (*лунь*)» означает «ход развития мысли в канонизируемом тексте с объединяющей структурой» (С. 184). Это характеристики различных видов девятичленных квадратичных построений «канонов».
- <sup>26</sup> См.: там же. С. 177.
- <sup>27</sup> Там же. С. 175. Функция у *шо* в «каноне» – это связывание высказываний по столбцам (С. 180), и ее аналогом в системе уравнений является связь членов с одними и теми же переменными. Для канонизируемых текстов наряду с термином «вывод (*шо*)» автор постулирует существование и другого термина, который обозначал связь элементов по строкам. Он находит его в *и* 疑. (С. 195).
- <sup>28</sup> Крушинский А.А. Логика древнего Китая. Дисс. д.ф.н. М., 2006.
- <sup>29</sup> См.: Graham. A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 351.
- <sup>30</sup> Hansen Ch. Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor. The University of Michigan. 1983. P. 125.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 129.
- <sup>32</sup> Ibid.
- <sup>33</sup> Ibid.
- <sup>34</sup> Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 404.
- <sup>35</sup> Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 42.
- <sup>36</sup> См.: Harbsmeier Ch. Language and Logic // J.Needham (ed.). Science and Civilization in China. Vol. VII, pt. 1. Camb., 1998. P. 193–209.
- <sup>37</sup> Философы из Хуайнани // Хуайнаныцзы / Пер. Л.Е.Померанцевой. М.: Мысль, 2004. С. 87.
- <sup>38</sup> Гранэ М. Китайская мысль / Пер. с фр. В.Б.Иорданского. М., 2004. С. 103.

*Л.Б. Карелова*

### **Эволюция учения об оплате за благодеяния в японской буддийской мысли и его роль в становлении трудовой этики**

Становление трудовой этики в Японии происходило по мере того, как представления о труде и трудовых отношениях встраивались в контекст неоконфуцианской этико-политической риторики, буддийских и синтоистских религиозно-этических доктрин. Положения конфуцианского и буддийского учений были специально конкретизированы и адаптированы применительно к сфере трудовой деятельности.

Необходимо отметить, что развитие собственно буддийской этики в Японии протекало в русле тенденций, наметившихся уже в китайском буддизме. Если в Китае буддийская этика испытала значительное влияние конфуцианства, то в Японии буддийские учения находились под воздействием как конфуцианства, так и синто. Конфуцианская философия, ориентированная на данный мир и сконцентрированная на достижении счастья и процветания в этой жизни, во многом определила облик и китайских и японских буддийских учений, допускавших возможность становления Буддой в данном мире и даже в данном теле, и обусловила появление идеалов «мирского аскетизма», одинаково распространявшихся и на монашество и на мирян.

С другой стороны, жизнеутверждающее мировоззрение синто также способствовало формированию направленности японского буддизма на поиски путей спасения, не выходя за пределы этого мира, в рамках повседневной жизни.

Внешне максимы японской трудовой этики и протестантской этики, основанной на религиозных доктринах Лютера и Кальвина, схожи. Этизация профессионального труда и «мирской аскезизм» в равной степени были характерны и для протестантской этики и для трудовой этики Японии. В обоих случаях центральными добродетелями признавались трудолюбие, честность и бережливость. Собственность, богатство, прибыль оценивались с точки зрения праведности или неправедности их возникновения и использования. Достижение материального достатка рассматривалось как критерий усердности и добросовестности трудовой деятельности. Бездеятельность и праздность решительно осуждались, а постоянное совершенствование в своем ремесле провозглашалось как нравственное требование. В качестве ценностного ориентира трудовой деятельности выступала ее полезность для общества.

Вместе с тем, несмотря на схожее содержание нравственных установок трудовой этики в разных культурах, они отличаются своим соотношением с базовыми ценностями и ментальными особенностями национальной культуры и, соответственно, с использованием специфических побуждающих механизмов. Именно в этой плоскости отчасти и кроются истоки устойчивости и интенсивности ее мотиваций.

Важнейшей характеристикой трудовой этики в Японии является то обстоятельство, что ее фундаментом стал принцип долга. Этому способствовал прежде всего сложившийся в японской культуре тип идентификации личности как части некоего социального целого (семейного предприятия, общины, сословия, государства), находящейся внутри многоступенчатой системы взаимных зависимостей. Для протестантской этики было характерно восприятие индивида как изолированной сущности и внимание сконцентрировано на проблеме его прав и интересов, его труд – это путь быть угодным Богу, выполнение поставленной Богом задачи. В противоположность этому в японской традиционной трудовой этике человек всегда воспринимался как часть некой группы, цели и интересы которой становились его собственными, и, следовательно, в качестве центральной проблемы выступало исполнение им своего долга. Поэтому и трудовые ценности, как можно наблюдать на примерах японских этических учений эпохи Токугава (1603–1868),

носили прежде всего коллективный характер, а отдельный человек рассматривался как часть определенного трудового сообщества и испытывал удовлетворение прежде всего от выполнения долга и соответствующего общественного одобрения.

Труд в Японии традиционно воспринимался не столько как система взаимных потребностей и интересов, сколько как область реализации взаимных обязанностей. Это обстоятельство наложило свой отпечаток на все аспекты трудовой этики – как на мотивации труда, так и на моральные требования к стилю и поведению в процессе трудовой деятельности, а также на связанные с ней отношения между людьми.

Значение представления о долге как социокультурном архетипе японской культуры было очень наглядно выражено Рут Бенедикт (Ruth Benedict) в ее книге «Хризантема и меч», где говорится: «Человек не только должник прошлого, каждый день любой его контакт с другими людьми увеличивает его долг в настоящем. В своих повседневных решениях и поступках он должен руководствоваться этим долгом. И это – отправная точка его поведения... Справедливость определяется в Японии как понимание человеком своего места в длинной цепочке взаимных долгов, связывающих воедино и его предков, и его современников»<sup>1</sup>.

Данная особенность японской культуры, и трудовой этики в частности, проистекает во многом из буддизма махаяны и выражена в частности в доктрине *хоон* (отплаты за добро).

Эта доктрина является репрезентативным примером наполнения новыми смыслами терминов и концепций индийского буддизма в странах Дальневосточного региона, где из корпуса буддийского наследия часто особо выделялись тексты, не имевшие широкого распространения в Индии, создавались апокрифы, а также выдвигались на первый план и получали своеобразное развитие те элементы, которые изначально не были разработаны.

Японское слово *хоон*, которое здесь переводится как «отплата за добро», состоит из двух смысловых компонентов, обозначаемых иероглифами – *хо* (*ходзуру*) – букв. «возвращать» и *он*, который имеет следующие значения – добро, доброта, одолжение, благословение, благосклонность, милость, благодеяние. Источником благодеяний могли выступать как конкретные люди, так и природа, божества, социум. Подобные значения иероглифа *он*

зафиксированы уже в первом толковом словаре конца эпохи Хань «Изыяснение знаков и толкование иероглифов» («Шо вэнь цзе цзы»), созданном Сюй Шэнем (ок. 58 – ок. 147), где в качестве основных синонимов этого понятия указываются благодеяние, милость, доброта, проявление доброты, милосердие. Анализируя понятие *он*, японский буддолог Накамура Хадзимэ (1912–1999) отмечал, что под влиянием буддизма к спектру ранее утвердившихся его значений добавилось дополнительное значение – «чувство благодарности, а также желание отплатить или обменяться благотворными действиями»<sup>2</sup>. Принцип *хоон* (отплаты за добро), или *онгаэси* (досл. «возвращение благодеяний»), выражал состояние обязанности по отношению к людям, сделавшим добро, а также другим живым существам, без которых человеческое бытие невозможно, и одновременно необходимость достойно отплатить за оказанные благодеяния.

Согласно Накамура, который приводит цитаты из «Махапраджняпарамита-сутры», идея благодарности имеет корни в индийском буддизме, где признание одолжения, благодеяния обозначалось понятием *kṛtajña*, а действие, вдохновленное чувством благодарности, – понятием *pratīkāra*. При этом данные понятия имели отношение к обозначению движущей силы, стоящей за актами сострадания. Вместе с тем сама идея благодарности здесь не была столь же значима, как впоследствии в дальневосточном, и в частности в японском буддизме<sup>3</sup>.

Далее, как выясняет Накамура Хадзимэ, прототип японской идеи *хоон* появляется в «Махаяна-сутра-аланкаре» в контексте рассуждений на тему взаимозависимого происхождения и практики бодхисатвы. По его утверждению, изначально познание благодарности и соответствующие действия, исходящие из этого познания, связывались с одной из шести парамит – *ksānti* (терпения), однако в китайских переводах этого текста и комментариях все шесть парамит стали восприниматься через призму идеи отплаты за благодеяния. Поскольку бодхисатва оказывает благодеяния окружающим людям, он не может осуществлять без них свой путь, и, следовательно, оказание благодеяний одновременно является и отплатой за благодеяния. Поэтому шесть парамит могут рассматриваться и как шесть видов отплаты за добро<sup>4</sup>.

Таким образом, идея благодеяния/благодарности была непосредственно связана с такими фундаментальными концепциями буддизма, как принцип взаимозависимого происхождения, сострадания, шесть парамит и т. д., однако существуя в их контексте, она не получала специальной разработки.

Конкретную формулировку в виде самостоятельной доктрины о четырех видах благодеяний или четырех видах благодарности она приобрела в ряде апокрифических сутр, вошедших в собрание японского издания «Великой сокровищницы канонов, переизданной в период Тайсё» («Тайсё синсю дайзюкё»). К их числу относятся «Сутра об осознании истинной Дхармы» (кит. Чжэн фа нянь чу цзин, яп. «Сёбонэндзё-кё»), которая была переведена на китайский язык индийским монахом Праджнярути в VI в., и более поздние сутры – «Сутра о созерцании сознания-основы» (кит. Синь ди гуань цзин, яп. «Синдзикан-кё»), переведенная индийским монахом Праджней в VIII в., и датируемая концом VIII – началом IX вв. и «Сутра о принятии реальности различных миров Будды» (кит. «Чжу фо цзин цзе шэ чжэнь ши цзин», яп. «Сёбуцу кёгайсё синдзицу-кё»). В них говорится о том, что все живые существа получают четыре вида благодеяний, которые они должны возвращать миру. Первая из этих сутр относит к четырем видам благодеяний – благодеяния отца, матери, будды Нёрай и учителя буддийского Закона, вторая – благодеяния отца и матери, благодеяния всех живых существ, благодеяния правителя страны, благодеяния трех сокровищ (Будды, буддийского Закона и монашества), а третья – благодеяния правителя, отца и матери, проповедников Дхармы и живых существ всех миров. Эти сутры, выражая одну из кардинальных идей махаяны о взаимозависимости всего сущего, подчеркивали, что взаимодействие с окружающим миром должно иметь в своей основе чувство благодарности к другим людям и вещам, которые поддерживают нашу жизнь. Какое-то время эти сутры и содержащееся в них учение о необходимости отплаты за благодеяния оставались без внимания толкователей и интерпретаторов. Ни в Индии, ни в Китае они не относились к числу популярных текстов.

Практически первая из известных интерпретаций учения о четырех видах благодеяний в японской буддийской литературе принадлежит Кукаю (774–835), одним из учителей которого во время пребывания в Китае как раз и был Праджня. Она зафиксирована в

8-й книге сборника поэзии и прозы «Собрание [писаний], раскрывающих глубинную суть духа Повсеместно Сияющего» («Хэндзё хокки сёрёсю», сокр. «Сёрёсю»)<sup>5</sup>, составленного учеником Кукая, Синдзэем, ок. 828 г., где порядок благодеяний выстраивается следующим образом – благодеяния отца и матери, правителя, всех живых существ и трех сокровищ. По словам Кукая, наше тело возникло не из пустоты и не из Земли, оно возникло благодаря четырем видам благодеяний. И если отец и мать произвели нас на свет и воспитали, то, если бы не было правителя, сильные и слабые находились бы в состоянии войны, богатые отнимали бы средства к существованию у бедных и никто не охранял бы существующие богатства. Говоря о подлежащем непрерывной оплате долге всем живым существам, Кукай подчеркивает, что человек связан с ними множеством связей и поэтому также не может без них ни появиться на свет, не поддерживать свою жизнь, в связи с чем в сутрах говорится, что все живые существа являются и нашими родителями, и нашими учителями, и нашими правителями. Благодеяние «трех сокровищ», согласно Кукаю, состоит в том, что они в совокупности даруют радость просветления, избавляя от страданий в мире рождений и смертей. Среди них Будда, будучи наделенным высшей мудростью, указал всем живым существам правильный путь. Буддийский Закон дает следующим ему людям радость мира Будды в данном мире. Вместе с тем, если бы не было монашества, некому было бы доносить до людей смысл сутр и шастр, передающих буддийский Закон<sup>6</sup>.

Примечательно, что упоминания о четырех видах благодеяний примерно в это же время появляются и в собрании назидательных повествований «Записи о чудесах дивных прижизненного воздаяния за добрые и злые дела, случившиеся в Японии» (полное название «Нихонкоку гэмпо дзэньяку рёики», сокр. – «Нихон рёики»), составленном в конце VIII – начале IX вв. монахом школы Хоссо, Кёкаем<sup>7</sup>.

На протяжении периода Хэйан (794–1192) аналогичные упоминания встречались в различных документах и памятниках<sup>8</sup>.

В период Камакура (1185–1333) появились сочинения, специально посвященные четырем видам благодеяний. Среди них – принадлежащие Нитирэну (1222–1282) письмо от 1262 г. к Кудо Ёситакэ, известное также под названием «О четырех /видах/ благо-

деяний, подлежащих отплате» («Сионсё»), и сочинение «Об отплате за благодеяния» («Хоонсё»). В них подробно разъясняется суть каждого из благодеяний и провозглашается в качестве жизненной программы для всех монахов и мирян постоянное возвращение этих неоплатных «долгов».

В своей трактовке четырех видов отплаты за добро Нитирэн опирался на «Сутру о созерцании сознания-основы». При этом он изменил порядок перечисления видов благодеяний/благодарностей, ставя на первое место благодарность по отношению ко всем живым существам. Каждый из четырех видов Нитирэн интерпретировал с позиции идущего по пути бодхисатвы. Так, говоря о необходимости отплаты за добро всех живых существ, Нитирэн утверждал, что если бы не существовало бесконечного числа живых существ, то невозможно было бы осуществление обета бодхисатвы по их спасению. Более того, если бы не было дурных людей, которые преследуют бодхисатву, то как он смог бы увеличивать число своих заслуг. Второй вид благодеяний, подлежащий отплате, согласно Нитирэну – благодеяния отца и матери, благодаря которым человек рождается на одном из шести путей. Он высказывал глубокую благодарность собственным родителям, не только давшим ему жизнь, но и помогшим уверовать в спасительную силу «Лотосовой сутры».

Особенностью трактовки Нитирэном указанной доктрины было, во-первых, то, что он положил начало использованию конфуцианского термина «сыновняя почтительность» в интерпретации идеи благодарности по отношению к родителям, и, во-вторых, стал рассматривать чувство благодарности за благодеяния родителей как лежащее в основе остальных трех видов долга, в том числе и долга перед правителем.

Идея *хоон* занимала важное место и в учении школы Дзёдо-син, где практика произнесения молитвенной формулы *нэмбуцу* воспринималась как выражение благодарности будде Амида и отплата за его благодеяния (*сёмё хоон*). Подобная интерпретация уже была намечена Синраном (1173–1262) в труде «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кёгёсинсё», ок. 1224 г.) и затем была более четко выражена его правнуком Какунё (1270–1351) в виде принципа «вера есть главное условие перерождения в Чистой земле, а *нэмбуцу* есть выражение благодарности будде Амида»

(*синдзин сёин сёмё хоон*). Дальнейшее развитие идея *хоон* получила у старшего сына Какунё, Дзонкаку (1290–1373), который начал рассматривать практику различных видов отплаты за добро применительно к повседневной жизни. Он начал говорить о единстве чувства благодарности к правителю и к буддийскому Закону, исходя из концепции единства буддийского Закона (*буппо*) и закона управления государством (*обо*) в одном из ранних своих сочинений «Осуждение ереси и восстановление истины» («Хадзя кэнсёсё»)⁹. Еще одной темой, которая поднимается в этом произведении, является тема отплаты за благодеяния с использованием богатства.

Специально учению о *хоон* посвящено другое сочинение Дзонкаку – «Записи о воздаянии за добро» («Хоонки»), созданное им уже в зрелом возрасте и посвященное трем видам благодеяний/благодарности – отцу и матери, учителю Дхармы и будде Амида. Здесь на первый план выдвигается благодарность отцу и матери, отождествляемая с конфуцианской добродетелью сыновней почтительности. По словам Дзонкаку, сыновняя почтительность по отношению к отцу и матери оценивается как основа всех деяний и в буддийских и небуддийских источниках<sup>10</sup> и добродетель воздаяния за добро является основой блага всего народа. Однако если конфуцианское учение сосредоточено на практике сыновней почтительности в этом мире, то буддизм распространяет эту практику на оба мира, осуществляя воздаяние за добро через заупокойные службы<sup>11</sup>.

В период Токугава произошел окончательный синтез этого буддийского учения с конфуцианскими представлениями о долге, в частности идея необходимости отплаты за благодеяния родителей была совмещена с максимумом сыновнего долга, а воздаяние за благодеяния правителя стало интерпретироваться как верность подданного.

В дальнейшем в эпоху Токугава многие мыслители стали обращаться к этой доктрине, по-разному интерпретируя ее и перенося акценты на тот или иной вид благодеяний. В результате она стала одним из ключевых принципов японской этики.

В соответствии с ней человек целиком отдает себя своему занятию ради того, чтобы бесконечно отплачивать своим трудом долг благодарности Будде, который дал обет спасения всех живых существ, а также родителям, государству и всем живым существам, благодаря которым он явился на свет и пользуется всеми земными благами.

Доктрина *хоон* демонстрирует сильную деонтологическую составляющую японской этики, заключающуюся в определяющем значении долга в нравственном поведении, первенстве долга в качестве самостоятельного способа обоснования морали. Различные аспекты исполнения своего долга через интенсивный труд в учениях японских мыслителей-моралистов интерпретировались с помощью этой буддийской доктрины в соединении с такими ключевыми категориями конфуцианской этики, как человеколюбие, верность, сыновняя почтительность.

Механизм действия принципа «возвращения благодеяний», составлявшего суть «сыновней почтительности» и «преданности», в учениях периода Токугава рассматривался как имеющий непосредственное отношение к участию в делах своего дома, освоению и совершенствованию профессиональной деятельности, которой посвящали себя родители и родоначальники дома.

В качестве яркого примера функционирования доктрины *хоон* в трудовой этике можно привести учение крестьянского мыслителя-синкретиста эпохи Токугава Ниномии Сонтoku (1787–1865).

Трудовая этика Ниномии базировалась прежде всего на системе ценностей, связанной с институтом *иэ*<sup>12</sup>, – семейным кланом, или «домом», и сельскохозяйственной общиной.

В учении Ниномии, пожалуй, наиболее репрезентативно было представлено понимание *иэ* в его временной перспективе. «Дом» и существующее на его основе семейное предприятие воспринимались не просто как нечто конкретно данное, но и как бесконечно развивающаяся динамичная сущность. Сегодняшнее состояние «дома» рассматривалось как своего рода ступень, соединяющая достижения предшествующих и будущих поколений. Поэтому на ныне живущих членов «дома» накладывалась большая ответственность достойной передачи этой эстафеты. Идея бесконечно прогрессирующего развития *иэ* заключала в себе и экономическую цель и этический идеал одновременно.

Еще одним моментом, на котором особо останавливался Ниномия в своей интерпретации института *иэ*, была его роль в идентификации человека. Достоинство каждого человека определялось в первую очередь не его личными заслугами, а его принадлежностью к тому или иному «дому», состояние и репутация которого создана предшествующими поколениями его членов.

Так, в наставлениях, обращенных к торговцу Накамуре, содержащихся в «Вечерних беседах», говорится следующее: «Вы, родившись потомком знатной семьи, благодаря заслугам ваших предков удостоены высокого общественного положения. Вы, находясь выше других людей, пользуетесь их уважением... Было бы хорошо, если бы вы оглянулись на самого себя. Как вы думаете, вы сами годитесь на что-нибудь? Вы сами по себе бесполезны... Лишь благодаря череде добрых дел ваших предков, их родовитости и положению, к вам относятся с уважением, как к человеку на что-то годному»<sup>13</sup>. В наставлении человека по имени Такано Ниномия имеется такое высказывание: «Хоть человек действует в мире посредством собственной силы, не следует считать его возможности его собственными. Поскольку на самом деле это – возможности, обеспеченные положением и жалованием, унаследованными им от родителей и предков, авторитетом должности, на которую он назначен. Если бы не было возможностей, обеспеченных положением и жалованием, унаследованных от родителей, и авторитета должности, то любой человек точно так же, как стрела, выпущенная из плохо натянутого лука, или пуля, в которой иссяк порох, упал бы в траву. Люди стали бы считать его никчемным дураком»<sup>14</sup>. Таким образом, человек, допустивший разорение своего «дома», автоматически терял свое достоинство как полноценный уважаемый член общества.

Одной из центральных тем японской трудовой этики, непосредственно связанной с доктриной *хоон*, была тема долга перед государством и правителем.

Важно отметить, что большинство мыслителей периода Токугава рассматривало деятельность, определенную рамками занятия, связанного с сословной принадлежностью (*сёкубун*), как долг подданного по отношению к сфере общественного, публичного (*оякэ*), которая ассоциировалась, как правило, с государством и властью. Осуществляя конкретный род деятельности, предполагаемый тем или иным занятием, человек способствовал поддержанию гармонии и мира в государстве.

Высшей ценностью, вокруг которой происходила национальная консолидация, и мобилизующим мотивом трудовой этики стал идеал социальный гармонии, воплощенный в эпоху Токугава в образе «богатой страны и умиротворенного народа», залогом кото-

рого считались порядок и процветание отдельного дома, а также в имеющей в своей основе синтоистские корни идее *кокутай*, выражающей национальное единство.

В дальнейшем они стали исходной базой для формирования национальных целей, выдвигаемых правительством Японии в процессе модернизации и также имевших характер всеобщих ценностей, побуждающих сограждан к трудовой активности. Так, в периоды Мэйдзи (1868–1912) и Тайсё (1912–1926) национальное единение под лозунгами «богатой страны и сильной армии» было подчинено задаче скорейшей модернизации во имя сохранения государственной независимости в условиях жесткой конкуренции с западными державами. После Второй мировой войны и американской оккупации была выдвинута цель достижения Японией уровня ведущих мировых держав.

Вместе с тем в связи с трудовыми отношениями разрабатывался и такой аспект принципа *хоон*, как благодарность по отношению ко «всем живым существам», который нередко формулировался как долг по отношению к обществу, к людям мира (*сэкэн*), являющимся потребителями продуктов труда.

Важной составляющей учения Судзуки Сёсана (1579–1655), буддийского мыслителя начала эпохи Токугава, вышедшего из традиции Сото-дзэн, стала интерпретация доктрины *хоон* с акцентом на безусловный долг перед всеми живыми существами (*сюдзё-но он*) за оказанные ими благодеяния. Развитие этой идеи в трактате «Посох слепца» («Моандзё»), где он впервые связывает исполнение каждым человеком своего занятия с его моральным долгом, дало направление для последующего осмысления трудовых отношений с точки зрения отплаты за благодеяния всех живых существ. К этой категории благодеяний Судзуки Сёсан причислял взаимные благодеяния носителей всех ремесел и занятий, определяющие их взаимные обязательства: «Существуют благодеяния крестьян, благодеяния ремесленников, благодеяния изготовителей одежды, благодеяния торговцев, благо взаимной зависимости всех занятий. Если вы хорошенько это поймете, то вы не будете отделять себя от людей»<sup>15</sup>. Таким образом, он провозгласил в качестве моральной цели каждодневный труд ради возвращения миру живых существ полученных от них благ.

Принцип взаимопомощи и взаимозависимости формулируется в другом его сочинении «Мост “Ослиное седло”» («Роанкё») следующим образом: «Все в мире *сах* (бренный мир. – Л.К.) существуют благодаря взаимной помощи. Коль скоро я обитаю в мире *сах*, с моей стороны будет неправильно, если я также не буду поддерживать существование других людей»<sup>16</sup>. В «Руководстве в повседневной жизни для четырех сословий» («Симин нитиё») идея важности каждого занятия для благополучия всего мира так интерпретируется с точки зрения буддийского учения: «Не может существовать работы, которая была бы вне буддийской практики. Следует знать, что все, что вы делаете, свершается ради блага всего мира... Изначально просветленный единый Будда Татхагата оказал милость миру, разделившись на сотни миллионов частей. Без кузнецов, плотников и всех остальных ремесленников потребности мира не будут удовлетворены. Без самураев мир не будет управляться. Без крестьян мир не будет накормлен, без торговцев в мире не будет происходить свободного /обращения товаров/. Любое другое занятие, как только оно появляется, начинает служить миру. Существовали люди, которые поведали нам о Небе и Земле, существовали люди, которые изобрели письмо, а также те, кто изобрел медицину, различив пять основных органов. Хотя эти достижения, появившиеся в великом множестве, существуют на благо мира, все они есть не что иное, как проявление милости единого Будды в действии»<sup>17</sup>.

Моральный долг по отношению к трем сокровищам – Будде, Дхарме и сангхе – в отличие от первоначальной нитирэновской трактовки, где главный акцент был сделан на борьбе с ложными учениями и проповеди истинного учения «Лотосовой сутры», также стал интерпретироваться Судзуки Сёсаном как стимул к трудовой активности исходя из провозглашенного им принципа тождественности буддийского Закона и мирского закона.

Доминирующая роль долга в японской трудовой этике во многом определила такую ее особенность, как придание большого значения личной ответственности субъекта трудовой деятельности перед группой, к которой он принадлежит и с которой себя отождествляет, перед обществом, государством, перед своим ближним и дальним окружением. В частности, это нашло выражение в рассмотрении трудовой деятельности каж-

дого человека как служения государству в качестве уполномоченного им должностного лица. В учении Сибусавы Эйити это проявилось в постановке проблемы ответственности бизнеса перед обществом.

Отличительной чертой японской трудовой этики стало акцентирование важности малого, ответственности каждого за любую, даже незначительную работу. Ценность труда отдельного маленького человека повышалась в связи с налагаемой на него ответственностью. Вместе с тем эта ответственность за благополучие своего государства или процветание корпорации в одинаковой степени разделялась между рядовыми подданными и представителями элиты.

В дальнейшем став основой корпоративизма семейного типа, эта этика сыграла роль мобилизующего фактора не только в социально-политической, но и социально-экономической сфере, чего не было ни в Китае, ни в Корее. Выработанный в рамках данной модели эталонный тип социальных отношений стал предпосылкой единства управляющих и управляемых, которое впоследствии превратилось в одну из основных черт японского менеджмента.

Сегодня ход глобализации, в процессе которой возникают многочисленные культурные гибриды, демонстрирует нам примеры того, как (социокультурные) архетипические особенности, укорененные в лингвистических моделях и парадигмах национального мышления, обладают свойством воспроизводиться на новых уровнях, выживая рядом с новыми идеями и прорастая сквозь них. Поэтому вызывает большие сомнения, что национальные формы трудовой этики полностью исчезнут в случае отказа японского бизнеса от принципов корпоративизма и перехода на чисто контрактные трудовые отношения.

В заключение, оценивая роль японского буддизма в становлении японской трудовой этики, уместно привести высказывание Грегори Орнатовского, по словам которого «в то время, как буддийская этика мирян несла в себе необходимый тип мирских ценностей для развития модернизации и современного капитализма (к примеру в Японии), эта этика не являлась сама по себе достаточным фактором, чтобы побудить к такому развитию. Тем не менее, хотя верующие буддисты и буддийские институты не были ини-

циаторами политических, социальных и экономических изменений, которые привели к экономической модернизации Японии, это не исключает определенный буддийский привкус, который имеет сильная трудовая этика, и почти религиозный взгляд на труд, ставший опорой в развитии модернизации и современного капитализма в Японии»<sup>18</sup>.

Существует устоявшееся уже мнение, что именно конфуцианство сыграло решающую роль в формировании трудового этоса и капиталистического духа в странах Азии. Однако это мнение не совсем корректно в отношении Японии, где именно трансформация махаянистских учений, и в частности доктрина *хоон*, усиленная морфологически близкими конфуцианскими идеями, способствовала формированию сопоставимых с протестантской этикой сильных трудовых мотиваций и восприятия труда как «мирской аскезы», распространявшейся как на монахов, так и на мирян, что особо важно для становления трудовых ценностей.

### Примечания

- <sup>1</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. М., 2004. С. 71.
- <sup>2</sup> Накамура Хадзимэ. Он-но сисо (Идеология он). Киото, 1979. С. 3–4.
- <sup>3</sup> См.: там же. С. 28–29.
- <sup>4</sup> См.: там же. С. 32–33. См. также: Тайсё дайджокё. Т. 31, N 651.
- <sup>5</sup> Не исключено, что 8-я книга, о которой идет речь, была составлена гораздо позже.
- <sup>6</sup> См.: Хэндзё хокки сёрёсю (Собрание [писаний], раскрывающих глубинную суть духа Повсеместно Сияющего) // Кобо Дайси тэсаку дзэнсю (Полное собрание произведений Кобо Дайси). Токио, 1973. Т. 3. С. 347–352.
- <sup>7</sup> См.: Японские легенды о чудесах / Пер. с яп. и комм. А.А.Мещерякова. М., 1984. С. 100.
- <sup>8</sup> Подробнее см.: *Ruppert B.D.* Sin or Crime? Buddhism, Indebtedness, and the Construction of Social Relations in Early Medieval Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2001. № 28. 1–2.
- <sup>9</sup> Дзонкаку. Хадзя кэнсёсё. Гл. X // Синсюсёгёдзэнсё (Полное собрание текстов священного учения школы Син). Т. 3. Киото, 1940. С. 173.
- <sup>10</sup> Дзонкаку. Хоонки // Там же. С. 256.
- <sup>11</sup> См.: там же. С. 257.
- <sup>12</sup> Об институте *из* подробнее см.: Чугров С.В. Япония в поисках новой идентичности. М., 2010. С. 101–105.
- <sup>13</sup> *Ниномия Сонтoku*. Ниномия окина ява (Вечерние беседы со старцем Ниномией), 33 // *Нихон-но мэйтё*. Т. 26. Токио, 1983. С. 226.

- 
- <sup>14</sup> *Ниномия Сонтоку*. Ниномия окина ява, 34 // Там же. С. 227–228.
- <sup>15</sup> Судзуки Сёсан додзин дзэнсю (Полное собрание сочинений подвижника Судзуки Сёсана). Токио, 1962. С. 53.
- <sup>16</sup> Там же. С. 234.
- <sup>17</sup> Там же. С. 70.
- <sup>18</sup> *Ornatowski G.K.* Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism. Evidence From the History of Buddhism in India, China and Japan // *Journal of Buddhist ethics*. 1996. Vol. 3. P. 232–233.

М.В. Бабкова

### Преломление китайской традиции Чань в трактате Догэна «Удержание подвижничества»\*

Основатель школы Сото японского Дзэн-буддизма Догэн (1200–1253) – один из самых крупных и ярких мыслителей в истории японской религиозной философии. Несмотря на принятый в китайской традиции Чань и японской Дзэн «отказ от опоры на письменные знаки» (кит. *бу ли вэньцзы*, яп. *фурию мондзи*), он оставил после себя огромный корпус текстов. Среди них есть и устные наставления, записанные его учениками, и специально предназначенные для чтения, тщательно отредактированные трактаты. Ученые и по сей день нашли и истолковали далеко не все из них. Существующие переводы текстов Догэна на европейские языки и комментарии к ним отражают огромное разнообразие точек зрения исследователей на то, что же хотел донести до своих читателей средневековый наставник<sup>1</sup>.

Трактат «Удержание подвижничества» («Гёдзи»), перевод которого публикуется ниже, входит в собрание трактатов «Сокровищница ока истинной Дхармы» («Сёбогэндзо») – главный труд всей жизни Догэна. Это произведение существует в нескольких версиях, которые различаются между собой по содержанию и объему, а также по-разному оцениваются исследователями<sup>2</sup>. В настоящее время на Западе нашла широкое распространение версия из 95 трактатов.

Догэн оказался одним из первых, кто стал писать на старояпонском языке (*бунго*). До него буддийские авторы использовали только китайский язык<sup>3</sup>, и Догэн, опираясь на существую-

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 11-03-00038а.

ющую традицию, переносил на свои тексты характерные для китайского конструктивизма. Стиль трактатов часто называют «коаническим»<sup>4</sup>, отмечая краткость выражений Догэна, его стремление проявить истинную реальность в одном слове, а не теоретически обосновать и объяснить ее. К тому же трактаты чрезвычайно многоплановы. Они разнятся как по тематике (от наиболее общих философских проблем до предписаний поведения монахов за едой), так и по времени создания: от самых ранних, 1233 г., до написанных в год смерти Догэна, 1253 г. Кроме того, они различаются по объему и по смыслу, заложенному в одном текстовом фрагменте.

Несмотря на разнообразие вопросов, которые Догэн затрагивает в «Сокровищнице», есть несколько важнейших для японского наставника тем, переходящих из трактата в трактат. Одним из таких лейтмотивов становится обращение к традиции – к истокам буддизма, восходящим к Будде Шакьямуни. Догэн уделяет преемственности истинного, с его точки зрения, учения очень большое внимание, но трактует исторические примеры зачастую по-своему, используя старинные предания как иллюстрацию к собственным философским построениям. Перевод «Удержания подвижничества» позволяет сделать еще один шаг в прояснении вопроса о том, как именно Догэн относится к предшествующей традиции Чань в Китае и к ее индийским истокам.

«Удержание подвижничества» – самый длинный трактат в «Сокровищнице». Догэн начал составлять его, когда жил в храме Каннондори<sup>5</sup> в 1242 г., а завершил работу над текстом в 1243 г. Трактат содержит истории из жизни индийских и китайских патриархов, почитаемых в традиции Чань, и состоит из двух частей. Здесь переведена «верхняя», т. е. первая часть трактата. «Нижняя», вторая, часть открывается описанием жизни первого китайского патриарха Чань, Бодхидхармы (кит. Пути Дамо, яп. Бодай Дарума, ок. 440–528 г. н. э.), и имеет также название «Удержание подвижничества будд и патриархов» («*Буссо гэдзи*»). Поскольку вторая часть продолжает первую, в современных изданиях их часто помещают под одним заголовком друг за другом.

Согласно широко признанному мнению, главный вклад Догэна в японский буддизм состоит в детальной разработке безобъектной сидячей медитации. Если по большей части в чаньских

и дзэнских монастырях мирно сосуществовали различные виды практик, то Догэн слыл непримиримым противником всякого рода смешений и строго следил за тем, чтобы в основанных им храмах монахи занимались только тем, что он считал правильным. При этом традиционно считается, что под практикой, или подвижничеством (яп. *гэ:*), Догэн понимал сосредоточение сидя (яп. *дзадзэн*). Соответственно, трактат «Удержание подвижничества» должен был бы содержать рассказ о том, как будды и патриархи практиковали сосредоточение сидя. Однако на самом деле Догэн описывает самые разные их действия, каждый раз повторяя, что «это и есть удержание подвижничества». То есть оказывается, что понятие «подвижничества» имеет для Догэна гораздо более широкий смысл.

Иероглифы, вошедшие в название трактата, также содержатся в двух важных для буддизма понятиях. Первое – «дела Брахмы» (кит. *фансин*, яп. *бонгё*) – перевод санскр. *брахмачарья*, обозначает должное поведение монаха, строгое соблюдение заповедей. Второе – собственно «соблюдение заповедей» (кит. *чицзе*, яп. *дзикай*) – перевод санскр. *шила*. Таким образом, название трактата можно было бы перевести как «Праведный образ жизни и соблюдение [заповедей]»<sup>6</sup>. Однако из текста видно, что Догэн делает акцент не на выполнении каких-то конкретных предписаний, а скорее наоборот, утверждает необходимость удержания подвижничества в процессе любого действия в каждый момент времени.

Трактат начинается с теоретического введения, за которым следуют примеры из жизней троих индийских патриархов (Будды Шакьямуни, Махакашьяпы и Паршвы), ряда китайских чаньских наставников, а также легендарных совершенномудрых императоров Хуан-ди, Яо и Шуня. Далее Догэн помещает второй большой теоретический фрагмент, после которого появляются еще пять персонажей (один из них – император, Сюань-цзун, VIII в.). Уже в первой фразе трактата Догэн обращается к предшествующей традиции, утверждая: «На великом Пути будд и патриархов непременно есть наивысшее удержание подвижничества». Таким образом он с самого начала задает читателям главную установку – стремиться стать такими, как будды и патриархи, т. е. подвижничать столько, сколько они это делали, и так, как они это делали. Затем Догэн рас-

крывает понятие «удержание подвижничества»: подвижничество существует постоянно и независимо ни от чего; люди сами все время с ним взаимодействуют, хоть и не всегда осознают это, так как оно уже присутствует в каждом человеке изначально. Далее Догэн призывает удерживать подвижничество изо всех сил и переходит к примерам, поясняющим, как именно это следует делать.

В качестве первого примера Догэн приводит рассказ о самом Будде Шакьямуни, подчеркивая тем самым, что передает своим ученикам самый что ни на есть исконный, чистый буддизм. Что же именно в жизни Будды Догэн счел примером подвижничества? Аскетизм и непривязанность к мирским делам: отшельничество, использование одного одеяния и одной чаши для сбора подаяний в течение всей жизни, отказ от управления государством и жизнь ради просвещения и спасения живых существ. Последующие истории в разных вариантах повествуют о похожих добродетелях: строгое соблюдение заповедей и обетов (например, никогда не отдыхать лежа); неустанный труд на благо монастырской братии до глубокой старости; занятия сосредоточением сидя; отказ от траты времени ради комфорта в пользу подвижничества (так, один из персонажей трактата не позволил чинить сломанную ножку своего помоста, другой запретил чинить прохудившуюся крышу своего храма).

Тему времени Догэн раскрывает подробно, обсуждая во втором большом теоретическом фрагменте важность каждого дня, проведенного в подвижничестве. Догэн призывает читателей не сидеть и не ждать, пока их вдруг осенит просветление, а непрерывно и неустанно подвижничать с целью помочь всем живым существам перейти на берег нирваны. Теми же мыслями, уже в краткой форме, Догэн подытоживает почти каждый исторический пример.

Догэн расставляет акценты в приводимых им рассказах в соответствии со своим замыслом, трактуя классические сюжеты по-своему. В самом начале трактата Догэн ссылается на притчу из «Лотосовой сутры» о блудном сыне, сбежавшем в юности из дома своего отца<sup>7</sup>. В сутре отец, тосковавший по сыну долгие годы и узнавший его в обликавшем бродяге, не сразу открылся ему, а сначала двадцать лет готовил его, чтобы тот оказался в состоянии верно все воспринять; так же и Будда не сразу открывает истину живым существам. Догэн делает совсем другой вывод из притчи: сын не

должен был отвергать сокровища своего отца, и так же люди не должны отвергать сокровище Будды. Главное – не променять ни на что подвижничество, хранить верность буддизму, невзирая на внешние обстоятельства.

Один из сюжетов посвящен чаньскому патриарху Хуэй-нэну (яп. Эно, 638–713), который родился бедным неграмотным селянином и рубил и продавал дрова, чтобы прокормить себя и свою старуху-мать. Жизнь и учение Хуэй-нэна подробно изложены в «Сутре помоста Шестого патриарха»<sup>8</sup>. В частности, в этом тексте описано, как однажды на уличном перекрестке Хуэй-нэн встретил некоего незнакомца, толкующего «Алмазную сутру», и проникся стремлением обрести Дхарму. Хуэй-нэн сразу же решил стать монахом, и в сутре он уточняет, что получил от незнакомца десять лян серебра для матери и, прежде чем отправиться в путь, обустроил ее жизнь. Догэн завершает ту же историю совсем по-другому: «После того как на уличном перекрестке он услышал одну строку из сутры, он сразу же покинул мать и устремился на поиски великой Дхармы», – и дальше как раз превозносит поступок Хуэй-нэна, считая, что когда речь идет об изучении Пути Будды ради блага всех живых существ, пренебречь сыновним долгом и оставить близкого человека на произвол судьбы – похвально и достойно подражания.

Вознося хвалу чаньскому патриарху Линь-цзи (яп. Риндзай, 800–867), Догэн цитирует фрагмент из «Записей бесед Линь-цзи»<sup>9</sup>. Линь-цзи и его наставник Хуан-бо (яп. Обаку, 770–850) сажали сосны вблизи храма, глубоко в горах. Хуан-бо спросил Линь-цзи, зачем сажать столько деревьев, если вокруг и так лес, глушь и дичь. Линь-цзи предположил, что это нужно для того, чтобы «заградить вход в горы» и чтобы оставить потомкам памятный знак. Хуан-бо принял ответ Линь-цзи, и после того, как в продолжение диалога оба по очереди постучали лопатами по земле, заявил, что при Линь-цзи школа будет процветать. В «Записях бесед Линь-цзи» этот случай приведен в ряду других парадоксальных вопросов и ответов, демонстрирующих, сколь глубоко Линь-цзи понимал Чань. Но Догэн, подчиняя рассказ своей цели проповедовать неустанное подвижничество, говорит, что Хуан-бо предсказал расцвет школы при Линь-цзи, поскольку тот продолжал трудиться, т. е. сажать сосны, уже после того, как обрел просветление.

Таким образом, в тексте «Удержания подвижничества» нашли отражение ключевые философские идеи Догэна о том, что постоянное и ежедневное подвижничество – единственно верный способ актуализировать тождество бытия конкретного индивида и общей для всех истинной реальности, природы Будды, и что сама природа Будды не может быть отделена от совокупности наших конкретных действий, так как лишь в нашем опыте она может проявляться и постигаться.

«Удержание подвижничества» перекликается с еще одним трактатом Догэна, «Указаниями о подвижничающем будде» («Гёбуцу иги»). Если в первом тексте Догэн постоянно приводит примеры стойкости духа различных наставников и их отказа от материальных благ и привязанностей в пользу подвижничества, то во втором он объясняет, в чем именно заключается отличие подвижничающего будды от остальных людей. При этом в обоих трактатах Догэн говорит именно о повседневном, обыкновенном поведении. Так, «Указания о подвижничающем будде» он начинает с фразы: «Все будды непременно превращают [свое] поведение в подвижничество, это и означает быть подвижничающим буддой». Слово «поведение» здесь выражено как раз понятием «иги», вошедшим в название трактата. То есть что бы ни делал монах, в каком бы состоянии он ни находился, если он подвижничающий будда, он постоянно осуществляет непрерывную практику.

При этом Догэн уделяет очень большое внимание мотивам, которые побуждают подвижничающего будду неустанно практиковать. Здесь японский наставник постоянно обращается к критике теории «исконной просветленности» – учения, согласно которому всякое живое существо уже есть будда<sup>10</sup>. Подвижничающий будда, как и все живые существа, изначально обладает истинной просветленной природой, однако, по словам Догэна, он находится вне состояния изначального просветления и вне состояния «будды, находящегося вне просветления». Настоящие будды никогда не стремятся ни к какому воплощению никакой предсуществующей в них истины, а действуют, побуждаемые исключительно состраданием к живым существам, погрязшим в неведении. Приверженцы традиции «исконной просветленности», с точки зрения Догэна, неправы в том, что они не предлагают ничего, кроме умозрительных рассуждений о наличии внутри каждого человека некоей уже просветленной природы.

Будда, удерживающий подвижничество, – это тот, кто, осознав истинно присущую ему истинную природу, тождественную природе будды, понимает также и необходимость проявлять ее в постоянной практике. Такова главная мысль Догэна, которой он подчиняет приводимые им примеры и цитаты.

### Примечания

- <sup>1</sup> Переводы на русский язык см. в изд.: Догэн. Избранные произведения / Перевод, предисловие и комментарии А.Г.Фесюна. М., 2002. См. также: *Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003.
- <sup>2</sup> См.: *Кавамура Кодо.* Сёбогэндзо-но сэйрицу-тэки кэнкю (Исследования по истории формирования «Сёбогэндзо»). Токио, 1986; Дзюниканбон Сёбогэндзо-но сёмондай (Различные вопросы «Сёбогэндзо» в двенадцати трактатах) / Под ред. Кагамисима Гэнрю и Судзуки Какудзэна. Токио, 1991; *Догэн* дзэндзи дзэнсю (Полное собрание сочинений учителя Дзэн Догэна). 2-е изд. В 2 т. / Под ред. Окубо Досэна. Токио, 1969–1970; *Догэн* дзэндзи дзэнсю (Полное собрание сочинений учителя Дзэн Догэна). В 7 т. Токио, 1989–1993; *Догэн.* Сёбогэндзо. В 4 т. / Под ред. Мидзуно Яоко. Токио, 1990–1993; *Heine St.* «Critical Buddhism» (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // *Japanese Journal of Religious Studies* 21/1 (1994). P. 37–72; *Kim Hee-Jin.* Dōgen Kigen, Mystical Realist. Boston, 2004.
- <sup>3</sup> *Камбун* («китайское письмо») – письменный язык средневековой Японии, основанный на классическом китайском языке *вэньянь*.
- <sup>4</sup> См., напр.: *Heine St.* Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters. Oxford, 2002. *Heine St.* Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts. N.Y., 1993; *Heine St.* Koans in the Dogen Tradition: How and Why Dogen Does What He Does with Koans // *Philosophy East & West.* Vol. 54. Number 1 (2004). P. 1–19.
- <sup>5</sup> Каннондори близ города Киото был храмом, вокруг которого образовался комплекс Косёхориндзи, где Догэн жил вплоть до 1243 г. и где была написана основная часть трактатов «Сокровищницы ока истинной Дхармы».
- <sup>6</sup> Так перевели название на английский язык Гудо Нисидзима и Тёдо Кросс – «[Pure] Conduct and Observance [of Precepts]», см.: *Dōgen. Shōbōgenzō.* Vol. 1–4 / Trans. Nishijima Gudō Wafu and Thōdō Cross. London, 1998.
- <sup>7</sup> См.: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Издание подготовил А.Н.Игнатович. М., 1998. С. 138–148.
- <sup>8</sup> Кит. «Лю цзу тань цзин», яп. «Рокусю данкё». ТСД 48, № 2008. См.: *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989; *Классические тексты дзэн* / Пер. А.А.Маслова. Ростов-на-Дону, 2004.

- <sup>9</sup> Кит. «*Линь-цзи лу*», яп. «*Риндзай-року*», ТСД 47, № 1985. См.: *Линь-цзи лу* / Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С.Гуревич. СПб, 2001.
- <sup>10</sup> В Японии в XII–XIII вв. это учение разрабатывала школа Тэндай, в которой Догэн начинал свой монашеский путь. См.: *Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении Догэн // *Вопросы философии*. 2009. № 1. С. 156–165; *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М., 2010.

### Литература

*Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.

*Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении Догэн // *Вопросы философии*. 2009. № 1. С. 156–165.

*Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003.

Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. [1]. Философия / Под ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзева, А.Е.Лукьянова. М., 2006.

Классические тексты дзэн / Пер. А.А.Маслова. Ростов-на-Дону, 2004.

*Линь-цзи лу* / Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С.Гуревич. СПб, 2001.

*Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М., 2010.

Дзюниканбон Сёбогэндзо-но сёмондай (Различные вопросы «Сёбогэндзо» в двенадцати трактатах) / Под ред. Кагамисима Гэнрю и Судзуки Какудэна. Токио, 1991.

*Догэн* дзэндзи дзэнсю (Полное собрание сочинений учителя Дзэн Догэна). 2-е изд. В 2 т. / Под ред. Окубо Досэна. Токио, 1969–1970.

*Догэн* дзэндзи дзэнсю (Полное собрание сочинений учителя Дзэн Догэна). В 7 т. Токио, 1989–1993.

*Догэн.* Избранные произведения / Перевод, предисловие и комментарии А.Г.Фесюна. М., 2002.

*Догэн* / Под ред. Тэрада Тоору и Мидзуно Яоко / *Нихон сисо-тайкэй* (Памятники японской философской мысли). Т. 12. Токио, 1970.

*Догэн.* Сёбогэндзо. В 4 т. / Под ред. Мидзуно Яоко. Токио, 1990–1993.

*Кавамура Кодо.* Сёбогэндзо-но сэйрицу-тэки кэнкю (Исследования по истории формирования «Сёбогэндзо»). Токио, 1986.

ТСД = Тайсё синсю дайдокё (Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё). Т. 1–100, Токио, 1960–77. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php>

*Dogen. Shobogenzo – The Treasure House of the Eye of the True Teaching* / Trans. by rev. master H.Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. Shasta, California, 2007.

Dōgen. Shōbōgenzō. Vol. 1–4 / Trans. Nishijima Gudō Wafu and Thōdō Cross. London, 1998.

*Heine St.* Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters. Oxford, 2002.

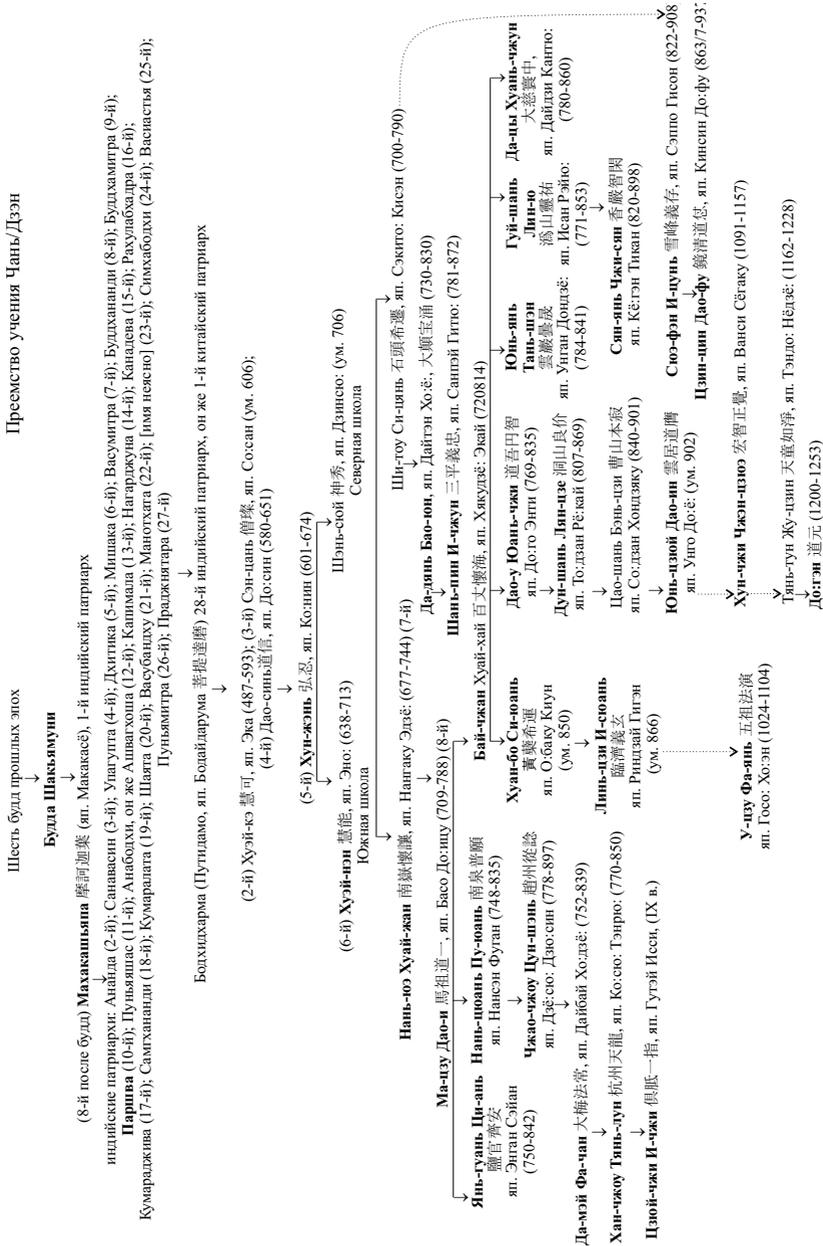
*Heine St.* «Critical Buddhism» (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // Japanese Journal of Religious Studies 21/1 (1994). P. 37–72.

*Heine St.* Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts. N.Y., 1993.

*Heine St.* Koans in the Dogen Tradition: How and Why Dogen Does What He Does with Koans // Philosophy East & West. Vol. 54. Number 1 (2004) . P. 1–19.

*Kim Hee-Jin.* Dōgen Kigen, Mystical Realist. Boston, 2004.

DDB = Muller Ch.A. (ed.). Digital Dictionary of Buddhism / <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>



## Удержание подвижничества\*<sup>1</sup> (фрагменты)

На великом Пути будд и патриархов непременно есть наивысшее удержание подвижничества. Оно движется по Пути, вращается – и не прерывается. Оно не прерывается ни на миг ни при первом пробуждении сердца-сознания, ни при подвижничестве, ни при просветлении и нирване. Таково вращение на Пути удержания подвижничества. Итак, [удержанье подвижничества] не зависит ни от собственных усилий [человека], ни от чужих усилий. Таково удержание подвижничества, никогда не загрязняемое.

Благие силы<sup>2</sup> этого удержания подвижничества хранят и меня, и других. Согласно учению нашей школы<sup>3</sup>, заслуги нашего удержания подвижничества поистине превосходят все заслуги на десяти сторонах<sup>4</sup>, во всех землях и на всем просторе небес. Ни другие, ни я не знаем об этом, но это так. Благодаря тому, что все будды и патриархи удерживают подвижничество, мы видим, как удержать подвижничество, и сами можем его удержать, мы проникаем на великий Путь и утверждаемся на нем. Благодаря тому, что мы удерживаем подвижничество, все будды видят, как удержать подвижничество, и сами могут его удержать, все будды проникают на великий Путь и утверждают на нем. Благодаря тому, что мы удерживаем подвижничество, появляется заслуга этого Пути-вращения. Благодаря этому будды и патриархи постоянно являют себя в качестве будд, скрывают себя в качестве будд, обретают сердце-сознание будд, становятся буддами. Благодаря этому удержанию подвижничества существуют солнце, луна и звезды; благодаря удержанию подвижничества существуют великая земля и просторное небо; благодаря удержанию под-

---

\* Перевод и комментарий подготовлены при поддержке РГНФ, проект № 11-03-00038а.

вижничества существуют тело и мир, где мы получаем воздаяние<sup>5</sup>, существуют тело и сердце-сознание; благодаря удержанию подвижничества существуют четыре первоначала<sup>6</sup> и пять совокупностей<sup>7</sup>. Хотя удержание подвижничества – это не то, что любят люди в миру, оно может и должно стать истинным прибежищем для всех людей. Благодаря удержанию подвижничества всех будд прошлого, настоящего и будущего проявляются и становятся буддами все будды прошлого, настоящего и будущего.

Иногда благая сила этого удержания подвижничества не сокрыта, поэтому наше сердце-сознание пробуждается и мы подвижничаем. Иногда эта благая сила не проявлена, поэтому мы не видим, не слышим, не чувствуем и ничего не знаем [об удержании подвижничества]. Даже если [удержание подвижничества] не проявлено, необходимо изучать и применять его так, как будто оно не сокрыто, поскольку оно не загрязнено различием «тайного» и «явного», «жизни» и «смерти». Удержание подвижничества, которое нас проявило и осуществило, при нынешней своей скрытости, присутствует во всех дхармах, какие только возникают во взаимозависимости<sup>8</sup>, и то, что нам не удается удерживать подвижничество, [происходит] как раз из-за того, что удержание подвижничества нам дано [изначально] и нам уже не внове находиться в нем. Взаимозависимое возникновение – это и есть удержание подвижничества. Поскольку удержание подвижничества не дается нам по закону взаимозависимости, мы должны тщательно и тонко трудиться над ним, изучать и применять его. Итак, удержание подвижничества, которое проявляет и осуществляет удержание подвижничества, – это и есть наше нынешнее удержание подвижничества. «Настоящий момент» удержания подвижничества не заложен изначально и не присутствует исконно в нас самих; «настоящий момент» удержания подвижничества в нас самих не появляется и не исчезает, не приходит и не уходит. Называемый «нынешним» Путь не появляется прежде, чем удержание подвижничества; «нынешним» называется само проявление удержания подвижничества.

Раз так, то удерживать подвижничество в течение одного дня – это поистине сердцевина плода всех будд. Не удерживать подвижничеством то, что в своем удержании подвижничества проявляют все будды, то, что они удерживают своим подвижничеством, – это значит отвергать всех будд, не подносить дары всем буддам; отвергать удержание подвижничества; отказываться жить и умирать вместе со всеми буддами; отказываться с ними вместе постигать учение и с ними вместе применять его на деле.

В один и тот же миг раскрываются цветы и опадают листья – так проявляется и осуществляется удержание подвижничества. Без удержания подвижничества нельзя ни стереть пыль с зеркала, ни разбить зеркало<sup>9</sup>. Поэтому даже отказ от удержания подвижничества есть удержание под-

вижничества, нацеленное на то, чтобы рассеять дурные помыслы, когда стремятся к удержанию подвижничества, якобы отказываясь от него. Хотя это все еще похоже на стремление к удержанию подвижничества, это означает – стать несчастным сыном, который отказался от сокровищ в доме своего истинного отца и ушел блуждать в дальние страны<sup>10</sup>. Пусть даже, как сказано [в сутре], ветер и вода не лишили его жизни во время блужданий, все же ему не следовало отвергать сокровища своего истинного отца. Тем более [нельзя] отвергать-утрачивать сокровище-Дхарму истинного отца. Итак, удержание подвижничества – это Дхарма, которая ни на миг не оказывается в праздном бездействии.

Наш милосердный отец, великий учитель Будда Шакьямуни с восемнадцати лет своей жизни глубоко в горах удерживал подвижничество, и когда он достиг тридцати лет – это было [уже] такое удержание подвижничества, при котором одновременно обретают Путь и великая земля, и все живые существа<sup>11</sup>. До восьмидесяти лет он все еще удерживал подвижничество в горах и лесах, удерживал подвижничество в монастырях. Он не вернулся в царский дворец, не принял заботы о благоденствии своего государства, надел одеяние самгати<sup>12</sup> и в течение всей земной жизни носил одну эту одежду, не меняя; в течение всей земной жизни пользовался одной чашей для подаяний, не меняя ее. Ни единого дня и ни единого часа он не провел в одиночестве. Не отказывался от досуговых подношений людей и богов, терпеливо сносил клевету [приверженцев] иных путей<sup>13</sup>. И так вся его жизнь представляет собой удержание подвижничества; образ жизни Будды – забота о чистоте одного одеяния, нищенская пища – в самом деле не назовешь никак иначе, нежели удержанием подвижничества.

<Восьмой патриарх, почтенный Махакашьяпа<sup>14</sup>, был верным последователем Будды Шакьямуни. Всю свою жизнь он удерживал подвижничество, соблюдая двенадцать правил<sup>15</sup>.

Десятый патриарх, почтенный Паршва<sup>16</sup>, поклялся, что никогда не ляжет на кровать<sup>17</sup>. Он провел в чреве матери шестьдесят лет и появился на свет уже седым, его жизнь была связана со множеством чудес, но мы можем и должны отвлечься от таких условностей, как возраст и прочие внешние детали, и сосредоточиться на том, чтобы изо всех сил постигать Путь, не трата времени нашей жизни понапрасну.>

Шестой патриарх [Хуэй-нэн]<sup>18</sup> был дровосеком в Синьчжоу, его трудно назвать образованным. В раннем детстве он потерял отца, и его вырастила старуха-мать. Он работал дровосеком, добывая средства, чтобы прокормить ее. После того как на уличном перекрестке он услышал одну строку из сутры<sup>19</sup>, он сразу же покинул мать и устремился на поиски великой Дхармы. Таков был этот выдающийся человек, редкий в

своей эпохе; таково его редкостное постижение Пути. Легче, к примеру, отсечь себе руку, чем так вот покинуть близкого человека, тяжело отказаться исполнять сыновний долг! Примкнув к собранию Хуан-мэя<sup>20</sup>, он в течение восьми месяцев днем и ночью без сна и отдыха обрушивал рис. Он получил истинную передачу одеяния и чаши в полночь<sup>21</sup>. После того как он обрел Дхарму, он все еще везде носил с собой каменный жерновок. **И [еще] восемь лет обрушивал рис. Когда он уже стал человеком, достигшим успеха в жизни, и проповедовал Дхарму, он все равно не расстался со своим жерновком.** Таково редкостное удержание подвижничества.

Ма-цзу из Цзянси<sup>22</sup> занимался сидячим созерцанием двадцать лет. Это он принял от Нань-юэ<sup>23</sup> «тайную печать»<sup>24</sup>. Во времена, когда он уже получил печать Дхармы и помогал людям обрести спасение от заблуждений, не было и речи о том, чтобы он бросил занятия сидячим созерцанием. Новичкам, которые обращались к нему, он непременно велел тайно получить печать сердца-сознания<sup>25</sup>. Когда людей созывали на общественные работы, он непременно спешил туда первым. Он трудился, не уходя на покой, до глубокой старости. Нынешняя школа Линьцзи/Риндзай – одна из тех, что зародились в [провинции] Цзянси.

<Настоятель Юнь-янь<sup>26</sup> подвижничал вместе с Дао-у<sup>27</sup> на горе Яо-шань. Юнь-янь передал Дхарму великому наставнику Дун-шаню У-бэню<sup>28</sup>.

Великий наставник Юнь-цзюй Хун-цзяо<sup>29</sup> раньше жил в хижине, куда духи приносили ему блюда с небесной кухни. Однако после того, как, повстречав Дун-шаня, он обрел великое просветление, небесные существа больше не могли ему прислуживать. Нам следует поразмыслить о судьбе Юнь-цзяо.>

Учитель созерцания, мудрец с горы Бай-чжан<sup>30</sup>, с тех пор как стал учеником Ма-цзу, до самой своей кончины не отдыхал ни дня: он постоянно трудился на благо монастырской братии и на благо людей. Нам повезло, что сохранилась память о его «дне без пищи». Учитель созерцания Бай-чжан был уже глубоким стариком и все же во время общественных работ усердно трудился наравне с молодыми. Монахи сокрушались, люди сожалели об этом. Учитель же не оставлял [своего труда]. В конце концов, во время работы [от него] спрятали рабочие снасти, и коль скоро учителю их не досталось, он весь тот день провел без пищи. [Учитель Бай-чжан] печалился, если не мог трудиться вместе со всей общиной. Позже этот случай называли «день без пищи [наставника] Бай-чжана». Сейчас по всем монастырям во всех концах великой империи Сун, исполняющим обычаи Линь-цзи, часто удерживают подвижничество по правилу Бай-чжана.

Когда настоятель Цзин-цин<sup>31</sup> жил [у себя] в храме, духи земли никак не могли увидеть его лицо, потому что не могли подобраться [к нему].

Учитель созерцания И-чжун с горы Шань-пин<sup>32</sup> раньше получал блюда с небесной кухни. А после того как [он] встретил [наставника] Да-дяня<sup>33</sup>, когда небожители опять захотели [его] найти, [они] не смогли [его] увидеть.

<Гуй-шань, настоятель храма на горе Давэй<sup>34</sup>, принял печать Дхармы от наставника Бай-чжана и двадцать лет подвижничал вместе со своим старшим братом в Дхарме. Многие изучали Путь Гуй-шаня, но немногие удерживали подвижничество, не изучая Путь Гуй-шаня.>

Великий учитель Чжэнь-цзай из храма Гуань-инь в Чжао-чжоу, настоятель Цун-шэнь<sup>35</sup>, впервые испытал пробуждение сердца-сознания и устремился на поиски Пути, достигнув возраста в шестьдесят один год. Удерживая в одной руке кувшин и посох<sup>36</sup>, он отправился в путь и, обходя в своем паломничестве все земли, постоянно говорил сам себе: «Пусть мне попадется хотя бы семилетний ребенок, но если он превосходит меня, мне следует тут же начать расспрашивать его; пусть это будет столетний старец, но если он достиг меньшего, чем я, мне следует тут же начать учить его». [Продолжая думать] так, он изучил и усвоил Путь Нань-цюаня<sup>37</sup>. Это подвижничество длилось двадцать лет! Когда ему исполнилось восемьдесят, он впервые поселился в храме Гуань-инь на востоке области Чжао-чжоу, и после этого еще сорок лет наставлял людей и небожителей. [Как и прежде,] теперь он совсем не обращался к мирянам-дарителям<sup>38</sup> с прошениями. Общинный зал был небольшим, [при нем] не было ни передних, ни задних комнат<sup>39</sup>. Однажды у помоста [Чжао-чжоу] сломалась ножка. Он взял обломок головешки, намотал на него веревку, укрепил им [помост] и еще долгие годы продолжал [на нем] толковать сутры и подвижничать. Когда хранитель монастыря попросил разрешения заменить эту ножку, Чжао-Чжоу [ему] не позволил. Мы должны чтить обычай старого будды. Чжао-Чжоу жил в [области] Чжао-чжоу с тех пор, как ему исполнилось восемь десятков лет, после передачи-обретения Дхармы. Он поистине унаследовал истинную Дхарму – люди называли его «старым буддой».

Другие люди, те, кто еще не испытал истинное обретение истинной Дхармы, уж верно ничтожны по сравнению с учителем! Другие люди, те, кому еще не исполнилось восьми десятков лет, уж конечно, здоровые лбы – не то что учитель. Мы, молодые и, должно быть, пустышки, – разве сравнимся [мы] с почтенной основательностью старика? Что [нам] следует делать – так это изо всех сил удерживать подвижничество, постигая Путь! В течение сорока лет [Чжао-чжоу] не накопил богатства, часто у него не бывало ни риса, ни [другого] зерна. Иногда он готовил себе кушанье на два дня из одного и того же риса<sup>40</sup>. Бывало и такое, что собирал каштаны и желуди и готовил еду из них. Действительно, таковы обычаи слона-дракона<sup>41</sup> древности, в действии-практике должно чтить их и восхищаться ими.

Однажды [Чжао-чжоу], наставляя учеников, сказал: «Допустим, вы провели бы всю жизнь, не удаляясь от монастыря, и в течение пяти или десяти лет не произнесли бы ни слова – разве люди не назвали бы вас немыми<sup>42</sup>?» Этим он указал на удержание подвижничества.

Нужно понимать, что хотя мы можем показаться глупцами, если не будем говорить ни слова пять или десять лет, но коль скоро мы непрерывно [живем как] затворники в монастыре, то даже и без единого слова, разве неверно, что мы не будем немыми? Кто не может услышать голос [с] Пути Будды, тот не знает основ Пути, на котором [подвижники] без слов – не немые. Раз так, то прекрасный [способ] удержать подвижничество – затворничество в монастыре. «Затворничество в монастыре» – это полное выражение для «освобождения». Дуралеи не знают о своей собственной не-немоте и не позволяют другим знать об их не-немоте. Хотя и не препятствуют, [но и] не позволяют узнать, кто же они такие. Достойны сожаления мы сами, не слышавшие, что быть не-немым означает обрести как раз то, что [мы] ищем; не знающие, что быть не-немым означает обрести как раз то, что [мы] ищем. Затворничество в монастыре должно быть молчаливым удержанием подвижничества. Нельзя под ветром восточным и западным склоняться к западу или востоку. Пусть бы [мы] на протяжении пяти или десяти лет не знали ничего ни о весеннем ветре, ни об осенней луне, но [у нас] есть путь к освобождению от звуков и красок. Это обретение Пути нам неизвестно, непонятно. Нам следует изучить на деле, насколько дорог каждый миг удержания подвижничества. Пусть вас не смущает, что молчать кажется легко и естественно. Вход – это только монастырь; выход – это только монастырь. Путь птиц [в пустоте неба] – это только монастырь; весь мир – это только монастырь.

Гора Дамэйшань находится в области Цинъюаньфу. На этой горе построена обитель Хушэнсы, ее основал учитель созерцания Фа-чан<sup>43</sup>. [Сам] учитель родом из Сяньяна. Некогда, будучи учеником в собрании Ма-цзу, он спросил:

– Что такое будда?

Ма-цзу ответил:

– Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда.

Как только Фа-чан услышал эти слова, [он] тут же обрел великое просветление. Тогда он взобрался на вершину горы Дамэйшань и, отдалясь от людской суеты, стал жить в соломенной хижине отшельником. Он питался сосновыми шишками, а вместо одежды носил листья лотоса (близ этой горы был маленький пруд, в котором росли лотосы). Больше тридцати лет Фа-чан постигал Путь сосредоточением сидя. Он утратил связь с миром, ничего о нем не слышал и [ничего] не видел; [он] потерял счет времени, наблюдая лишь, как горы вокруг из зеленых становятся желтыми. А если о чем и жалел, так разве что о ветрах и морозах.

Занимаясь сидячим сосредоточением, учитель водружал себе на макушку железную башенку величиной в восемь сун<sup>44</sup>, как если бы это было венец. Он удерживал эту башенку, не давая ей упасть на землю, и так помогал себе не заснуть. Теперь эта башенка хранится в монастыре, она есть в списке утвари. Вот так он постигал Путь, до самой смерти не зная отдыха. Когда он уже много лет [жил] так, толкуя сутры, [к нему] пришел некий монах из собрания Янь-Гуаня<sup>45</sup>; он забрался на гору, чтобы отыскать себе посох, заблудился и случайно вышел к тому месту, где была хижина учителя. И вот, удивленный встречей с учителем, [монах] спросил:

– Наставник, как давно вы живете вот так на этой горе?

Учитель отвечал:

– Я лишь только вижу, как горы меняют цвет с зеленого на желтый.

Тогда монах спросил:

– В какую сторону мне идти, чтобы спуститься с горы?

Учитель ответил:

– Иди вниз по ручью.

Монах был поражен. Вернувшись, он рассказал обо всем Янь-Гуаню. Янь-Гуань сказал: «Давным-давно, когда я [принадлежал к школе] Цзянси, я как-то встретил одного монаха. С тех пор я о нем ничего не слышал. Это не мог быть тот самый монах?» И тогда [Янь-Гуань] послал монаха за учителем, чтобы пригласить его [в собрание], [но тот] не покинул гору, только прислал в ответ стихи-гатхи:

Обломок сухостоя<sup>46</sup> торчит в холодном лесу,

Сколько раз уж встречал весну – в сердце нет перемен.

Увидев его, дровосеки проходят мимо,

С чего бы людям из Ин<sup>47</sup> понадобилось разыскивать его?

И не пришел [к Янь-Гуаню]. Позже, когда [Фа-Чан] вознамерился уйти еще глубже в горы, [он] произнес такие стихи-гатхи:

Листьев лотоса из пруда для одеяния вдоволь,

Плодов нескольких сосен с избытком для пищи хватит.

Место, где я живу, людям известно стало,

Лачугу свою забрав, уйду – в глубину сокроюсь.

И перенес свою хижину в глубь [лесной чащи] на горе.

Однажды Ма-цзу послал монаха, велел [ему] спросить Фа-чана:

– Наставник, вы раньше обучались, посещая Ма-цзу. Какие основы Пути вы восприняли от него, что вот как раз поселились на этой горе?

Учитель отвечал:

– При встрече Ма-цзу сказал мне: «Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда». Как раз [восприняв это], я и поселился здесь, на горе.

Монах возразил:

– Но теперь он толкует Дхарму иначе.

Учитель спросил:

– Что же изменилось?

Монах ответил:

– Ма-цзу говорит, не сердце-сознание и не будда.

Учитель молвил:

– Ох уж этот старик! Никак он не может прекратить смущать людей!

На самом деле не важно, что не сердце-сознание и не будда; для меня единственно [верно], что сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда.

[Монах] рассказал обо всем<sup>48</sup> Ма-цзу и передал ему эти слова. Ма-цзу [же тогда] сказал: «Слива поспела».

Это предание известно всем людям и небожителям. Тянь-лун<sup>49</sup> был выдающимся наследником наставника [Фа-чана], Цзюй-чжи<sup>50</sup> стал преемником его преемника.

Ка-чи<sup>51</sup> из Кореи, приняв передачу Дхармы от учителя, стал первым патриархом этой страны. [Таким образом] все нынешние наставники Кореи – отдаленные наследники в Дхарме учителя [Фа-чана].

Всю жизнь [наставнику Фа-чану] обыкновенно прислуживали тигр и слон, и ни один из них не нападал на другого. После кончины [Фа-чана] и тигр, и слон [вместе] таскали камни и глину, чтобы соорудить для учителя надгробную пагоду. Теперь эта пагода находится в обители Хушэнсы.

И древние, и современные благомудрые друзья<sup>52</sup>, удерживая подвижность учителя [Фа-чана], одинаково восхваляют его. Глупцы не знают о том, что они могут и должны чтить его. Настаивать, будто среди тяги к славе и любви к богатству не может быть Закона Будды, – глупый взгляд ничтожных [людей].

<Учитель созерцания У-цзу Фа-янь<sup>53</sup> рассказывал, как в древности в храме одного из патриархов стояли морозы и гуляля ветра, кровля общинного зала прохудилась, и даже сесть, чтобы предаться созерцанию, было некуда из-за покрывавшего все снега. Один из монахов попросил у настоятеля разрешения починить крышу, но тот не позволил, сказав, что все преходяще и мы не можем тратить время на починку кровли, в то время как нужно постигать Путь.>

Однажды наставник [Фа-]Янь сказал ученикам: «Подвижность не выходит за пределы мышления, а мышление не выходит за пределы подвижности». Нам следует глубоко воспринять эти слова; размышлять над ними днем и ночью, с утра до вечера применять их на деле; мы не должны уподобляться [тем, кто] склоняется под ветрами востока, запада, юга или севера. Тем более что [речь идет о] нашей стране Японии, где даже дворцы государя [и его] приближенных – не такие уж богатые хоромы, а еле-еле сбитые на скорую руку белые домишки<sup>54</sup>!

Разве здесь те, кто покинул дом ради постижения Пути, могли бы вести единенную праздную жизнь в роскошных покоех? Если же [кто] обладает роскошными покоеми, [тут наверняка] не обошлось без дурного поведения, чистота [помыслов тут] редка. О тех [постройках], которые были изначально, речи нет; [но] новые сооружения не возводите! В древности мудрецы жили [и] в тростниковых хижинах, [и в бедных] белых домишках; в древности мудрецы любили их. Мы можем и должны быть преданными [этому образу жизни], изучать [его] и применять на деле; нельзя идти против [него].

Хуан-ди, Яо, Шунь<sup>55</sup> и другие [древние государи], хоть и были мирянами, жили в тростниковых шалашах – [это] прекрасный пример.

Ши-цзы<sup>56</sup> говорит: если [вы] намерены проникнуть в суть деяний Хуан-ди, [вам] нужно посетить палату Хэгун. Если [вы] намерены проникнуть в суть деяний Яо и Шуня, [вам] нужно посетить зал Цзунци. Крыша светлого зала [дворца] Хуан-ди покрыта тростником, и [это помещение] называется палатой Хэгун. Крыша светлого зала [дворца] Шуня покрыта тростником, и [это помещение] называется залом Цзунци<sup>57</sup>.

Нам следует помнить, что и Хэгун, и Цзунци крыты тростником. Нечего и говорить о том, чтобы нам сравняться с Хуан-ди, Яо и Шунем, – нам до них как от земли до неба. И даже они крыли свои главные залы тростником. Раз даже миряне обходятся тростниковыми шалашами, как же люди, которые покинули [свой] дом<sup>58</sup>, могут рассчитывать поселиться в роскошных залах, потрясающих величием? Это было бы постыдно. Некогда люди жили в лесах, среди деревьев находили убежища, которые равно ценили как миряне, так и монахи. Хуан-ди был учеником даоса Кунтуна Жун-чэна<sup>59</sup>; Жун-чэн жил в пещере на горе Кунтун. Ныне в великой империи Сун этот обычай широко распространен среди правителей и министров.

Раз так, значит, даже люди, погрязшие в мирских заботах, подобны [древним святым]. Как же те, кто покинул свой дом, могут оказаться ниже, чем люди, погрязшие в мирских заботах; как же [они] могут запятнать себя в сравнении с людьми, погрязшими в мирских заботах? Так повелось, что многим буддам и патриархам подносили дары небожители. Тем не менее, как только [патриархи] обретали Путь, глаза небесных существ переставали [их] различать, [а] злобные духи [больше] не могли добраться [до них]. Об этом стоит поразмыслить. Если мириады богов и духов подступают к обыденным делам будд и патриархов, то они оказываются на пути, приближающем их к буддам и патриархам. Поскольку будды и патриархи во всем превосходят богов и духов, боги и духи не в состоянии, [так] высоко подняв глаза, до них добраться; [им] трудно приблизиться к буддам и патриархам.

Нань-цюань [как-то] сказал: «Дела престарелого монаха [настолько] лишились силы, что на него позарился злобный дух». Нам следует иметь в виду, что если на кого позарились неприкаянные злобные духи, значит, у того подвижничество лишилось силы.

<Наставник Хун-чжи Чжэн-цзюэ<sup>60</sup> основал на горе Тяньтун чаньский монастырь – там, где раньше были даосский и конфуцианский храмы, а также женский монастырь. Впоследствии некий сановник составлял запись заслуг Хун-чжи, и когда его попросили указать, что монастырь был построен вместо даосского храма и еще двух построек, он ответил, что это не относится к заслугам Хун-чжи. Нам нужно помнить, что в мирских делах нет заслуг монаха.>

Итак, лишь только [мы] впервые вступаем на Путь Будды, [мы] намного обгоняем людей и небожителей трех миров<sup>61</sup>. [Мы] – не то, чем три мира управляют, и не то, что три мира видят; [нам] следует подробно разобрать это. Мы можем и должны работать над изучением и постижением [этого], используя действия, речь и мысли, привлекая условное и истинное. Хотя с самого начала заслуга удержания подвижничества будд и патриархов приносит огромную пользу, переводя людей и небожителей на берег нирваны, люди и небожители вовсе не знают о том, что им помогает удержание подвижничества будд и патриархов.

Итак, удерживая подвижничеством великий Путь будд и патриархов, не спорьте о малых и великих затворниках, не разделяйте мудрых и глупых. Просто забудьте надолго про богатство и почести и не ввязывайтесь в десятитысячные мирские дела и отношения. Не теряйте времени [понапрасну]! [Вы] должны [торопиться так, как будто вам нужно] потушить волосы, горящие [у вас на голове]! Не ждите великого просветления! Великое просветление – это обычные чай и рис у вас в доме. Не стремитесь к непониманию, непонимание – драгоценная жемчужина в прическе<sup>62</sup>. Что вы просто можете и должны сделать, так это – если вы привязаны к родным краям, покиньте родные края; если вы любите, откажитесь от вашей любви<sup>63</sup>; если вы знамениты, бегите от своей славы; если вы богаты, бегите от своего богатства; если у вас есть поля и сады, забросьте ваши поля и сады; если у вас есть родные, оставьте своих родных. И стремление не обладать богатствами и славой тоже нужно отбросить. Уже из [того, что нужно] отбросить обладание, ясна основа Пути, призывающая отбросить и лишенность. Поистине, это и есть настоящее удержание подвижничества. Если [вы будете] всю свою жизнь удерживать подвижничество, отказавшись от богатства и почестей, это будет удержание подвижничества, столь же долгое, как продолжительность жизни Будды. Теперь, [после того как вы] установили такое удержание подвижничества, [оно] становится удержанием подвижничества,

которое само удерживается удержанием подвижничества. Тем, в чьем теле и сердце-сознании есть такое удержание подвижничества, можно и должно любить себя и уважать себя.

<Учитель созерцания Да-цы Хуань-Чжун<sup>64</sup> однажды сказал, что объяснение не сравнится с действием.

Великий наставник Дун-шань У-бэнь однажды сказал: «Я показываю в действии то, что не могу выразить словами, и объясняю словами то, что не могу показать в действии».

Великий наставник Юнь-цзюй Хун-цзяо, размышляя над словами Дун-шаня, говорил: «Во время подвижничества нет возможности объяснять; во время объяснений нет возможности подвижничать».>

Вот что говорили будды и патриархи стародавних времен. Допустим, что человек прожил сто лет, но не достиг состояния<sup>65</sup> всех будд; с тем, кто прожил [всего] один день, хорошо уяснив [себе] это [состояние], его не сравнить. Так говорили не один будда и не два будды – эти слова произносили все будды, и все будды воплощали [их] в [своем] подвижничестве. В сотне тысяч мириад калып круговорота рождений и смертей один день удержания подвижничества – яркая жемчужина в прическе, древнее зеркало круговорота рождений и смертей. [Этому] единственному дню можно и нужно радоваться; сила удержания подвижничества такова, что сама по себе радостна. [Те, кто] все еще не обладает силой удержания подвижничества, подобны тем, кто не добыл мозг из костей будд и патриархов, [они] не берегут тело и сердце-сознание будд и патриархов, не радуются истинному облику будд и патриархов. Истинный облик и костный мозг будд и патриархов – хотя [это] не [то, что] уходит, а [то, что] «так уходит» и «так приходит», – по истине [мы] получаем [их] в награду за один день удержания подвижничества. Раз так, каждый день [удержания подвижничества] может и должен быть важным. Если [вы] доживете до ста лет, ничего не достигнув, то [вам] будет горько за дни и месяцы [вашей жизни] и [вам] будет жаль вашего облика и тела. Пускай [вы] сотню лет проведете в рабстве у звуков и красок, но если в течение этого времени [вы хотя бы] один день будете удерживать подвижничество, это может и должно не только [стать равным] целой жизни в сто лет, проведенной в подвижничестве, но и привести к освобождению других, проживших сто лет. Этот один день земной жизни таков, что [ваша] земная жизнь становится достойной уважения, [ваша] телесная оболочка становится достойной того, чтобы ею дорожить. Поэтому, если бы [вам осталось] жить [всего] один день, но [вы] бы постигли состояние всех будд, этот один день стоил бы больше, чем бесчисленные жизни на протяжении многих калып. Поэтому, если [вы] пока еще не достигли понимания, то не тратьте ни од-

ного дня понапрасну! [Ведь каждый] такой день – великое сокровище, которое можно и должно беречь. [Его] нельзя приравнять [даже] к такой драгоценности, как крупная яшма; не вздумайте променять [его даже] на черную жемчужину<sup>66</sup>. Древние мудрецы берегли [его] больше жизни.

Это нужно спокойно обдумать: черную жемчужину, должно быть, можно разыскать, крупную яшму также возможно заполучить. Но каждый день целой столетней жизни, раз прожив, уже никогда не обретешь вновь. Какие есть благие уловки<sup>67</sup>, чтобы удалось вернуть назад хоть один уже прошедший день? Ни в одной из книг нет записей об этом. [Те, кто] не теряет времени зря, упрятывают дни и месяцы в свой кожаный мешок<sup>68</sup>, не давая им просочиться оттуда наружу. Вот почему древние мудрецы и праведники, цenia дни и месяцы, берегли время – берегли пуще глаз своих, пуще родной земли берегли. «Растрчивать время понапрасну» означает жить, порождая смуту в этом преходящем мире славы и богатства. «Не растрчивать время понапрасну» означает, вступив на Путь, поступать так, как нужно для [продвижения по] Пути.

Даже если удалось достичь понимания, ни один день нельзя трать в пустую. Мы можем и должны смиренно жить в подвижничестве ради [продвижения по] Пути, разьяснять [другим постигнутое] ради [продвижения по] Пути. Поэтому нужно постоянно созерцать и обдумывать обычаи не тратить ни дня в пустую, [заведенный] древними буддами и патриархами. Размышляйте [об этом] и когда сидите [в] светлой [комнате] у окна, [любуйсь] неторопливым цветением; не забывайте [об этом] и когда сидите в бедном белом домишке унылым дождливым вечером. Как же время крадет у меня [мои] заслуги? [Оно] не только крадет [у меня каждый] день, [оно] крадет заслуги многих калып. Почему же время для меня – злейший враг? Я должен с горечью признать, что так происходит из-за моего собственного пренебрежения подвижничеством. Я не в ладу с самим собой, я сержусь на себя. Будды и патриархи тоже не были лишены любви и долга, однако [они] отбросили [это]. Будды и патриархи тоже не были лишены многочисленных мирских связей, однако [они] сбросили [с себя эти узы]. Допустим, я буду беречь свою любовь и долг, но связи мои с другими не таковы, чтобы их стоило беречь, и поэтому, если я не отброшу любовь и долг, любовь и долг в свою очередь могут и должны отбросить меня – так говорят. Если вы так устроены, что можете сожалеть о любви и долге, вы можете и должны сожалеть о любви и долге. Слова «сожалеть о любви и долге» означают «отбросить любовь и долг».

<Почтенный учитель созерцания Нань-юэ обучался под руководством наставника Хуэй-нэна в течение пятнадцати лет. Все эти годы он подвижничал, невзирая на ветра, морозы и другие неудобства и трудно-

сти. Хотя он не знал всего, а понимал лишь половину того, что знал, ему нечего было больше узнать о непривязанности. Этим он был обязан своему неустанному подвижничеству.

Учитель созерцания Сян-янь Чжи-сян<sup>69</sup> проходил обучение у наставника Гуй-шаня. Он сжег свои книги и месяц за месяцем прислуживал за столом своим собратьям; впоследствии он долго жил в соломенной хижине и там обрел великое просветление. Еще позже он поселился у себя в храме, пользовался одним одеянием и одной чашей и, как говорят, никогда не спускался с горы, на которой стоял храм.

Великий наставник Линь-цзи И-сюань<sup>70</sup> был наследником в Дхарме Хуан-бо Си-юня<sup>71</sup>. Он был настолько выдающимся человеком, что его нельзя сравнить с другими наставниками, получившими признание в то время<sup>72</sup>.

Император Сюань-цзун<sup>73</sup> был вторым сыном императора Сянь-цзуна<sup>74</sup>. Он прожил долгую жизнь и с раннего детства до самой смерти больше всего любил предаваться сосредоточению сидя. Его отец и старший брат умерли, родной племянник пытался предать его смерти, так что, казалось бы, он достоин жалости, но несмотря ни на что он прилагал все усилия к постижению Пути. Вот прекрасный пример неустанного подвижничества, редкий в своем времени.>

Великий учитель с горы Сюэ-фэн, почтенный настоятель И-цунь<sup>75</sup>, с тех самых пор как испытал первое пробуждение сердца-сознания, пусть даже и [слишком] далек был путь до монастыря, где он мог бы остановиться на ночлег, до селения, где ему дали бы подаяние, – где бы он ни оказался, ни днем, ни ночью не пренебрегал сосредоточением сидя. Он не прекращал [созерцания], даже когда явил чудо при завершении постройки храма Сюэ-фэн, – и умер так же, сидя в созерцании. До того, в поисках обучения, [Сюэ-фэн] девять раз взбирался на [гору] Туншань и трижды посещал Тоуцзы – такое стремление постичь Путь редкостно. В наше время, желая призвать к строгости и чистоте удержания подвижничества, люди часто говорят о том, как некогда подвижничал Сюэ-фэн. Хотя Сюэ-фэн был так же помрачен, как другие люди, Сюэ-фэн не был равен другим людям по своей восприимчивости. Удержание подвижничества как раз таково. В наше время люди, идущие по Пути, непременно могут и должны учиться чистоте у Сюэ-фэна. Если же, возвращаясь [к сказанному], посмотреть на [то, сколько] сил [потратил] Сюэ-фэн, пока учился, посещая [наставников] во всех землях, то в самом деле, должно быть, [у него] была особая заслуга – в [одном из] прошлых существований [он] обладал останками Будды<sup>76</sup>.

В наше время, когда [кто-то] действительно желает войти в собрание постигшего Путь наставника и обучаться, расспрашивая [его], добиться этого исключительно трудно. [Община] – это не просто двадцать-тридцать [людских] мешков из кожи, это сотни и тысячи человеческих лиц.

Каждый ищет свое истинное пристанище: день, когда [наставник] подает руку<sup>77</sup>, продолжается [глубоко] за полночь; ночь, когда жерновком обрушиваются [рис], длится и после рассвета. Бывает так, что учитель дает общие наставления, но мы в это время [как будто] лишены глаз и ушей, так что смотрим и слушаем без всякого толка. Когда [же мы вновь] обретаем глаза и уши, [оказывается, что] учитель как раз закончил выводить [нас] на Путь. Когда мудрые старцы почтенных лет, искушенные знатоки, уже хлопают в ладоши и хохочут, для тех, кто сам новичок, кажется редкостным даже такой успех, как ухватиться за их подстилки. Бывают те, кто входит в глубину зала – или не входит<sup>78</sup>, кто слышит наставления<sup>79</sup> учителя – или не слышит. Время быстрее, чем стрела; брэнная жизнь подобна росинке. Досадно, когда хоть и наставник есть, но мы не можем воспринять наставление. Грустно, когда мы можем воспринять наставление, но нет наставника. Я сам не понаслышке знаю, как это бывает.

Великие благомудрые друзья непременно обладают [таким] благом своим, [как] знание людей, но пока [они] трудятся, углубляя свое понимание Пути, [нам] редко выпадает спасительная возможность по-настоящему сблизиться [с ними]. Когда в древности Сюэ-фэн поднимался на Туншань и поднимался на Тоуцзы, он несомненно прошел через те же трудности. [Мы] можем и должны сочувствовать [Сюэ-фэну в том, что он] испытал, удерживая подвижничество; о том, что невозможно изучать [Путь] и применять [полученные знания] на практике, можно и должно печалиться.

*Перевод со старояпонского М.В.Бабковой  
под ред. Н.Н.Трубниковой*

## Примечания

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию *Догэн*. Под ред. Тэрада Тоору и Мидзуно Яоко / Нихон сисо-тайкэй (Памятники японской философской мысли). Т. 12. Токио, 1970. С. 165–190. Для настоящей публикации текст трактата сокращен; в угловых скобках курсивом дан краткий пересказ пропущенных отрывков. Перевод сверен Н.Н. Трубниковой по изданию: Тайсё синсю дайдокоё (Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё, далее – ТСД). Т. 1–100, Токио, 1960–77. Т. 82, № 2582, 127a17-135a08. При работе над примечаниями использован сводный электронный словарь буддийских терминов – Muller Ch.A. (ed.). *Digital Dictionary of Buddhism* / <http://www.buddhism-dict.net/ddb/> (далее – DDB). Также использованы комментарии из изданий: Dōgen. *Shōbōgenzō*. Vol. 1–4. Trans. Nishijima Gudō Wafu and Thōdō Cross. London, 1998; Dogen. *Shobogenzo – The Treasure House of the Eye of the True Teaching*. Trans. by rev. master H. Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. Shasta, California, 2007.

- <sup>2</sup> Яп. *кудоку* 功德, благие последствия деяний, наступающие по закону воздаяния.
- <sup>3</sup> По Догэну, традиция Чань/Дзэн не составляет в буддизме особой школы, а представляет собой истинное учение Будды. И все же он называет «своей» школой линию преемственности учения – от Будды через Махакашьяпу, Бодхидхарму и китайских наставников Чань. См. схему.
- <sup>4</sup> Четыре стороны света, четыре стороны между ними, верх и низ.
- <sup>5</sup> Яп. *э-сё* 依正, сокращение для *эхо-сёхо* 依報正報, «воздаяния в условном и в истинном смысле». Под «воздаянием в условном смысле» понимаются обстоятельства, в которых приходится жить тому или иному существу (страна, эпоха и др.), а под «истинным воздаянием» – тело, в котором это существо возродилось, и уровень его познавательных способностей.
- <sup>6</sup> Яп. *си дай* 四大 – четыре первоэлемента (санскр. *маха-бхута*): земля, вода, огонь и ветер.
- <sup>7</sup> Яп. *го ун* 五蘊 пять совокупностей дхарм (санскр. *панча-скандха*). «Дхармы», единичные «носители» признаков, из которых собирается познавательный опыт, объединяются в пять групп: форма-чувства (санскр. *рупа*); чувства-ощущения (санскр. *ведана*); восприятие-ощущение (санскр. *самджня*); желание-воля (санскр. *самскара*) и сознание (санскр. *виджняна*).
- <sup>8</sup> Яп. *энги* 緣起, санскр. *пратитья-самутпада* – взаимозависимое возникновение, всеобщая причинно-следственная обусловленность.
- <sup>9</sup> Отсылка к «Сутре помоста Шестого патриарха», где ученики пятого патриарха Чань Хун-жэня составляют стихи о зеркале. Шэнь-суй написал на стене стихи, где говорилось: наше сердце-сознание подобно зеркалу и мы должны неустанно протирать его от пыли. Хуэй-нэн составил ответное стихотворение: на самом деле нет ни сердца-сознания, ни зеркала, ни пыли, так что протирать что бы то ни было – бессмысленно. Он-то и унаследовал Дхарму от Хун-жэня. См.: Классические тексты дзэн. Пер. А.А.Маслова. Ростов-на-Дону, 2004.
- <sup>10</sup> Отсылка к «Лотосовой сутре», глава IV «Вера и понимание». Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Издание подготовил А.Н.Игнатович. М., 1998. С. 138–148.
- <sup>11</sup> Речь идет о том, что Будда достиг полного пробуждения.
- <sup>12</sup> Яп. *согари* 僧伽梨, санскр. *самгати*, лоскутное одеяние, которое дозволено носить буддийскому монаху.
- <sup>13</sup> То есть не-буддистов.
- <sup>14</sup> Махакашьяпа, яп. Макакасё – ученик Будды Шакьямуни. Когда Будда протянул своим слушателям цветок, один лишь Махакашьяпа понял смысл его безмолвной проповеди и молча улыбнулся в ответ. Это стало символом принципа передачи учения без слов и знаков, «от сердца к сердцу». Догэн называет Махакашьяпу восьмым патриархом, считая Будду Шакьямуни седьмым в ряду древних будд (Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччханда, Канакамуни, Кашьяпа, Шакьямуни).
- <sup>15</sup> Яп. *тода* 頭陀, санскр. *дхута* – двенадцать «очищающих упражнений»: 1) жить в лесу; 2) питание только лишь подаянием; 3) сбор подаяния от дома к дому; 4) прием пищи только один раз в день; 5) прием пищи в количестве не

- более одной чашки в день; 6) отказ от приема пищи после полудня; 7) ношение одежды, состоящей из лохмотьев (а не из новой ткани); 8) ношение только трех одеяний (повседневного, выходного и обрядового); 9) житье на кладбище среди могил; 10) житье у подножия дерева; 11) житье под открытым небом; 12) отдых только в сидячем, а не лежачем положении.
- 16 Паршва – десятый индийский патриарх, считая первым Махакашьяпу.
- 17 То есть будет отдыхать всегда только в сидячем, а не лежачем положении (см. выше, прим. 15).
- 18 Хуэй-нэн 慧能, яп. Эно (638–713) – шестой китайский патриарх Чань, один из самых знаменитых буддийских наставников Китая. Хуэй-нэн положил начало Южной школе Чань, последователи которой делали упор на внезапном озарении (в отличие от представителей Северной школы, которые настаивали на необходимости постепенного постижения Пути). Жизнь и учение Хуэй-нэна подробно изложены в собрании его проповедей под названием «Сутра помоста Шестого патриарха» (кит. «*Лю цзу тань цзин*»). См.: Классические тексты дзэн. Пер. А.А.Маслова. Ростов-на-Дону, 2004.
- 19 Имеется в виду «Алмазная сутра», кит. «*Цзиньган-цзин*», ТСД 8, № 235–236.
- 20 Хуан-мэй 黄梅, яп. Обай – прозвище пятого патриарха Чань Хун-жэня 弘忍, яп. Конин (601–674), дано по названию горы Хуанмэйшань.
- 21 Пятый патриарх Хун-жэнь очень боялся за жизнь Хуэй-нэна, поэтому совершил передачу печати Дхармы, одеяния и чаши (реликвий патриархов Чань) глубоко в ночи.
- 22 Ма-цзу Дао-и 馬祖道一, яп. Басо Доицу (707/709–788) – чаньский наставник, известен своей необычной внешностью (походка, как у быка, взгляд как у тигра, способность дотягиваться кончиком языка до носа), парадоксальными высказываниями и эпатажирующими методами воздействия на собеседников. Ученики Ма-цзу составили «Записи речей Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и» (кит. «*Ма-цзу Дао-и чань-ши юй лу*») и «Расширенные записи [речей] Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и» («*Ма-цзу Дао-и чань-ши гуан лу*»). См. перевод в издании: Классические тексты дзэн. Пер. А.А.Маслова. Ростов-на-Дону, 2004.
- 23 Нань-юэ Хуай-жан 南嶽懷讓, яп. Нангаку Эдзэ (677–744) – ученик Хуэй-нэна, упоминается в «Сутре помоста Шестого патриарха»; наставник Ма-цзу Дао-и.
- 24 Она же «печать Дхармы», подтверждение передачи учения в традиции Чань-Дзэн.
- 25 Яп. *синьин* 心印 – запечатление истины в сердце-сознании; интуитивное постижение Пути без слов и знаков, возможное благодаря тому, что помраченное сознание человека исконно тождественно просветленному сознанию Будды.
- 26 Юнь-янь Тань-шэн 雲巖曇晟, яп. Унган Дондзэ (784–841) – ученик Бай-чжана Хуай-хая.
- 27 Дао-у Юань-чжи 道吾円智, яп. Дого Энти (769–835) – старший брат Юнь-яня Тань-шэна (см. прим. 25), постигал Путь вместе с ним. В большинстве историй братья появляются вдвоем.

- 28 Дун-шань У-бэнь 洞山悟本, яп. Тодзан Гохон, он же Дун-шань Лян-цзе 良价, яп. Рёкай (807–869), преемник Юнь-яня Тань-шэна. Первый иероглиф его имени вместе с иероглифом имени его преемника Цао-шаня Бэнь-цзи, 曹山本寂, яп. Содзан Хондзяку (840–901), образовали название школы Цаодун/Сого, к которой принадлежал Догэн.
- 29 Юнь-цзюй Хун-цзяо 雲居弘覺, яп. Унго Кокаку, он же Юнь-цзюй Дао-ин 道膺, яп. Доё (830–902), преемник Дун-шаня У-бэня.
- 30 Бай-Чжан Хуай-хай 百丈懷海, яп. Хякудзё Экай (720–814) – преемник и самый знаменитый ученик Ма-цзу Дао-и. Бай-чжан известен уставом для монахов, который был широко распространен в китайских монастырях. В тех храмах, которые Догэн основал в Японии, были приняты правила, разработанные Бай-чжаном (в том числе принцип «день без работы – день без еды»).
- 31 Цзин-цин Дао-фу 鏡清道怱, яп. Кинсин (тж. Кёсэй) Дофу (863/7–937), ученик Сюэ-фэна (см. ниже).
- 32 Шань-пин И-чжун 三平義忠, яп. Санпэй Гитю (781–872), ученик Дя-дяня (см. ниже).
- 33 Да-дянь Бао-юн, яп. Дайтэн Хоё, 大顛宝涌 (730–830), ученик Ши-тоу Си-цяня 石頭希遷, яп. Сэкито Кисэн (700–790), ученика Хуэй-эна.
- 34 Гуй-шань Лин-ю 滙山靈祐, яп. Исан Рэйю (771–853), ученик Бай-чжана Хуай-хая.
- 35 Чжао-чжоу Цун-шэнь 趙州從諗, яп. Дзёсю Дзюсин (778–897) – преемник Нань-цюаня Пу-юаня (см. ниже, прим. 36). В традиции Чань/Дзэн известен прежде всего своим коаном, состоящим из одного лишь возгласа «У» (яп. «Му») – «Нет!».
- 36 Два из восемнадцати предметов, которые можно иметь монаху: 1) зубочистка; 2) порошок для очищения рук; 3) тройное облачение; 4) кувшин для воды; 5) чашка для подаяния; 6) подстилка для сидения и лежания; 7) посох; 8) сосуд для благовоний; 9) щетка для воды; 10) полотенце; 11) бритва; 12) кремль и огниво; 13) щипчики для волос; 14) складное сиденье; 15) свитки сутр; 16) свитки с текстом заповедей; 17) изображения будд; 18) изображения бодхисаттв.
- 37 Нань-цюань Пу-юань, яп. Нансэн Фуган, 南泉普愿 (748–834) – ученик Ма-цзу Дао-и, знаменит несколькими коанами. Широко известна история, в которой Нань-цюань хватает храмовую кошку и требует, чтобы монахи сказали ему хоть одно «слово Чань», – иначе он убьет кошку.
- 38 Яп. *данна*, санскр. *данапати* – прихожане, которые постоянно подносят дары тому или иному храму, составляют его мирскую общину.
- 39 Общинный зал – место для обрядов или занятий медитацией; в небольшом храме монахи могут тут же и спать. В передних комнатах монахи принимают мирян, а в задних устраивают уборную, баню и т. п.
- 40 То есть одну порцию риса варил дважды: в первый день варил рис в большом количестве воды, как суп, и выпивал отвар, но гущу не ел; а на следующий день заливал водой эту гущу и варил по второму разу.
- 41 Яп. *рюдзо* 龍象, санскр. *хастинага*, так называют очень крупного старого слона.

- 42 Яп. *акан*, кит. *яхань*, 啞漢, букв. «немой ханец». «Немыми» в традиции Чань называли новичков, которые были не в состоянии дать достойный ответ учителю, а потому отмалчивались; а «ханьцами», или «китайцами», звали учеников вообще в память о том, что для пришедшего из Индии Бодхидхармы китайцы были учениками.
- 43 Да-мэй Фа-чан 大梅法常, яп. Дайбай Ходзё (752–839) – ученик Чжао-чжоу Цун-шэня.
- 44 1 сун = 3, 03 см.
- 45 Янь-гуань Ци-ань 鹽官齊安, яп. Энган Сэйан (750–842) – ученик Ма-цзу Дао-и.
- 46 Образ для аскета, иссушенного подвижничеством.
- 47 То есть тем, кому важна известность.
- 48 Яп. *кодзи* 舉似 – то, что произошло, тж. синонимом для яп. *коан* («прецедент», случай прозрения).
- 49 Хан-чжоу Тянь-лун 杭州天龍, яп. Косю Тэнрю (770–850) – ученик Да-мэя Фа-чана.
- 50 Цзюй-чжи И-чжи 俱胝一指, яп. Гутэй Исси, (IX в.) – ученик Хан-чжоу Тянь-луна, известен историей под названием «палец Цзюй-чжи». Он обрел просветление, когда его учитель Тянь-лун поднял вверх палец, после чего всегда поднимал палец во время рассуждений о Пути. Однажды Цзюй-чжи отрубил палец подражавшему ему мальчишке, сразу после чего окликнул его и привел к просветлению, показав ему свой поднятый вверх палец.
- 51 Ка-чи То-ый 迦智道義, кит. Цзя-чжи Дао-и (ум. 825), основатель школы Ка-чи в Корее, учился у Бай-чжана и других китайских наставников, упоминается в «Сутре помоста Шестого патриарха» (ТСД 48, 360 с).
- 52 Яп. *тисики* 知識 – «знающие друзья», «благодарные друзья», в сутрах – те, кто не просто знает, но и может научить Закону-Дхарме.
- 53 У-цзу Фа-янь 五祖法演, яп. Госо Хоэн (1024–1104), наставник традиции Линьцзи.
- 54 Яп. *сироя* 白屋, букв. «белый домик» – бедняцкое жилище.
- 55 Хуан-ди 黃帝, яп. Котэй, «Желтый государь», в китайских преданиях – совершенномудрый правитель, первый из пяти древнейших государей (время их царствования принято относить к III тыс. до н. э.). Яо 堯, яп. Гё – четвертый из этих пяти государей. Шунь 舜, яп. Сюн – преемник Яо, пятый совершенномудрый государь.
- 56 Ши-цзы 尸子 яп. Сиси (V–IV вв. до н. э.), из царства Лу считается учителем знаменитого мыслителя-легиста Шан Яна, книга изречений Ши-цзы сохранилась во фрагментах.
- 57 Палата Хэгун 合宮 и зал Цунци 總章 – «храмы света» 明堂, кит. *минтан*, яп. *мёдо*, сооружения, в которых древние китайские государи принимали подданных и откуда благая сила правителей излучалась на всю страну. См.: Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. [1]. Философия / Под ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзева, А.Е.Лукьянова. М., 2006. С. 342–343.
- 58 То есть ушли в монахи.

- 59 Кун-гун Жун-чэн 崑崙廣成, яп. Куто Кёсэй – легендарный древнекитайский мудрец, считавшийся наставником Хуан-ди и Лао-цзы. Жун-чэн упоминается в «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Хуайнань-цзы» и других текстах.
- 60 Хун-чжи Чжэн-цзюэ 宏智正覺, яп. Ванси Сёгаку (1091–1157) – чаньский наставник школы Цаодун. В его окружении впервые появилось изначально оскорбительное обозначение школы Линь-цзи – «чань созерцания коана». Сам Хун-чжи предлагал в качестве альтернативы практике решения коанов, которая, на его взгляд, имела слишком много недостатков, практику безобъектной, только сидячей медитации (получившей, в свою очередь, прозвание «чань озаренности в молчании»). Именно это учение унаследовал Догэн.
- 61 Яп. *сан кай* 三界. Три уровня мироздания в буддийской космографии: «мир желаний» (санскр. *камадхату*), «мир форм» (санскр. *рупадхату*) и «мир без форм» (санскр. *арупадхату*).
- 62 Отсылка к Лотосовой сутре, главе XIV, «Спокойные и радостные деяния». Притча об украшении из прически повествует о том, как после победы государь раздает награды своим воинам и только украшение из собственной прически не дарит никому; однако самому доблестному воину он все же вручает эту драгоценность. Так же и Будда проповедует другие учения разным слушателям, но «Лотосовую сутру» до поры не возвещает, дожидаясь учеников, готовых ее воспринять [Лотосовая сутра. С. 225–227].
- 63 *Онъай*, 恩愛, любовь и благодарность, любовь и долг (долг перед господином, перед родителями).
- 64 Да-цы Хуань-чжун 大慈寰中, яп. Дайдзи Кантю (780–860) – один из учеников Бай-чжана Хуай-хая.
- 65 Яп. *ки* 機 – состояние; тж. способности, свойства. В традиции Чань/Дзэн этим понятием обозначают особые свойства сознания, которые ученик обретает в ходе постоянного подвижничества.
- 66 Яшма в один *сяку* (30, 3 см) и черная жемчужина, здесь – предел мечтаний.
- 67 Яп. *хобэн* 方便, тж. «удобные способы», «подходящие средства».
- 68 Так пренебрежительно говорят о человеке.
- 69 Сян-янь Чжи-сян 香嚴智閑, яп. Кёгэн Тикан (820–898) – ученик Гуй-шаня и Бай-чжана.
- 70 Линь-цзи И-сюань 臨濟義玄, яп. Риндзай Гигэн (800–867) – ученик Хуан-бо, один из крупнейших наставников Чань, основатель школы Линьцзи/Риндзай.
- 71 Хуан-бо Си-юнь 黃檗希運, яп. Обаку Киун (770–850) – знаменитый наставник Чань, учитель Линь-цзи. В Японии по имени Хуан-бо называется школа Обаку-Дзэн (основана в XVII в.).
- 72 В этом фрагменте Догэн рассказывает об обучении Линь-цзи, когда тот трижды спрашивал Хуан-бо о смысле прихода Бодхидхармы с Запада и неизменно получал в ответ побор, а также цитирует и обсуждает отрывок из «Записей бесед Линь-цзи», в котором описано, как Хуан-бо и Линь-цзи сажали сосны. См.: *Линь-цзи* лу. Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С.Гуревич. СПб., 2001. С. 174–175, 178.

- 
- <sup>73</sup> Сюань-цзун 宣宗, яп. Сэнсо, император династии Тан, правил в 846–859 гг.
- <sup>74</sup> Сянь-цзун 憲宗, яп. Кэнсо, император династии Тан, правил в 806–821 гг.
- <sup>75</sup> Сюэ-фэн И-цунь 雪峰義存, яп. Сэппо Гисон (822–908), знаменитый монах, ученик Дэ-шаня Сюань-цзяня 德山宣鑑, яп. Токусан Сэнкан (782–865), учитель Цзин-цина (см. выше). Много проповедовал для мирян, разрабатывал традицию толкования «Алмазной сутры» и учение об «одном лишь сознании».
- <sup>76</sup> Яп. *рэйкоцу* 靈骨, перевод санскр. *шарира* – букв. останки, прах Будды или святого, остающийся после погребального костра.
- <sup>77</sup> Наставник берет за руку вновь прибывшего, вводя в свою общину; кроме того, выражение «подача руки» может означать личную беседу наставника с учеником.
- <sup>78</sup> Речь идет о беседах с наставником один на один в глубине зала. Здесь Догэн говорит не просто о допуске к таким беседам, а о том, удаются они или нет.
- <sup>79</sup> *Кэцу*, 決, букв. наследие.

## АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Н.В. Ефремова*

### **Политический идеал аль-Фараби\***

Родоначальник арабо-мусульманского перипатетизма Абу-Наср аль-Фараби (870–950) одновременно стал и первым политическим философом ислама. Свое политико-философское учение он раскрыл в фундаментальном сочинении «Совершенный град», а также в примыкающих к нему этико-политических трактатах – «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья» и др. Его политическая доктрина получила дальнейшее развитие в творчестве Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда и других видных файлясуфов – представителей фальсафы, эллинизирующей философии ислама.

Для фальсафы характерно обращение к античным образцам и моделям философствования, прежде всего к Аристотелю. Примечательно, что аль-Фараби получил почетное наименование «Второй учитель» вслед за первым – Аристотелем. Но если в области логики, метафизики, естественнонаучных дисциплин файлясуфы (представители фальсафы) следовали за Стагиритом, то в разработке политических теорий ориентировались преимущественно на Платона. Это объясняется преимущественно тем (пока загадочным для исследователей) историческим фактом, что «Политика», главное политическое произведение Аристотеля, так и осталась неизвестной для мыслителей классического ислама.

---

\* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (Тема номер 3. Традиция, обычай и ритуал в истории и культуре).

В христианской Европе полный перевод «Политики» впервые появился ок. 1260 г. на латинском языке. Он принадлежит фламандскому архиепископу Вильяму из Мербеке (ум. 1286), который перевел это произведение, в числе других аристотелевских сочинений, по просьбе Фомы Аквинского. Таким образом, в отличие от платоновского «Государства», длительное время остававшегося вне поля зрения средневековой Европы, аристотелевская «Политика» получила там широкое распространение и оказала на нее доминирующее влияние. И если в области метафизики, а также естественных наук, средневековые латинские мыслители находились под непосредственным влиянием арабо-мусульманских перипатетиков, то политика стала единственной областью знания, где средневековая латинская и мусульманская философия шли каждая своим путем: Европа – аристотелизирующим, а мусульманский Восток – платонизирующим.

В своей политической теории Абу-Наср следовал по преимуществу Платону, учение которого об идеальном государстве нашло отражение уже в самом названии главного фарабийского политико-философского трактата – «Совершенный град». В немалой степени благодаря аль-Фараби античная политическая традиция стала составляющей частью арабо-мусульманской мысли. Это отражало общую ориентацию фальсафы на синтез античного философского наследия с авраамической монотеистической традицией. Исламизировав греческую философию и «офилософствовав» исламское вероучение, файлясуфы разработали рациональные способы обоснования фундаментальных положений мусульманской религии.

Следует отметить, что в ряде востоковедных работ последних лет (Patricia Crone, Miriam Galston, Deborah Black)<sup>1</sup> наблюдается заметный интерес именно к этой, «мусульманской» составляющей политической философии аль-Фараби. В частности, некоторые авторы (Patricia Crone) более склонны отождествлять фарабийский политический идеал не с платоновским совершенным градом, а с ранней мусульманской общиной времен пророка Мухаммада. Другие же (Kurt Hussein, Alexander Wain) вообще говорят о «разрыве» аль-Фараби с Платоном, переводя «диалог» двух философов в контекст конкретных исторических проблем<sup>2</sup>.

Задачей настоящей статьи является не оценка утопичности или неутопичности фарабийского политического идеала и не определение меры его утопичности, а также того, насколько он совпадает

с политическими реалиями эпохи. Здесь мы постараемся очертить круг характерных для аль-Фараби политических идей, соотнеся их с античным политическим наследием, прежде всего с платоновским, а также показать их дальнейшую историческую перспективу. Свое исследование мы сфокусируем главным образом на центральном философско-политическом произведении философа – «Совершенном граде», где политическое учение аль-Фараби представлено в тесной связи с его космолого-эманационистской концепцией<sup>3</sup>.

### **Человеческая потребность в объединении**

Вслед за Платоном, аль-Фараби полагал, что цель любого совершенного политического объединения состоит в реализации естественного стремления людей к счастью, понимаемому как достижение гражданами «высшего блага» и личного «совершенства». В духе типичного для античной традиции подхода к политике с точки зрения этики Абу-Наср сформулировал свое понимание счастья.

Поскольку по отношению к самому себе человек выступает в двух аспектах – как существо разумное и как политическое, – то соответственно и человеческое счастье можно рассматривать двояко. В первом случае оно тождественно обретению человеком интеллектуальных добродетелей (мудрости, сообразительности и др.), выступая в качестве теоретического, интеллектуального счастья, а во втором – этических (справедливости, храбрости, великодушия и т. п.). В последнем случае оно совпадает с пониманием практического, гражданского счастья<sup>4</sup>.

Высшей ступени совершенства и счастья достигает Первоглава, он же философ-имам<sup>5</sup>, ибо «сведущ в любом деянии, с помощью которого можно достичь счастья»<sup>6</sup>. Причем сами «добродетели» выстраиваются Вторым учителем в очередности, которая аналогична иерархии функций философа и имама, совмещенных в лице Первоглавы, и согласно которой теоретические, интеллектуальные добродетели первее практических, гражданских. И хотя путь к счастью открыт для всех граждан Добродетельного града, независимо от их положения или родовой принадлежности, однако обрести счастье можно, только усвоив философские науки.

Развивая этический интеллектуализм, восходящий к платоновскому пониманию счастья как обретения дианоэтической, или интеллектуальной, теоретической добродетели, файлясуфы неизбежно сталкивались с противоположной ориентацией традиционалистов-догматиков. В частности, Абу-Наср не мог принять религиозную идею о воздаянии в потусторонней жизни в качестве своеобразной компенсации за те жертвы и лишения, которые человек приносит в посюсторонней. Более того, писал он в «Афоризмах государственного деятеля», «если кто-нибудь считает, что это счастье, что воздано ему, однородно с тем, от чего он отказывается, у того добродетели близки к тому, чтобы оказаться пороками»<sup>7</sup>, будь то даже такие внешне похвальные качества, как скромность, храбрость, отказ от богатства и др. И коли за ними стоит надежда на обретение взамен утраченного еще большего и приятного, то это уже обернется грехом лицемерия и сребролюбия. Если логически продолжить данную мысль, что и делает сам философ, тогда почему бы людям не поубивать себя сразу? Ведь истинное счастье они обретут только на том свете.

Напротив, считает аль-Фараби, «добродетельный человек обязан не стремиться приблизить смерть, а всеми силами стараться продлить жизнь, что позволит ему больше совершать таких поступков, которые сделают его счастливым; чтобы горожане не лишились той пользы, которую он приносит им своей добродетелью. Он должен идти на смерть только в том случае, если своим самопожертвованием принесет жителям города больше пользы, чем дальнейшей жизнью»<sup>8</sup>. И если в «Совершенном граде» и в «Гражданской политике» мыслитель утверждает бессмертие лишь за добродетельной душой, тогда как недобродетельные и злые души исчезают в небытии<sup>9</sup>, то в Комментарий к аристотелевской Никомаховой этике, как отмечает Ибн-Туфайль в Предисловии к своему трактату «Хайй, сын Якзана», философ прямо заявляет: «А все другое, что говорят об этом, – ... бредни и суеврия старух»<sup>10</sup>.

По аль-Фараби, путь к счастью лежит через создание идеального человеческого сообщества, или Совершенного града, как он его именует, основанного на принципах взаимодействия и взаимодополняемости. Счастье, полагает Абу-Наср, невозможно обрести в одиночку. Ибо для собственного существования и наивысшего

совершенства человеку необходимо много вещей, которыми он не в состоянии обеспечить себя сам, но которые возможно получить благодаря другим людям<sup>11</sup>.

### Организация Совершенного града

При структурировании идеального града аль-Фараби (в отличие от последующих мусульманских перипатетиков – Ибн-Сины и Ибн-Рушда) не апеллирует к излюбленной Платоном аналогии с иерархией трех сил в душе, по которой «разумной» части души соответствуют правители-философы, «гневливой» – воины-стражи, а «вождедеющей» – крестьяне и ремесленники. Он склонен объяснять обустройство своего Града с помощью другой античной модели.

Следуя органической (холистской) интенции, мыслитель рассматривает политическую организацию общества по аналогии с естественным устройством человеческого тела. Подобно тому, как в теле любой орган занимает строго отведенное для него место и в соответствии со своей природной способностью выполняет свойственную только ему функцию, так и в человеческом объединении люди подразделяются на сословия-классы, за каждым из которых закреплена определенная роль. И подобно тому, как в теле наличествуют органы «высшего» и «низшего» порядка, так и в социальном организме существуют высшие классы, которые по своей природе главенствуют, и низшие – которые повинуются и не стремятся занять не подобающее им место. В поддержании такой строгой социальной иерархии аль-Фараби, вслед за Платоном, усматривает осуществление принципа естественной справедливости<sup>12</sup>.

Однако в отличие от органов естественного тела, наделенных только естественными способностями, члены градского сообщества обладают также благоприобретенными (путем воспитания и обучения) и волеизъявительными качествами, благодаря которым они могут повысить свой социальный статус. Аль-Фараби считает этот тип способностей отличительной характеристикой градского сообщества<sup>13</sup>. Со Вторым учителем в этом вопросе солидарен Ибн-Рушд, который придавал большое значение воспитанию и самосовершенствованию граждан, посвящая данной проблеме большую

часть своего Комментария к «Государству» Платона. Определяющим для Аверроэса являлись не естественные, а приобретенные качества, формирующиеся посредством образования и воспитания. Как и Абу-Наср, он не был сторонником установления жестких социальных барьеров, полагая, что благодаря самосовершенствованию человек способен их преодолеть. Между тем, в отличие от Второго учителя, Ибн-Рушд объяснял природные различия между людьми не естественным устройством общества, а через имеющую античные корни теорию о природных («золото», «серебро», «медь») человеческих темпераментах.

Что касается таких квалификаций человека, как племенная, родовая или территориальная принадлежность, аль-Фараби считает их второстепенными. Второй учитель не упоминает о рабстве, которое признавал Платон. Эту платоновскую идею воспроизводит Ибн-Сина, утверждая, что некоторые народы (к примеру, чернокожие и турки) по природе своей являются рабами<sup>14</sup>.

По мысли аль-Фараби, проводившего аналогию государства с естественным телом, место каждого члена в общественной структуре определяется природой выполняемых им функций, равно как естественной близостью или удаленностью от Первоглавы, отождествляющегося философом с центральным органом-сердцем. «Низкий» либо «возвышенный» характер действий обусловлен или низменностью самих объектов, даже если действия крайне необходимы (наподобие деятельности мочевого пузыря и нижних кишок), или их малой пользой, или чрезвычайной легкостью<sup>15</sup>.

Подножие социальной пирамиды составляют те, кто выполняет самые «низменные» функции, а именно обеспечивает остальных материальными благами: они служат другим, но их самих никто не обслуживает. Остальные вступают между собой в отношения строго иерархического господства-подчинения, когда нижестоящие подчиняются вышестоящим. Все общество в целом содействует интересам и выполняет распоряжения Первоглавы, венчающего собой пирамиду<sup>16</sup>.

Следует отметить, что в «Совершенном граде» аль-Фараби обходится без конкретизации стратификационного состава политического сообщества. Но такую конкретизацию мы находим в другом его сочинении – «Афоризмах государственного деятеля». В отличие от платоновского трехчленного деления общества на высшее

сословие – правителей, среднее – стражей и низшее – прочих граждан (куда входят ремесленники, земледельцы и торговцы), аль-Фараби распределяет членов града согласно пяти социальным рядам: достойнейшие (*афадыл*), мастера слова (*заву аль-альсина*), измерители (*мукаддирун*), воины (*муджахидун*) и [добыватели] богатства (*малийун*)<sup>17</sup>. В платоновском «Государстве» вместо первых трех сословий значится одно – философы.

К «достойнейшим» аль-Фараби относит мудрецов, людей авторитетного мнения, а также служителей религии. «Мастера слова» – это риторы, музыканты и писари (секретари). В сословие «измерителей» входят счетоводы, геометры, врачи, астрологи, а «воинов» – ратники и стражи, «добывателей богатства» – земледельцы, скотоводы, купцы<sup>18</sup>.

Что касается таких характерных признаков платоновского идеального государства, как общность жен, детей и имущества, то они по понятным причинам (несовместимость с положениями исламской религии) отсутствуют в учении аль-Фараби. К тому же, в отличие от Платона, который, «по-видимому, считал исследование истинных принципов человеческого общежития и проведение их в жизнь главной задачей философии»<sup>19</sup>, Абу-Наср не вдается в конкретизацию практического осуществления своего политического идеала.

Примечательно и то обстоятельство, что роль судей и врачей, которая в платоновском «Государстве» минимизирована и сводится лишь к поддержанию телесного и духовного здоровья граждан идеального общества, но не к их излечению или исправлению, аль-Фараби также не подчеркивает. Вместе с тем, эти профессии приобретают большое значение у Ибн-Баджи, Ибн-Рушда и особенно у Ибн-Сины.

Будучи не только философом, но теоретиком медицины и практикующим врачом, Авиценна отвергает античный тезис о ненужности врача в идеальном государстве. Неприемлемо для него и провозглашенное еще Аристотелем мнение о том, что ни одного калеки кормить не следует, не говоря уже о физическом уничтожении инвалидов, что практиковалось, например, в древней Спарте. Он выступает за учреждение в совершенном граде общественного фонда, откуда бы шли средства на содержание специальных мест для немощных и даже безнадежно больных.

В противоположность аль-Фараби, Авиценна отводит специальное место объяснению и комментированию таких культовых предписаний ислама, как пост, милостыня, паломничество и др. Авиценновский политический град, в отличие от фарабийского, приближен к современным ему реалиям и живет по мусульманскому праву – шариату. И хотя специального политического произведения, о намерении создать которое упомянуто в начале «Исцеления», Авиценна так и не написал, однако он конкретизирует некоторые вопросы обустройства града в плане соблюдения шариатских норм.

Так, наряду с праздным образом жизни, который в граде карается вплоть до изгнания, под запретом находятся и некоторые виды ремесел (ростовщичество, обмен денег, продажа в кредит и т. д.), а также другие сурово порицаемые в исламе действия – такие, как азартные игры, воровство, грабеж, предательство, сводничество, прелюбодейство и мужеложество<sup>20</sup>.

Если распространившиеся в каком-нибудь заблудшем граде подобные нравы или поступки угрожают безопасности совершенного сообщества, Авиценна допускает применение против них умеренного военного джихада. Следует отметить, что иной позиции здесь придерживается Ибн-Рушд, не приветствующий войну ни при каких обстоятельствах. Единственный вид насилия, который он допускает, – это принуждение в воспитании.

Большим ригоризмом проникнуто и отношение к женщине со стороны Ибн-Сины, нежели Ибн-Рушда, который даже выступает за равенство полов в деле образования. А в некоторых искусствах (главным образом в практических, например в музыке) женщины, по его мнению, могут даже превосходить мужчин. Причина интеллектуального отставания женщин от мужчин, утверждает философ в Комментариях к «Государству» Платона, зачастую кроется не в их особой природе, а объясняется простыми социально-экономическими факторами: ведь «способности женщин держатся под спудом, так как берут их ...только для одного деторождения. Поэтому-то они и поставлены на службу своим мужьям и [на всю жизнь] привязаны к делу деторождения, нянчания и кормления»<sup>21</sup>.

В противоположность Ибн-Рушду, расширительно трактовавшему социальную роль женщины, Ибн-Сина, следуя предписаниям фикха, активно выступает за соблюдение его норм, прежде

всего в области семейно-брачных отношений. После организации Града брак – это первое, что регулируется божественным Законом. Пророк призывает к нему, а имам-халиф скрепляет своим присутствием. Ибн-Сина выступает за затворничество женщины, ограничивая ее функции рождением детей и работой по дому. Если муж может объявить развод в одностороннем порядке, то жена таким правом не обладает, ибо она «легкомысленна» и более подвержена эмоциям. Как рассуждает мыслитель, муж «владеет» женой, а не наоборот. Поэтому он по Закону может взять несколько жен, в то время как для женщины «соучастие в ней» нескольких мужчин – только позор и «вопиющий вред»<sup>22</sup>.

### Глава Совершенного града

Особое место в социальной структуре Совершенного града отводится Первоглаве (*ra'is avvāl*). Аль-Фараби уподобляет его «сердцу», от которого зависит жизнь и правильное функционирование всего тела. Это главенствующий орган, ему подчинены все остальные, но сам он ни от кого не зависит<sup>23</sup>. В данном отношении Абу-Наср сравнивает Первоглаву с Первопричиной, доминирующей над нематериальными сущими, за которыми, согласно его космолого-эманационистской схеме, располагаются небесные тела, а далее – материальные сущие подлунного мира. И подобно тому, как все вещи в мире подчинены Первопричине, подражая ей в меру своих способностей, так и членам града «подобает следовать в своих действиях цели первого главы града, каждому соответственно своей степени»<sup>24</sup>.

Главенствовать, считает аль-Фараби, можно не всякой профессией, а лишь той, чьей «цели подчинены все остальные профессии и к таковой направлены все действия в совершенном граде»<sup>25</sup>. Аль-Фараби, как и Платон, закрепляет за мудрецами такую прерогативу. В продолжение платоновской мысли о том, что во главе совершенного сообщества не может стоять любой человек, аль-Фараби устанавливает необходимые качества правителя, подразделяя их на прирожденные и приобретенные. К последним прежде всего относится способность к соединению с Деятельным разумом, являющимся не только хранителем философских знаний, но также источником божественных законов и откровений<sup>26</sup>.

Фарабийский верховный правитель, подобно Первопричине, обладает интеллектуальным совершенством, приобретенным благодаря развитию своих природных и волеизъявительных способностей. На этой высшей ступени познания, которое только доступно человеку, разум Первоглавы, актуализировавшийся через постижение всех освоенных им интеллигибелей, становится «материей» для Деятельного разума, умопостигаемым /интеллигибелей (ма 'куль) и умопостигающим/интеллектом ('акыль). Можно сказать, что Деятельный разум «пребывает в нем»<sup>27</sup>. Когда же сие «соединение» (*иттисаль*) с последним произойдет во всех областях души – теоретической, практической и воображающей, то это и будет человек, способный приобщиться к Деятельному разуму, причем в обоих присущих ему аспектах – и философском, и пророческом.

Исходя из идеи о синтезе двух видов божественной истины – «интеллектуальной» и «религиозной», аль-Фараби выдвигает оригинальную «теорию пророчества», согласно которой в одном человеке, а именно в Первоглаве, совмещены обе «познающие» ипостаси. Имея единый источник знания – Деятельный разум, обе они истинны и не противоречат друг другу, но поскольку восходят к разным частям души и используют разные методы познания, являются различными. Когда Деятельный разум воздействует на теоретическую часть души, «человек становится мудрецом-философом... а благодаря эманулирующемуся на воображающую способность – пророком-предвещателем (*наби мунзир*), возвещающим о божественных [вещах] и уведомляющим о грядущих частных [событиях]»<sup>28</sup>. Аль-Фараби принимает, хотя и опосредованно, рациональность того, что говорит и делает пророк, поскольку все это происходит под влиянием высшего интеллекта. Через пророчество, религию масса приобщается к истине, правда, к истине «в образах», что ниже понятийного знания, которым оперирует философия. Эта новаторская эпистемологическая идея получит дальнейшее развитие в последующей перипатетической традиции. Впоследствии, вероятно, через «Путеводитель колеблющихся» Маймонида, она найдет свое место в «Богословско-политическом трактате» Спинозы.

В контексте имманентного для перипатетиков спора с богословами-традиционалистами о соотношении философского и религиозного видов знания фигура фарабийского Первоглавы обретает,

по сравнению с платоновским идеальным государем, новое измерение. Фарабийский верховный правитель – не только мудрец-философ, как об этом учил Платон, но и духовный, религиозный предводитель (*имам*).

Если в конструировании своего политического идеала Платон ориентировался на ограниченное рамками города античное полисное устройство, то аль-Фараби вдохновлялся универсалистским идеалом современного ему Арабского халифата. Однако об этом автор «Совершенного града» упоминает лишь вскользь<sup>29</sup> и больше к данной мысли не возвращается. Видимо, его смущала перспектива возможного ее развития в сторону конфессиональной глобализации, и тогда весь мир должен был бы стать мусульманским. Наоборот, во многом позиция аль-Фараби достаточно толерантна. К примеру, он не допускает по отношению к Первоглаве применения никаких этнических или расовых ограничений, и даже в список необходимых качеств Первоглавы не вводит требование быть мусульманином.

Из двух ипостасей Первоглавы – философской и религиозной – аль-Фараби решительно ставит философскую перед первой, ибо теоретическая, понятийная истина, доступная мудрецу-философу, для него выше религиозной, образной. Иное дело Ибн-Сина, который подчеркивает религиозную компоненту в личности верховного главы, следуя своей прошиитской ориентации. В духе шиитской политической доктрины он также учит не о выборности, а о назначении верховного главы. По словам Ибн-Сины, пророческая добродетель превосходит все остальные, и обладающему ею человеку «позволительно поклоняться», но «после Бога»<sup>30</sup>. Что касается Ибн-Рушда, то ни платоновский Философ, ни фарабийский Философ-Пророк, ни авиценновский Пророк – ни один из этих образцов идеального государя его не вдохновил. Идеал совершенного государя Аверроэс видел в Философе-Вожде, который не назначается, а избирается, и происходит из воинского сословия с «темпераментом золота».

Наряду с главным качеством Первоглавы, заключающимся в соединении с Деятельным разумом, аль-Фараби выделяет также и другие его приобретенные свойства, а именно красноречие и умение передавать другим в словесных образах (*тахиль*) соответствующее знание, а также искусство убеждения, состоящее в направ-

лении людей к счастью<sup>31</sup>. Ведь философ, по мнению Абу-Насра, должен не только владеть теоретическим знанием, но и уметь преподнести его широкой публике<sup>32</sup>. В этом аспекте он выступает уже как религиозный проповедник-имам. Дополнительная функция таких приобретенных качеств соответствует античной установке на вспомогательную роль религии по отношению к философии. Аль-Фараби придавал большое значение их развитию в будущих правителях. В сочинении «О достижении счастья» он говорит, что знания о высших бестелесных началах могут быть усвоены широкой публикой только в образной форме, задействующей воображение (*тахийль*), и они должны закрепляться в душах простых людей искусством красноречия, обладающим силой убеждения<sup>33</sup>.

Наряду с приобретенными, аль-Фараби перечисляет двенадцать необходимых прирожденных свойств Первоглавы:

1) физическое здоровье, включая требование иметь цельные, неповрежденные органы;

2) хорошие когнитивные функции: понимать все, что ему говорится, в соответствии с намерением говорящего и реальным положением дел;

3) крепкая память;

4) сообразительность и проницательность;

5) дар красноречия;

6) способность к обучению;

7) умеренность в телесных удовольствиях (еде, питье, соитии), избегание праздных развлечений;

8) правдолюбие и ненависть к лицемерию и лицемерам;

9) великодушие и благородство, стремление к возвышенным делам;

10) презрение к богатству и прочим мирским благам;

11) любовь к справедливости и всемерные усилия к ее осуществлению, ненависть к несправедливости, неуклонное ее пресечение и помощь ее жертвам;

12) целеустремленность и отвага в исполнении своих действий<sup>34</sup>.

Некоторые из перечисленных выше качеств схожи с чертами идеального правителя в описании Платона. Например, способность к обучению (№ 2, № 6) можно соотнести с платоновской характеристикой философа, которого страстно влечет познание, приоткрывающее ему вечно сущее и неизменяемое бытие мира идей,

тождественного интеллигибельному универсуму аль-Фараби<sup>35</sup>. Главному качеству – мудрости – подчинены остальные морально-нравственные свойства. Как учил Платон, истинный мыслитель по определению обладает моральным совершенством, «философской душой», он не может быть лживым, мелочным, корыстолюбивым или робким<sup>36</sup>. Оба мыслителя выделяют такие похожие личные качества правителя, как правдивость (№ 8), воздержанность в мирских удовольствиях и благах (№ 7, № 10), великодушие и благородство (№ 9), личная храбрость (№ 12).

К платоновской характеристике идеального государя аль-Фараби добавляет три новых качества – цельность телесных органов, красноречие и справедливость. Эти свойства, заметим, фигурируют также в списке необходимых черт халифа, составленном классиком суннитской политической теологии аль-Маварди (X в.). В своей шкале высших государственных добродетелей аль-Маварди, однако, не поднимается выше чисто практических требований – халиф прежде всего должен быть справедливым и знать законы. Кроме того, аль-Маварди ограничивает выбор Первоглавы родом курайшитов, тогда как политический идеал аль-Фараби нейтрален относительно принадлежности верховного правителя к тому или иному этносу или территории.

Между тем, мыслитель констатирует, что полный перечень необходимых качеств не всегда присутствует в одном человеке: ведь подобные люди встречаются крайне редко и появляются, лишь следуя друг за другом поодиночке. Поэтому для последующих правителей список необходимых качеств правителя сокращается до шести пунктов. Причем аль-Фараби включает туда как природные, так и приобретенные качества, а именно: 1) мудрость, 2) знание законов и нравов, установленных прежними имамами, 3) умение самостоятельно выводить новые законы на основе предшествующих, 4) проницательность и изобретательность, 5) красноречие, 6) физическое здоровье, позволяющее правителю быть и воином, и военачальником<sup>37</sup>.

Близкий список качеств фигурирует в другом трактате аль-Фараби «О достижении счастья», где, ссылаясь на платоновское «Государство»<sup>38</sup>, мыслитель определяет свойства претендента на звание философа<sup>39</sup>. Характерно, однако, что ни в этом фарабийском трактате, ни в платоновском не упоминается о проницатель-

ности (№ 4). В «Государстве» также отсутствует мысль о том, что будущий правитель-философ будет выступать как оратор-проповедник (№ 5). В отношении последнего качества (№ 6) также отметим, что, хотя Платон и придавал большое значение хорошей физической форме для воспитания будущих государей (гимнастика входила в перечень обязательных для философов дисциплин), однако он еще не представляет правителя в качестве полководца. Такой характеристикой тот наделяется в поздней платоновской традиции и в стоицизме.

По аль-Фараби, избранные (*хасса*) люди, в число которых входят имамы и правители (*мулюк*), а также просто способные к наукам, с отрочества должны воспринять полный курс обучения и навыков, который описан Платоном и который заканчивается по достижении ими зрелого возраста. После этого следует непосредственная практика, которую они начинают с занятия самых низких государственных должностей, последовательно переходя на более высокие, и заканчивают наивысшей, на которую такой человек может претендовать в восьмую седьмину своего возраста (пятьдесят лет – у Платона)<sup>40</sup>.

Но если по какой-то причине в определенный момент времени такового человека не обнаружится, то община может жить по законам, установленным в ней прошлыми правителями. В «Гражданской политике» и в «Афоризмах государственного деятеля» такой последующий глава фигурирует у аль-Фараби уже под другим термином: «[руководящий] согласно унаследованному закону правитель» (*малик ас-сунна*)<sup>41</sup>. Идею о преемственности правителей и незыблемости законов общины, гарантом которых выступает ее глава, философ проводит и в другом своем трактате – «Перечень наук». Сохранение устоев добродетельного общества, по его мнению, непосредственно зависит от приверженности сменяющих друг друга правителей одним и тем же принципам, «так что последующий наследует у предшественника те установки, которых придерживался тот, и такая преемственность окажется непрерывной»<sup>42</sup>. Данный подход, по всей видимости, отражал суннитскую политическую позицию, согласно которой главное предназначение халифа как «заместителя»<sup>43</sup> пророка Мухаммада состояло в поддержании первоначально установленных Пророком законов для мусульманской общины.

Если среди граждан добродетельного общества отсутствует человек, обладающий одновременно потребными шестью вышеприведенными качествами, аль-Фараби допускает возможность коллегиального руководства. Тогда власть может быть разделена между двумя соправителями, один из которых одарен мудростью, а другой – остальными качествами, либо все шесть качеств окажутся распределенными среди нескольких людей, и при взаимном согласии все вместе будут высшими главами (*ар-ру'аса' аль-афадыл*)<sup>44</sup>.

Фарабийская идея о коллективном правителе, отсутствующая, кстати, у Платона, была навеяна, по-видимому, политическими реалиями мусульманского общества эпохи «праведных халифов». В обоснование ее Ибн-Сина в «Исцелении» ссылается на примеры Умара и Али в качестве образца, подразумевая тот факт, что во время своего правления Умар часто прибегал за советом к авторитетному знатоку мусульманского права – Али, двоюродному брату и зятю Пророка<sup>45</sup>.

Поскольку определяющим качеством правителя для аль-Фараби является мудрость, то, если в Граде вообще не сыщется мудреца, тем более в руководстве, и будут люди с другими необходимыми для правителя качествами, все равно такому граду грозит остаться без подлинного царя и его ожидает неминуемая гибель<sup>46</sup>.

### Типы градов

Подобно Платону, аль-Фараби разбивает типы политического устройства на пять разрядов, из которых совершенный град (соответствующий платоновской «аристократии») является наилучшей формой государственного правления, а остальные представляют собой несовершенные типы, которые сам Платон характеризует как «выродившиеся», причисляя к ним тимократию, олигархию, демократию и тиранию. Аль-Фараби несколько иначе строит четырехчленную классификацию «несовершенных» сообществ. В отличие от Платона, он проявляет больше интереса к противоположным (*мудадда*), недобродетельным градам, посвящая их подробному описанию последние восемь глав своего трактата.

Несовершенные типы сообществ аль-Фараби подразделяет на невежественный (*джахилиййа*), нечестивый (*фасика*), переменившийся (*мубадиля*) и заблудший (*далла*) грады. Из числа индивидов совершенному граду противопоставляются так называемые «сорняки» (*навабит*) среди его жителей и «дикари»<sup>47</sup>.

Наихудшим из означенных четырех сообществ является невежественный град, жители которого никогда не знали подлинного счастья, и даже если бы им его предоставили, отвергли бы. Они поклоняются мнимым ценностям, к которым, с точки зрения аль-Фараби, относятся такие, как здоровье, богатство, наслаждение, своеволие и почет, а противоположные полагаются ими в качестве несчастья<sup>48</sup>.

В свою очередь, невежественный град философ делит на шесть разновидностей: необходимый (*аль-мадина ад-даруриййа*), меняльный (*аль-мадина аль-баддаля*), низменный (*мадинат аль-хисса ва-с-сукут*), честолюбивый (*мадинат аль-карама*), властолюбивый (*мадинат ат-тагаллюб*) и коллективный (*аль-мадина аль-джама'иййа*), или свободный (*мадинат аль-ахрар/аль-хурриййа*).

Жители необходимого града, который у Платона четко не квалифицирован и не имеет наименования<sup>49</sup>, не стремятся к интеллектуальному совершенству, а ограничиваются лишь необходимыми для телесного существования вещами – едой, питьем, одеждой, жилищем, соитием, содействуя друг другу в достижении этого различными способами, среди которых земледелие, скотоводство, охота, разбой, искусства и ремесла<sup>50</sup>. Следующий, меняльный, град отчасти соответствует олигархии в платоновском «Государстве»<sup>51</sup>. В этом граде люди заняты стяжательством невзирая ни на источник, ни на способы приобретения богатства. Здесь материальных благ достигают всеми способами, которыми они добываются в необходимом граде, но к ним присоединяются и новые пути, а именно волеизъявительные сделки – такие как торговля, аренда и т. п.<sup>52</sup>.

В низменном граде жители так же, как и в предыдущих, стремятся к удовлетворению своих плотских нужд. Они побуждаемы к этому не необходимостью, не тщеславием или алчностью, а исключительно любовью к самим наслаждениям, но не к тому, что необходимо или полезно для тела. Среди обитателей невежественных градов данный тип сообщества считается счастливым и желанным, так как овладение его целью возможно, когда они уже обрели необходимое и достигли богатства<sup>53</sup>.

Население честолюбивого града стремится к славе и почету, к великолепию и блеску перед другими и друг перед другом. По мнению аль-Фараби, и здесь он солидарен с Платоном, – это лучший из невежественных градов и в каком-то смысле похож на совершенный, особенно когда почести оказываются человеку сообразно степени пользы, которую тот доставляет другим<sup>54</sup>. Но если в желании славы и почета превышена необходимая мера, то этот град уже склоняется к тирании (*мадинат аль-джаббарин*), превращаясь во властолюбивый<sup>55</sup>. Честолюбивый град отчасти соответствует платоновской тимократии как форме правления, основанной на честолюбии<sup>56</sup>. Но поскольку в тимократическом обществе люди соперничают между собой прежде всего в военной области, то тимократии соответствует также следующий тип града – властолюбивый.

Во властолюбивом граде люди одержимы господством над остальными, а высшее наслаждение им доставляет радость от победы. Этот тип общества аль-Фараби в большей мере расценивает как тиранию, нежели честолюбивый град<sup>57</sup>.

Коллективный град выступает аналогом демократии в платоновском «Государстве»<sup>58</sup>. Каждый член данного града полагает свободу личных действий главной ценностью, при этом ни в чем не ограничивая свои желания. Все его жители равны в правах по закону, а во главе стоит человек, избранный их свободным волеизъявлением, так что среди них нет ни руководителя, ни подчиненного<sup>59</sup>. И хотя аль-Фараби, очевидно, в плане уступки Платону, невысоко ценившему демократию, включает данный град в число невежественных, однако признает, что это одно из достойных и счастливых сообществ<sup>60</sup>. В сем граде время от времени рождаются добродетельные люди – философы, ораторы, поэты. Некоторые статьи конституции коллективного града аналогичны законам совершенного града.

Остальные три испорченные формы политического устройства – нечестивый, переменившийся и заблудший грады – отличаются от невежественного града тем, что их члены знают, знали или пытаются утвердить свое знание о том, в чем сведущи жители совершенного града, а именно о счастье, Боге, Деятельном разуме. Так, члены нечестивого града имеют правильные представления

обо всем перечисленном, но их действия порочны, как у обитателей невежественных градов<sup>61</sup>. И виды этого града соответствуют видам невежественного града<sup>62</sup>.

В переменившемся граде и воззрения, и деяния жителей ранее были таковыми, каковы они в совершенном граде, но со временем стали совсем другими. В платоновском «Государстве» правление подобного типа не выделяется, однако описываются четыре типа «вырождения» соответствующих форм правления (тимократия, олигархия, демократия и тирания).

В заблудшем граде ложные взгляды господствуют изначально, и они не годятся ни для обоснования праведного поведения, ни для принятия их даже за подобия подлинных воззрений о совершенном знании<sup>63</sup>.

### Градские маргиналы

Среди выделенных философом типов несовершенных политических реалий определенный интерес представляют так называемые «сорняки», которых в «Совершенном граде» автор упоминает лишь беглого упоминания, определяя их как индивидов, противостоящих добродетельному сообществу. Зато более развернутое описание он дает им в «Гражданской политике».

В разряд «сорняков», по мысли Абу-Насра, входят люди, не согласные с воззрениями жителей добродетельного града. С точки зрения общей цели Града, объединяющей всех жителей на пути к счастью, такие лица являются помехой. Однако если Абу-Наср ограничивается негативной оценкой «уклонившихся», то Платон, исходящий из принципа общего блага в построении идеального государства, подобных людей-философов, достигших совершенства в науках, но замкнувшихся в своих теоретических занятиях, надеется привлечь к участию в государственной жизни<sup>64</sup>.

Среди индивидов-«сорняков» в «Гражданской политике» аль-Фараби выделяет разные типы<sup>65</sup>:

1) «охотники» (*мутаканнисун*), которые хотя и совершают действия, ведущие к подлинному счастью, но цель их состоит не в получении подлинного счастья, а чего-то другого – почести, власти, богатства и т. д.;

2) «искажители» (*мухаррифа*), тяготеющие к целям невежественных градов, но в этом им препятствуют религия и законы добродетельного сообщества; поэтому они обращаются к высказываниям Законодателя (*вады 'ас-сунна*), истолковывая их по своему желанию;

3) «отклонившиеся» (*марика*), которые хотя и не стремятся к искажениям, но в силу собственного невежества и непонимания высказываний Законодателя превратно истолковывают их;

4) те, кто освоил предназначенные для широкой публики имитации (*тахайяля*) возвышенных истин, но, не убедившись в их истинности, принялся доказывать их несостоятельность (*тазиуф*);

5) те, кто сам не постиг образного толкования, но обличает его учредителей как стремящихся заполучить подобным путем почести и главенство;

6) те, кто считает истиной кажущееся человеку в данное время, а также кто объявляет заблудшими всех, полагавших, что они постигли истину.

Под последним разрядом подразумеваются, надо думать, софисты, которых аль-Фараби четко обозначает в другом своем произведении – «Философия Платона».

В «Гражданской политике», помимо «сорняков», к антагонистам совершенного града аль-Фараби добавляет так называемых «дикарей»<sup>66</sup> – звероподобных людей. Они обитают либо на крайнем севере, либо на крайнем юге населенной полосы, живут в лесах изолированно или сбиваясь в группы, беспорядочно совокупляются, питаются сырым мясом и растениями или охотятся за добычей. К таким людям, полагает философ, и следует относиться, как к животным. Если они подобны домашним тварям, то их надо оставлять в живых, поработать и приспособлять к работам на нужды градской жизни, а коли те схожи с дикими особями и не пригодны для нужд града, то и поступать с ними необходимо, как с вредными и опасными существами<sup>67</sup>.

Аль-Фараби заключает свое рассуждение о «сорняках» выводом, что те никогда не примкнут ни к какому градскому устройству, навсегда оставаясь одиночками-маргиналами<sup>68</sup>. Они не образуют никакого града и даже не могут составлять большинства в граде. Не исключено, что под «сорняками» мыслитель подразумевал арабских еретиков-зиндиков, связывая данные образы с

такими известными мусульманскими вольнодумцами, как Ибн-ар-Раванди (ум. 911) или его учитель, Иса аль-Варрак (ум. 909), когда говорил о ложных или спорных интерпретациях высказываний Законодателя/Пророка. В том же ряду стоит имя и современника Абу-Насра, выдающегося врача и философа Абу-Бакра ар-Рази (ум. ок. 925).

Идея о маргиналах-одиночках получит дальнейшее развитие в трудах последующих мусульманских файлясуфов – Ибн-Баджи и Ибн-Туфейля. В противоположность аль-Фараби, видевшему в «сорняках» угрозу совершенному сообществу, ибо те живут наперекор градской жизни, Ибн-Баджа, наоборот, в своем «Жизнеустройении уединенника», посвященном философам-одиночкам, отождествлял их с «ростками» идеального града. Только живут они не в совершенном граде, как у аль-Фараби, а во всех четырех типах недобродетельных градов.

В отличие от аль-Фараби, Ибн-Баджа не допускает присутствия «чужаков», наряду с врачами и судьями, в совершенном граде, ибо сам факт наличия «несогласных» свидетельствует о нездоровье общества. И чем дальше общество отстоит от идеала, тем большее значение приобретают в нем профессии врача или судьи. И если в добродетельном граде любое отличное от общего мнение ложно, а действие – неправильно, то в недобродетельном все может оказаться прямо противоположным: найдется человек, который сам докопается до истины и опровергнет ложные взгляды<sup>69</sup>.

Таких одиночек, практикующих правильное действие или постигающих истинные науки, которых прежде не было в их родном граде, Ибн-Баджа, как и аль-Фараби, затрудняется выделить в отдельный класс. Определяющим для таких людей является факт, что они высказывают взгляды, противоположные общественным, и по большей части – истинные. До тех пор пока общество не воспримет их взгляды, единственно справедливым, по мнению Ибн-Баджи, способом правления в отношении таких людей будет их индивидуальное жизнеустройство, независимо от того, сколько «одиночек» находится в данном социуме. В близком смысле высказывался Платон, полагавший, что высокообразованные «уклонившиеся» интеллектуалы в недобродетельных государствах, занимающиеся самосовершенствованием вдали от общества, поступают вполне справедливо по отношению к нему, ибо эти люди сделали

такowymi «сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием и не должно стремиться возместить расходы»<sup>70</sup>.

Идея о неколлективном пути к совершенству нашла продолжение в знаменитом сочинении Ибн-Туфайля «Повесть о Хайе ибн Йакзане», посвященном саморазвитию философа-одиночки. Попытавшись поведать жителям соседнего острова об открывшихся ему истинах и вразумить людей, Хайй, однако, не встретил у них отклика. Разочаровавшись в просвещении широкой публики, он возвращается на свой остров, чтобы всецело отдаться личному совершенствованию и единению с Богом.

Позицию философского эзотеризма, высказанную Ибн-Баджей и Ибн-Туфейлем, разделял также Ибн-Рушд. Решительно выступая против философского просвещения «широкой публики», мыслитель ставил своей целью сохранение права философа на свободное знание и поиск истины<sup>71</sup>.

Образ философа, в одиночку добывающегося «счастья», знаменует собой разочарование в политическом идеале совершенного града как единственного средства самореализации человека. Способ добыть счастье становится возможным лишь для избранных, и лишь самостоятельно. Философ-одиночка стоит вне общества, и, соответственно, его не волнует ни светская власть, ни духовная, ни совмещение их обеих. Он не желает возвыситься над остальными, став Государем-Философом или Государем-Пророком, либо совместив в себе все три ипостаси. Его цель – духовное самоусовершенствование, и только оно, а добытые им знания он бережет для «священных». Подобно суфию, он лишь стремится к единению с Богом.

### Примечания

- <sup>1</sup> Galston M. Politics and excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. Princeton, 1990; Crone P. God's Rule – Government and Islam: Six centuries of Medieval Islamic Political Thought. Princeton, 2005; Black D. Al-Farabi // History of Islamic Philosophy / S.H.Nasr, O.Leaman. L., 1996, P. 178–197.
- <sup>2</sup> Wain A. A Critical Study of Mabadi' Ara' Ahl Madinat al-Fadilah: The Role of Islam in the philosophy of Abu Nasr al-Farabi // Journal of Islamic Philosophy. 2011. 7.

- <sup>3</sup> Данное произведение аль-Фараби будет цитироваться по изданию: *Аль-Фараби. Совершенный град // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, 2009. Далее – Град.
- <sup>4</sup> *Сагадеев А.В.* Об интеллектуальном счастье, о счастье гражданском и о счастье согласно «рассказням и бредням старух» // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. Избранные статьи А.В.Сагадеева. М., 2009. С. 251.
- <sup>5</sup> Имам – духовный руководитель мусульманской общины.
- <sup>6</sup> Град. С. 174.
- <sup>7</sup> *Аль-Фараби.* Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты / Пер. с араб. Алма-Ата, 1973. С. 240. Далее – Афоризмы.
- <sup>8</sup> Афоризмы. С. 243.
- <sup>9</sup> Афоризмы. С. 127.
- <sup>10</sup> *Ибн Туфейль.* Повесть о Хайе, сыне Якзана / Пер., вступ. ст. и комм. А.В.Сагадеева. М., 1988. С. 81.
- <sup>11</sup> Град. С. 167.
- <sup>12</sup> Град. С. 168.
- <sup>13</sup> Град. С. 169.
- <sup>14</sup> *Ибн-Сина.* Исцеление // *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская философия. С. 453. Далее – Исцеление.
- <sup>15</sup> Град. С. 170.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Афоризмы. С. 217.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> *Бородай Т.Ю.* «Государство» // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 547.
- <sup>20</sup> *Ибн-Сина.* Исцеление. С. 445–447.
- <sup>21</sup> *Сагадеев А.В.* Ибн-Рушд. М., 1973. С. 136–137.
- <sup>22</sup> Исцеление. С. 447–449.
- <sup>23</sup> Град. С. 172.
- <sup>24</sup> Град. С. 171.
- <sup>25</sup> Град. С. 172.
- <sup>26</sup> Град. С. 172. Деятельный разум – последний, эманулирующий от Первопричины разум, управляющий нашим подлунным миром.
- <sup>27</sup> Град. С. 173.
- <sup>28</sup> Град. С. 174.
- <sup>29</sup> Град. С. 175.
- <sup>30</sup> *Ибн-Сина.* Исцеление. С. 456.
- <sup>31</sup> Град. С. 174.
- <sup>32</sup> *Аль-Фараби.* О достижении счастья // *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. С. 322.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Град. С. 175–176.
- <sup>35</sup> *Платон.* Государство // *Платон.* Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 263. Далее – Государство.

- 36 Государство. С. 264–265.
- 37 Град. С. 177.
- 38 См.: Государство. С. 263–265.
- 39 *Аль-Фараби*. О достижении счастья. С. 345.
- 40 Т. е. тридцати пяти лет, согласно Платону. Этот курс был разработан Платоном в VI и VII книгах «Государства».
- 41 Гражданская политика. С. 127; Афоризмы государственного деятеля. С. 219. Ср.: в «Совершенном граде» – Первоглава (ар-ра'ис аль-авваль).
- 42 *Аль-Фараби*. Слово о классификации наук // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 182. Перевод отредактирован мною.
- 43 Халиф – араб. заместитель, наместник.
- 44 Град. С. 177.
- 45 Исцеление. С. 451.
- 46 Град. С. 178.
- 47 Сорняки – араб. *навабит*.
- 48 Град. С. 179.
- 49 Государство. С. 130.
- 50 Град. С. 179.
- 51 Государство. С. 335.
- 52 Град. С. 180; Гражданская политика. С. 140.
- 53 Град. С. 180.
- 54 Град. С. 180.
- 55 Гражданская политика. С. 147–148.
- 56 Государство. С. 329.
- 57 Град. С. 180; Гражданская политика. С. 152, 154.
- 58 В «Гражданской политике» (С. 139) этот град именуется «свободным градом» (мадинат аль-ахрар, мадинат аль-хуррийа).
- 59 Град. С. 181; Гражданская политика. С. 156.
- 60 Гражданская политика. С. 55.
- 61 Град. С. 181.
- 62 Гражданская политика. С. 163.
- 63 Град. С. 181–182.
- 64 Государство. С. 301.
- 65 Гражданская политика. С. 164–168.
- 66 Дикари – араб. *бахимийюн би-т-таб'*, букв.: «животные по природе».
- 67 Гражданская политика. С. 137–138.
- 68 Там же. С. 137–138, 164–168.
- 69 *Ибн-Баджа*. Тадбир аль-мутаваххид // Раса'иль Ибн-Баджа аль-илияхийа / Под ред. М.Фахри. Бейрут, 1991. С. 42.
- 70 Государство. С. 301.
- 71 Подробнее об этом говорится в ст.: *Ефремова Н.В.* О единстве философии и религии согласно Ибн-Рушду // *Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия*. М., 2008.

---

**Литература**

*Аль-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля // *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты / Пер. с араб. Алма-Ата, 1973.

*Аль-Фараби*. Гражданская политика // Там же.

*Аль-Фараби*. О достижении счастья // Там же.

*Аль-Фараби*. Слово о классификации наук // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972.

*Ибн-Баджа*. Тадбир аль-мутаваххид // Раса'иль Ибн-Баджа аль-иляхийа / Под ред. М.Фахри. Бейрут, 1991. С. 42.

*Ефремова Н.В.* О единстве философии и религии согласно Ибн-Рушду // Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия. М., 2008.

*Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, 2009. По данному изданию цитируются «Совершенный град» аль-Фараби, а также «Исцеление» Ибн-Сины.

Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. Избр. ст. А.В.Сагадеева. М., 2009, С. 251.

*Ибн Туфейль*. Повесть о Хайе, сыне Якзана / Пер., вступ. ст. и комм. А.В.Сагадеева. М., 1988.

*Платон*. Государство // *Платон*. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. М., 1994.

*Сагадеев А.В.* Ибн-Рушд. М., 1973.

*И.В. Кулагин*

## **Шиитский ислам и имамат в современном Иране**

Исламская философия тесно связана с религией, а также социальной и политической жизнью мусульманского общества. Двадцатый век был богат на социально-политические потрясения в мусульманских странах, и это оказало воздействие на исламскую философию. Одной из стран, где это воздействие отчетливо проявилось, является Иран. Господствующее течение ислама в Иране – шиизм. Это предопределило специфику истории страны, особенно во второй половине XX века. Для лучшего понимания относительно недавних событий в Иране стоит немного окунуться в историю шиизма.

Как возник шиизм? Ключевой причиной его возникновения явился спор по поводу власти в общине, который начался сразу после смерти пророка. Многие исследователи сходятся на том, что шиизм зародился как чисто политическое течение. Шиат Али, т. е. «партия Али», не был особым религиозным термином. Шиитами именовались сторонники Али – те, кто желал видеть его халифом. Изначально они не выступали с сакральным пониманием имамата, а просто поддерживали права Али на халифат, так как он был зятем пророка и ближайшим к нему человеком. Лишь впоследствии этот довод подкрепили хадисом. Согласно шиитскому преданию, у пруда Гадир ал-Хумма пророк Мухаммад объявил Али своим преемником, сказав: «Кто признает меня своим господином (маула), тот должен и Али признать своим господином»<sup>1</sup>.

После смерти пророка в мусульманской общине установилось тридцатилетнее правление «праведных» халифов: Абу Бакра (632–634 гг.), Омара I ибн ал-Хаттаба (634–644 гг.), Османа ибн Аффана (644–656 гг.) и Али ибн Аби Талиба (656–661 гг.). Но еще при выборе первого халифа между сподвижниками пророка возникли споры о преемнике. Сторонниками Али тогда были всего лишь три сподвижника Пророка Мухаммада (Абу Зарр ал-Гифари, Микдад ибн ал-Асвад, Салман ал-Фариси), и к их мнению не стали прислушиваться. Однако при халифе Османе возросшее социальное неравенство вызывало недовольство среди народных масс. И Али, известный своей скромностью, стал очень популярен. Так же, как когда-то Мухаммад, Али стал олицетворением борьбы против бесчестно обогащающихся единоверцев. Основным требованием сторонников Али была социальная справедливость.

В 656 г. сторонники Али, настроенные куда более радикально и фанатично, чем он сам, привели к Медине ополчения из Куфы, Басры и Египта. Предводители ополчений надеялись заставить Османа добровольно отказаться от власти и рассчитывали на поддержку со стороны Али. Но Али медлил и вел себя нерешительно, и в итоге его сторонники решились убить Османа. Али пришлось дистанцироваться от большинства своих сторонников, чтобы не оказаться в союзе с убийцами. Благодаря этому его в конце концов избрали халифом. Но этот выбор был сделан собственно мединцами и представителями тех ополчений, которые привели к Медине сторонники Али. В Мекке и Дамаске поддержать Али отказались – против него в числе прочих выступил наместник Сирии Муавийя ибн Аби Суфйан.

Описывать все подробности противостояния Али и его противников здесь нет необходимости. Но стоит упомянуть битву при Сиффине, во время которой среди шиитов произошел первый раскол. Летом 657 г. войско Али встретилось с войском Муавийи на р. Евфрат. Через два дня Али уже почти одержал победу, однако Муавийя по совету одного из своих сторонников пошел на хитрость: он приказал закрепить на копьях воинов свитки Корана. Али остановил битву и пошел на переговоры. Значительное число рядовых его сторонников (12 тысяч человек) было возмущено подобной нерешительностью и покинуло его, создав самостоятельную «партию» хариджитов. Хариджиты не хотели компромисса с

аристократической партией Омейядов, представляемой Муавиейей, а разочаровавшись в Али, решили, что мусульмане имеют право самостоятельно выбирать себе халифа. Так они и сделали, избрав на этот пост простого воина из своих рядов. В общем, хариджиты выступали за равенство всех мусульман и против любой аристократии, в том числе и Али. В 661 г. он был убит хариджитом.

После смерти Али Муавийя был признан законным правителем во всех областях халифата. Таким образом, победившими оказались сунниты, а шииты стали оппозицией, притом в большинстве случаев оппозицией угнетаемой и преследуемой. Существование в положении угнетаемых существенно сказывалось на сознании и учении шиитов, придавая ему оппозиционный, можно сказать, революционный дух.

После смерти Али имамат перешел к его потомкам. По мнению шиитов-имамитов, всего было 12 имамов (включая Али). Двенадцатый имам Мухаммад аль-Махди, согласно преданию, исчез (сокрылся) в период между 874 и 878 гг.

О некоторых из имамов стоит сказать отдельно. Второй имам, старший сын Али, Хасан договорился с Муавиейей и, получив от него деньги и богатые имения, отказался от своих прав на титул халифа, поселившись в Медине. Хасан не проявлял политической активности и не боролся за права шиитов, но тем не менее шиитской традицией был зачислен в ряды мучеников за веру: по преданию, он был отравлен по приказу Муавийи.

Третий шиитский имам Хусейн, младший сын Али, был противоположностью своего брата и остался в истории как один из самых деятельных шиитских имамов. В 680 г. в Куфе началось восстание против халифа Йазида ибн Муавийи, восставшие признали имамом-халифом Хусейна и пригласили его возглавить движение. Однако восстание было подавлено еще до прибытия Хусейна, а сам он был убит под Кербелой, недалеко от Куфы. С этого момента в шиизме основательно утвердился культ мученичества за веру, а Хусейн стал одним из главных святых. После Хусейна уже ни один из имамов не проявлял такой политической активности. Попыток занять престол халифа имамы не совершали, а жили зачастую безбедно. Также весьма вероятно, что большинство из них умерло естественной смертью. Но, согласно шиитской традиции, почти все они приняли мученическую смерть.

После исчезновения последнего имама в течение 70 лет управление шиитской общиной осуществляли «наместники» (араб. «*вакиль*») скрытого имама, служившие как бы передатчиками его воли. Этот период называется периодом «малого сокрытия». Наместники заранее назначали себе преемников и таким образом сохраняли наследственный принцип власти, принимаемый шиитами. Однако четвертый *вакиль* отказался от этого, так как считал возвращение скрытого имама делом ближайшего времени. В результате цепочка наместников также прервалась. Наступил период «великого сокрытия» – община шиитов-имамитов осталась без явного законного и общепризнанного правителя.

Ситуация изменилась в начале XVI века, когда к власти в Иране пришел шах Исмаил I, основатель династии Сефевидов. При нем шиизм имамитского толка был объявлен государственной религией, повсеместно введена шиитская хутба и публичное проклинание первых трех «праведных халифов». Что касается власти шаха, то она была не только политическая, но и духовная. Как духовный глава шиитов он являлся временным заместителем «скрытого» имама и должен был передать ему власть, когда тот появится. Принципиально важным считалось происхождение правителя – он должен был вести родословную от одного из 12 безгрешных имамов.

К началу XX века такая интерпретация уже была недостаточна для создания образа легитимной власти. Для шиитской общины легитимным правителем может быть только «пречистый» имам, последний из которых сокрылся и осуществляет свое правление. Шиитской общине потребовалось новое политическое учение, которое предложило бы им иной тип государства, где правитель по праву представлял бы власть скрытого имама. Таким учением стало «вেলাят-э факих».

«Вেলাят» переводится как «власть», «правление» или даже «попечительство». Факих – это знаток мусульманского права, мусульманский правовед-юрист. Соответственно, «вেলাят-э факих» означает «власть мусульманского правоведа». О границах этой власти в среде шиитского духовенства долгое время не было единства. В споре о вেলাйте улемов можно условно поделить на сторонников «ограниченного» и «полного» вেলাята. Сторонники «ограниченного» видели свою задачу в том, чтобы изучать и совершенствовать фикх, издавать фетвы, распределять

хумс (религиозный налог) и покровительствовать вдовам и сиротам. Таких представителей духовенства долгое время было большинство, и в XX веке это течение по-прежнему преваляло. Например, даже аятолла Боруджерди, к мнению которого прислушивался будущий лидер исламской революции Хомейни, был сторонником невмешательства духовенства в политику. При его жизни изданную им фетву, запрещающую улемам участвовать в политике, никто не осмелился нарушить. Историк Эрван Абрахамиян, характеризуя шиитское духовенство, писал о нем следующее: «Важно отметить, что за все время дискуссии, которая длилась почти 11 веков, ни один шиитский писатель не заявил открыто, что монархия сама по себе нелегитимна и что духовенство имеет право управлять государством»<sup>2</sup>. Исключение составляет лишь Ахмад ал-Нараки (о нем ниже), однако он хоть и был сторонником иной трактовки вelayата, но открытых политических заявлений по этому поводу не делал.

Одним из виднейших сторонников ограниченного вelayата был шейх Мортеза Ансари (ок. 1781–1864 г.). Ансари считал, что духовенство имеет право лишь на ограниченный вelayат, т. к. полной компетентностью обладает лишь Пророк и Имамы. Ансари выделял две формы вelayата. В одном случае факих действует независимо, на свое усмотрение. Во втором он зависим, но действия других зависят от его разрешения, т. к. его согласие является условием для их действий. Ансари считал, что первая форма вelayата является прерогативой Пророка и Имамов. Он писал: «Абсолютное покровительство над людьми во временных и духовных делах находится в юрисдикции Имамов. Тем не менее, вторая форма вelayата, включающая законодательство и штрафные санкции, меры лишения людей их прав, и решения по непредвиденным событиям в отсутствие Имамов делегируются факихам. Таким образом, вelayат является частичным в том смысле, что только определенные виды власти могут быть использованы, более того, лишь в отношении мусульман, неспособных самостоятельно решать свои дела, а именно несовершеннолетних сирот, бедняков, слабоумных»<sup>3</sup>.

Что касается «полного» вelayата, то его понятие было введено в оборот шиитским богословом и правоведом Ахмадом бин Мухаммадом ал-Нараки (ум. 1828–29). По его мнению, «вelayат-э факих» означает право авторитетнейшего муджтахида (богосло-

ва-правоведа) на осуществление правления (собственно вelayата) от имени скрытого имама. Таким образом, с точки зрения данного учения любое светское лицо во главе государства является узурпатором, реально правом на власть обладает лишь духовенство. Его представитель должен быть в высшей степени квалифицированным, авторитетнейшим богословом-правоведом, объединяющим и законодательную, и судебную, и исполнительную власть. Авторитет и легитимность его правления исходят от «скрытого» имама, так как факих представляет его власть.

Несмотря на то, что трактовка ал-Нараки не получила распространения, вмешательство духовенства в политику все же происходило. Наиболее яркий пример – борьба с британской табачной концессией в 1891 г., когда Насреддин Шах Каджар предоставил английской табачной компании монопольное право на скупку, переработку и продажу всего урожая иранского табака. Недовольство населения и духовенства привело к тому, что великий аятолла Сейед Мухаммад Хасан Ширази издал фетву, запрещающую курение. В результате последовавшего бойкота табачных изделий концессия была отменена, а вслед за ней и фетва. Таким образом духовенство самым непосредственным и, надо сказать, успешным образом вмешалось в политику. Эта традиция продолжилась и во время Конституционной революции в 1905–1907 гг. В этот период аятолла Хорасани, ученик Хасана Ширази, встал на сторону движения за конституцию, что сыграло не последнюю роль в успехе данного движения.

Надо сказать, что ни во время табачного кризиса, ни во время революции никаких доктринальных разработок концепции «вelayат-э факих» не велось. Однако этот социальный и политический контекст приготовил почву для качественного скачка, который во второй половине XX века осуществил уже Рухолла Мусави Хомейни.

В концепции «вelayат-э факих» Хомейни увидел возможность разрешить кризис легитимной государственной власти в шиизме. В своем учении, своей интерпретации он опирался как на шиитскую классическую традицию, так и на современные ему западные философские и политические учения.

Что же говорит Хомейни? В своих речах он отвергает монархию и принцип наследования: «Ислам объявляет монархию и наследование власти неверными и необоснованными. Когда

ислам появился в Иране, византийской империи, Египте и Йемене, абсолютная монархия там была отменена. В своих священных письмах Византийскому императору Гераклу и Шахиншаху Ирана Пророк призывал разрушить монархические формы правления, избавить слуг Господа от подчинения еще одной верховной власти, так как истинным монархом является только Аллах, и Он не нуждается в партнерстве. Великий Мученик (мир с Ним) восстал против монархии и пострадал, пытаясь предотвратить ее становление. Он отказался признать законность власти, унаследованной Йазидом»<sup>4</sup>.

В этом своем протесте Хомейни как будто критикует один из основополагающих принципов шиизма – принцип наследования власти, противостоящий принципу выборности: «Он пытался доказать, что непрекращающиеся столетиями споры о преемственности руководителей уммы после Пророка касаются вопроса не столько о преемственности по наследственной линии, сколько наличия у претендентов определенных качеств и свойств, необходимых лидеру или вождю». Это утверждение Хомейни – как справедливо отметила исследовательница М.Ф.Байат – означает «радикальную трансформацию шиитской доктрины об имамате, согласно которой имам имеет право считаться преемником Пророка по наследственной линии»<sup>5</sup>. Но критика Хомейни нацелена не на имамов и имамат, а на правителей после «сокрытия». Он отличает правление Имама от правления факиха.

Главное место в теории Хомейни занимает собственно факих – правовед, осуществляющий вelayat. Согласно Хомейни, факих должен обладать двумя наиболее важными свойствами:

1. Компетентностью, знанием божественных законов.
2. Справедливостью, превосходством в вере и нравственности.

Эти два требования важнее всех остальных – важнее даже богословского знания. «Среди мусульман знание закона и справедливости считается главным качеством для правителя. Все другое менее важно. Знание природы ангелов, например, или свойств Создателя, Великого и Всемогущего, не так даже важно. Те, кто преуспел в естественных науках или имеет познание в музыке, менее подходят на роль руководителя в исламском правительстве, чем сведущий в законах»<sup>6</sup>. Хомейни утверждает, что факих выше правителя. Конечно, никто не был выше таких пра-

вителей, как Пророк или пречистые имамы, но только потому, что они сами были лучшими знатоками права и справедливости, т. е. первыми из факихов. Безусловно, этот аргумент не отменяет и не заменяет собой божественную легитимацию. Руководство (вেলাят) факиха не есть свойство его личности, он осуществляет его только благодаря обретению качеств справедливого факиха. Руководство же пречистых Имамов есть именно свойство их личностей. В отличие от факихов их компетенция не ограничена людьми, но охватывает мир в целом. Поэтому их руководство является вселенским руководством (вেলাят-э таквину), и в него входят также многочисленные чудеса, которые шииты приписывают каждому из Имамов.

Постановка на первое место качеств лидера вместо его родословной была ответом Хомейни на критику. В Коране имеется аят, с которым сталкивается любой мусульманский реформатор или революционер: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» [4:62]. К нему, разумеется, обращались и противники Хомейни. Он отвечал на это следующим образом: «Те “обладатели власти”, которые упомянуты тотчас после Бога и Его Посланника в Коране, должны быть близки к Богу и Его Посланнику в своей практике. Они должны быть тенью Бога и Его Посланника. Да, исламский правитель – тень Бога, но под этим подразумевается, что тень сама по себе не движется. Ваша тень не движется сама, она движется, когда вы совершаете движения. Ислам признает то лицо “тенью Бога”, которое отказывается от индивидуальной воли в том смысле, что оно действует только в соответствии с основами ислама, а следовательно, его движение и зависимо, и независимо. Посланник Бога (да будет с ним мир и благословение) был действительно настоящей тенью Бога. Но можно ли сказать то же самое о дурном человеке, о шахе?»<sup>7</sup>. Таким образом, в качестве критериев современного правителя Хомейни выдвигает нравственные качества. В соответствии с классической шиитской доктриной нравственные качества не могут предшествовать богоизбранности или быть ее причиной – они являются лишь следствием божественного предназначения. Но линия Имамов пресеклась, и 13-го безгрешного имама быть не может. Вероятно, именно поэтому Хомейни апеллирует не к богоизбранности, а к нравственным качествам.

Еще одним важным тезисом Хомейни является верховенство закона. Исламское правление он характеризует как «правовое правление», а исламское государство как «правовое государство»<sup>8</sup>. В этом можно усмотреть влияние западных теорий правового государства, в которых говорится о верховенстве светского права. Но у Хомейни речь идет, конечно, о шариате – мусульманском праве, укорененном в священных текстах. Установление шариата и устранение светского правосудия Хомейни видел как одну из главных своих задач. Современная ему судебная система монархического Ирана неоднократно становилась объектом критики. Он считал ее неэффективной и порочной в силу ее отклонений от шариата. По сути, Хомейни хотел реставрировать ту судебную систему, которая была в Иране до XX века. В период до революции 1905–1911 гг. шиитские духовные лица в Иране осуществляли юридические функции государства. Они формировали правовые институты, осуществляли судопроизводство, нотариальные функции, формировали законодательство (издавая фетвы, правовые постановления богословских авторитетов). Передача этих функций представителям светской власти оставляла духовенство не у дел и способствовала его вовлечению в политику, в борьбу за восстановление своей роли в обществе.

Но, провозглашая возвращение к истокам, Хомейни и его сторонники подразумевают под вelayат-э факих систему значительно более сложную, чем та, которая была во времена Пророка или Али. Даже достигнув вершин власти, Хомейни не стремился к упразднению существовавших органов власти и, более того, увеличил их число. Собственно, новаторство Хомейни главным образом выражается именно в том, что шиитские представления о власти он интерпретировал современным языком, представил в современной «упаковке» – в форме республиканского правления по Конституции.

При определении формы исламского правления Хомейни использует современную терминологию. «Исламское правление – ни тираническое, ни неограниченное, а конституционное. Оно не конституционное в общепринятом смысле слова, то есть – основанное на одобрении законов в соответствии с мнением большинства. Оно конституционное в том смысле, что правители подчиняются установленным положениям в руководстве и управлении страной, положениям, которые были предписаны Благороднейшим Посланныком в Бла-

городном Коране и Сунне»<sup>9</sup>. Хомейни связывает в одно целое ислам и конституцию. Понятно, что в шиитской классике невозможно найти и намек на конституцию. Единственной «конституцией» ислама можно назвать Коран, но Коран является законом божьим, в то время как конституция неизменно ассоциируется со светским, секулярным государством. Понимая это, Хомейни оговаривается, что «свод исламских законов записан в Коране и Сунне, принят мусульманами и признается ими достойным исполнения»<sup>10</sup>. Также он говорит: «Коренное различие между исламским правлением и конституционными монархиями, республиками состоит в следующем: обязанности и права монархов и народа в этих режимах определены людьми, исламские же законы принадлежат исключительно Всемогущему Аллаху»<sup>11</sup>. Этим подчеркивается, что конституция не может быть выше священных текстов и традиции. И тем не менее сам факт принятия идеи конституции уже означает интерпретацию шиизма через призму современных западных политических и философских теорий.

В Конституции отражены основные религиозные положения шиизма: единобожие, страшный суд, имамат, шариат (статья 2); ислам джафаритского толка (статья 12); вера в скрытого имама (статья 5). Также в 5-й статье Конституции закреплён принцип «вেলাят-э факих». Закрепление шиитских религиозных норм в юридическом нормативно-правовом акте явилось беспрецедентным решением в рамках шиитской традиции.

Таким образом, Хомейни соединил политику и религию ещё более тесным образом, чем это было в классическом шиизме. Идея Конституции была заимствована в Европе и не была адаптирована к религиозным и политическим реалиям шиитского Ирана. Изначально Конституция позиционировалась как светский основной закон государства. Хомейни изменил это, соединив в Конституции ИРИ религиозные и светские законы.

В ней были прописаны основы государственного устройства, адаптированные к шиизму. Утверждалась власть духовенства, которая обеспечивается такими институтами, как Наблюдательный совет и Совет по определению целесообразности принимаемых решений. Сложное государственное устройство не было свойственно классической шиитской традиции и не могло найти в ней надёжного обоснования. Уникальный тип государственного устройства, укоренённый в шиитских религиозных нормах и принципе «вেলাят-э факих», является новаторством Хомейни.

Концепция Хомейни отличается от шиитской классики и с точки зрения легитимации власти. Хомейни обозначил народ как один из проводников божественной воли, легитимирующей власть. Шиитская традиция признавала таким проводником только прямую родственную связь с безгрешными Имамами, которые являлись непосредственными носителями божественной благодати.

В концепции Хомейни по сравнению с классическим шиизмом изменены взгляды на имамат. Личные качества факиха, заместителя скрытого имама и ответственного за имамат, являются причиной его избранности, а не следствием. Само же звание имама, которое было приписано Хомейни, является не столько религиозным термином, сколько метафорой, призванной легитимировать принцип «вেলাят-э факих», на понятийном уровне теснее связав его с имаматом первых веков ислама.

В качестве главной заслуги Хомейни можно выделить то, что он смог исключить необходимость родственной связи с безгрешными имамами как условие для справедливого правителя и в то же время сохранить шиизм как целостное и самодостаточное учение.

### Примечания

- <sup>1</sup> Цит. по: *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. СПб., 2007. С. 257.
- <sup>2</sup> Abrahamian, E. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* Berkeley, 1993. С. 20.
- <sup>3</sup> *Danial D. Pick.* The Islamic Republic of Iran and the importance of Khomeini's "mandate of the jurist". Princeton, 2000. С. 12.
- <sup>4</sup> *Хомейни.* Исламское правление. С. 11. // ([http://shianet.ru/download\\_file.php?download\\_propertys\\_items\\_id=2803](http://shianet.ru/download_file.php?download_propertys_items_id=2803))
- <sup>5</sup> *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998. С. 197.
- <sup>6</sup> *Хомейни.* Цит. соч. С. 25.
- <sup>7</sup> *Жуков Д.* Небо над Ираном ясное: очерк политической биографии имама Хомейни. С. 100–101. // ([http://www.shianet.ru/download\\_file.php?download\\_propertys\\_items\\_id=4042](http://www.shianet.ru/download_file.php?download_propertys_items_id=4042))
- <sup>8</sup> *Хомейни.* Цит. соч. С. 22, 25, 34.
- <sup>9</sup> Там же. С. 23.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же.

*А.А. Лукашев*

### **Соотношение часть–целое в поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны»**

Отношение между категориями «часть» (جزء) и «целое» (كل) как логическое в средневековой мусульманской философии ничем существенно не отличается от аналогичного отношения в античной философской традиции. Целое состоит из множества частей и являет собой композитарное единство. Совершенно очевидно, что по этой причине целое по своей величине, объему должно превышать каждую из своих составных частей. Кроме того, часть и целое, представляя собой некоторое единство, неотъемлемы друг от друга и нуждаются друг в друге. Примером такого целого может служить линия, состоящая из множества частей (точек). Эта аналогия, казалось бы, как нельзя лучше подходит для иллюстрации проблемы соотношения единого и множественного. Точка внутренне едина и, многократно повторяясь, образует бесчисленное множество частей (точек) линии. Однако именно то обстоятельство, что точка и линия соотносятся как часть и целое, не позволило Плотину использовать точку и линию для иллюстрации соотношения Единого и множественного: «...каждое [многое, а многое составлено из многих] не существует в себе, но вместе с иными, и, значит, нуждается в иных, так что эта нужда касается как каждой из частей [сложного существа], так и всего его в целом»<sup>1</sup>, а потому платиновское трансцендентное Единое не может быть точкой как составной частью линии. Его Единое не нуждается ни в чем, но служит источником бытия для любой вещи. Поэтому он преобразует аналогию и превращает ее в соот-

ношение центральной точки и круга. Центральная точка символизирует Единое, круг – множественное. Первая – трансцендентна второму и является его источником. Центральная точка, таким образом, не является частью окружности как целого, а потому не испытывает нужды в ней.

Аналогичный подход обнаруживается и в фальсафе. Аль-Кинди различает два вида единства: неистинное и истинное. Первое – единство частей в целом, второе – единство Единого, трансцендентного Первоначала, которое не является частью ни для какого целого<sup>2</sup>.

В поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны» отдельная глава отведена решению проблемы соотношения части и целого. Она начинается с парадоксального вопроса: «Что за часть превышает целое?» Вопрос не ставится: «Можно ли утверждать, что часть превышает целое». Превосходство части над целым дается как аксиома, вопрос лишь в том, какова эта часть. Наивно было бы думать, что Шабистари не знал предшествовавшей ему философской традиции или не отдавал себе отчет в парадоксальности этого утверждения. Он сам в первых строках ответа на заявленный вопрос характеризует разбираемое категориальное отношение как «переворот», т. е. такой порядок, когда понятия в рамках категориального отношения меняются местами. Причем эти понятия не рядоположены, они разновеликие и соотносятся иерархически. Для изложения своей системы взглядов Шабистари меняет эти понятия местами, и то понятие, которое было выше, становится ниже, а понятие более низкого уровня встает на его место.

Чем вызвана такая инверсия? Зачем автору понадобилось идти на сознательный логический парадокс? Очевидно – чтобы показать, что проблема соотношения части и целого для него – не логическая, но имеет дело с метафизической реальностью. Уже в первых бейтах ответа на разбираемый вопрос становится ясно, что соотношение части и целого для средневекового автора есть аспект проблемы соотношения Единого Бога и множественного мира.

Махмуд Шабистари был суфием, представителем исламского мистицизма. Система его взглядов – система взглядов мистика, рационально и логически осмыслявшего доступное

человеческому разуму и стремившегося философским языком изложить опыт познания трансцендентного. В дискурсе же о трансценденции логическая парадоксальность высказывания может служить для демонстрации сверхрациональной природы рассматриваемого объекта.

Как и большинство представителей мусульманской философии, Шабистари стоял перед проблемой объяснения соотношения абсолютного единства Бога и бесконечного множества порожденных им вещей. Дополнительной философской проблемой было осмысление Бога как одновременно трансцендентного и имманентного множественному миру. Эта проблема находит свой источник в Коране, где в одних аятах Бог характеризуется как не имеющий подобия и трансцендентный, а в других – как бесконечно близкий человеку и являющий свое присутствие во всех мировых процессах (напр., аяты 7:54, 50:16).

Очевидно, идея об одновременной трансцендентности и имманентности Первоначала миру как одно из оснований исламского философского дискурса стала начальной посылкой, развитие которой привело к парадоксальной формулировке той проблемы, которой посвящено настоящее исследование.

Попробуем на основании текста поэмы реконструировать логику, приведшую к столь нестандартному решению.

Вопрос о соотношении Первоначала и мира Шабистари, подобно Плотину, раскрывает через аналогию окружности и ее центральной точки, что позволяет решить проблему трансцендентности Первоначала. Однако Единое Плотина абсолютно трансцендентно миру множественного, у Шабистари же имманентность Единого является еще одной априорной посылкой. Поэтому последний в метафоре «центральная точка–окружность» отождествляет центр с каждой точкой окружности:

Из каждой точки на этой замкнутой окружности<sup>3</sup>

Выводятся<sup>4</sup> тысячи форм.

Из каждой отдельной точки получилась кружащаяся окружность,

Она [есть] и центр, и [точка], идущая по кругу<sup>5</sup>.

Если [хотя бы] одну частицу уберешь с [ее] места,

Придет в расстройство весь мир целиком.

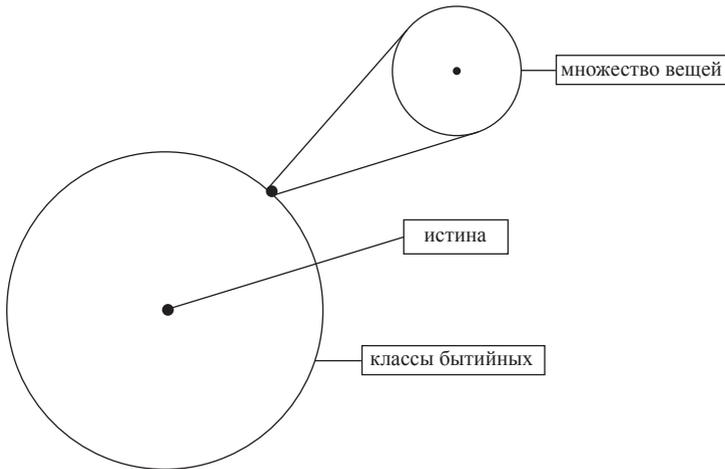


Рис. 1

Отождествляя центральную точку и точки окружности, Шабистари автоматически ставит их в отношении «часть–целое», ибо центральная точка, отождествленная с точкой на окружности, становится частью окружности, сохраняя тем не менее свою трансцендентность. Слова «Из каждой отдельной точки получилась кружащаяся окружность» делают систему еще более сложной: центральная точка, символизирующая Истину, Бога, не только тождественна каждой точке на окружности, но и каждая точка этой окружности, в свою очередь, становится центральной точкой для меньшей окружности. Схематически это изображено на рис. 1. В мусульманском искусстве такая модель также нашла свое отражение, как это видно на рис. 2 (для наглядности он схематически может быть представлен и как на рис. 3), что свидетельствует о распространенности таковой модели в разных областях исламской культуры.

Комментируя образ окружности применительно к другому бейту, наиболее авторитетный комментатор к поэме Шабистари – Мохаммад Лахиджи утверждает, что точки основной окружности соответствуют классам бытийных (مراتب موجودات), коих он насчитывает 40: 1) Всеобщий Разум, 2) Всеобщая Душа, 3) Первомаатерия, 4) Целокупная Природа, 5) Небесная сфера Пре-

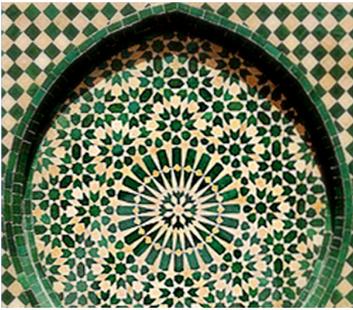


Рис. 2

стола, 6) Трон, 7) седьмое небо, 8) шестое небо, 9) пятое небо, 10) четвертое небо, 11) третье небо, 12) второе небо, 13) первое небо, 14) Сатурн, 15) Юпитер, 16) Марс, 17) Солнце, 18) Венера, 19) Меркурий, 20) Луна, 21) Овен, 22) Телец, 23) Близнецы, 24) Рак, 25) Лев, 26) Дева, 27) Весы, 28) Скорпион, 29) Стрелец, 30) Козерог, 31) Водолей,

32) Рыбы, 33) сфера огня, 34) сфера воздуха, 35) сфера воды, 36) сфера земли, 37) минералы, 38) растения (флора), 39) животные (фауна), 40) человек<sup>6</sup>. Замыкая круг, первая и последняя точки, т. е. «Всеобщий Разум» и «человек», соединяются, замыкая окружность. При этом каждый из классов бытия, соответствующий точке на большей окружности, является источником бытия для соответствующего ему класса вещей. Например, точка на большей окружности, соответствующая человеку, образует меньшую окружность, которая соответствует всему множеству людей, и т. д. Тот факт, что центральная точка (Первоначало) отождествляется с точкой на окружности, позволяет ей самой быть источником меньшей окружности, ибо в противном случае это бы нарушало принцип единственности Творца мироздания, непреложный для мусульманской мысли. Кроме того, принцип тождества центральной точки и точек окружности позволяет, хотя и опосредованно, отождествить с Первоначалом каждую вещь универсума: если точка на большей окружности, соответствующая классу бытийных, тождественна своей центральной точке (Первоначалу), то и точки малой окружности тождественны своей центральной точке (классу бытийных), а поскольку последняя тождественна Первоначалу, то и точки малой окружности оказываются тождественными Первоначалу. Таким образом, если каждая вещь тождественна Первоначалу, то все многообразие вещей есть лишь различные формы Его проявления, а любая разделенность и множественность бытия — лишь иллюзия, ибо нет ничего, кроме Единого:

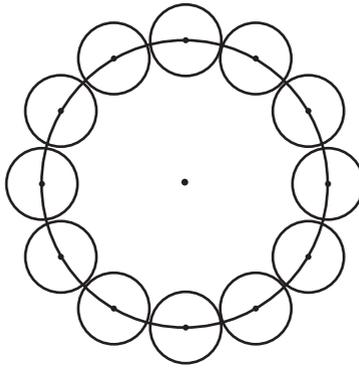


Рис. 3

В мире нет бытия, кроме [как] в переносном смысле:

Все его дела – [лишь] игра и забава<sup>7</sup>!  
 (М.Шабистари, «Цветник тайны», бейт 484)

Здесь Шабистари говорит о том, что мир не имеет собственно бытия. Подобно слову, употребленному в переносном значении, мир не является указанием на Первоначало, его образом бытийным настолько, насколько является его (Первоначала) проявлением.

Тождество же Единого и каждой вещи из множества позволяло средневековому автору сделать утверждение о том, что изъятие любой части из множества равносильно его (множества) гибели, ибо если каждая вещь тождественна Богу, то и изъятие этой вещи из системы равносильно изъятию из нее Первоначала. В этой связи в мусульманской философской традиции, в том числе у Шабистари, соотношение Единого Бога и множественного мира также уподобляют единице и множеству чисел:

Он увидел мир как нечто умозрительное (امر اعتباری)<sup>8</sup>,  
 Как единицу, что получила распространение числах.  
 (М.Шабистари, «Цветник тайны», бейт 9)

Суть метафоры заключается в том, что все бесконечное множество натуральных чисел есть многократное повторение единицы, ее «распространение в числах» ( $3=1+1+1$ ). Таким образом, в

данной метафоре мир – это множество чисел, а единица – метафора Единого Бога. В итоге в мире нет ничего, кроме Бога, являющегося в каждой вещи множественного мира и присутствующего в мире как его часть. Изъятие же единицы приводит к исчезновению всего множества, так как в действительности нет ничего, кроме единицы.

Эта метафора использовалась еще в античности и уже тогда была подвергнута Плотинем критике за то, что в ней единица нуждается во множестве так же, как и множество в единице. Истинно Единое же, по Плотину, должно быть абсолютно трансцендентно и свободно от какой бы то ни было нужды<sup>9</sup>.

Шабистари исходил из другой априорной посылки: ему нужно было объяснить одновременную трансцендентность и имманентность Единого. Поэтому аналогия единицы и множества чисел как иллюстрация имманентности Первоначала миру оказывается вполне пригодной для средневекового философа. Однако Шабистари не ограничивается этой схемой (ибо для него Первоначало не только имманентно, но и трансцендентно миру). Он отождествляет Первоначало с каждой вещью как центральную точку и точки окружности, что позволяет ему смоделировать систему, где Единое одновременно и трансцендентно множеству как его источник, и имманентно ему, присутствуя в полноте в каждой вещи.

Таким образом, если Единое, Бог в полноте проявился в каждой части множественного мира, то Он и является той самой частью, которая создает целое, включает его в себя как форму своего проявления и превосходит его как трансцендентный источник бытия множественного. Рассмотрим в этом контексте разбираемую главу из поэмы Шабистари «Цветник тайны»:

**Вопрос одиннадцатый:**

632. Что за часть превышает целое<sup>10</sup>?

Каков путь поиска той части?

**Ответ:**

633. Знай, [что] бытие есть та часть, которая превышает целое, Ведь бытийное<sup>11</sup> есть целое, а это – переворот<sup>12</sup>.

634. Множественность стала внешним (برونی) для бытийного Так, что оно не имеет единства, кроме как во внутреннем (درونی).

635. Благодаря множеству бытие целого стало явным (ظاهر), Будучи скрытым (ساتر)<sup>13</sup> в единстве части<sup>14</sup>.

636. Поскольку целое благодаря [своему] явному [аспекту] является множественным (بسیار),

По величине (مقدار) [целое] становится меньше своей части.

637. Не необходимое ли стало частью бытия

Так, что бытие подчинилось ему?!

638. Целое истинно не имеет бытия<sup>15</sup>,

Ибо оно (целое. – *А.Л.*) акцидентально по отношению к Истине<sup>16</sup>.

639. Бытие целого оказывается множественным и единым,

[Оно] проявляется (مینماید) как множественное (کثیر) благодаря множеству (کثرت)<sup>17</sup>.

640. Бытие стало акциденцией, ибо оно совокупное,

Акциденция [же] по своей самости стремится к небытию<sup>18</sup>.

641. Из-за каждой части целого, переставшей существовать (نیست گردد),

В тот же миг [и само] целое из-за возможности [своей самости] перестанет существовать<sup>19</sup>.

642. Мир есть целое и в каждый миг (طرفة العين)

Акциденция изменяется<sup>20</sup> и не длится два мгновения (لا يبقى زمنين)<sup>21</sup>.

643. Затем снова является мир,

Каждое мгновенье (لحظه) – земля и небо.

644. Каждый час<sup>22</sup> – [мир] и молод, и древний старик<sup>23</sup>,

Каждый миг в нем (в мире. – *А.Л.*) – собрание (حشر) и рассеивание (نشیر)<sup>24</sup>.

645. Ничто в нем не пребывает два мгновенья,

Рождается в тот же момент, в какой и умирает.

646. Однако не таково Великое Бедствие (طامة الكبرى)<sup>25</sup>,

Ибо этот – день действия (يوم عمل), а тот – день Суда<sup>26</sup>.

647. Берегись! Велико различие между тем и этим!

Не дай захватить себя невежеству!

648. Открой свой взор разделению (تفصیل) и соединению (اجمال)!

Взгляни на час, день, месяц и год!

Ответ на вопрос о части, превышающей целое, Шабистари начинает с тезиса о том, что отдает себе отчет в парадоксальности разбираемого утверждения. Положение вещей, при котором часть превышает целое, он называет «перевернутым». Смысл этого понятия заключается в том, что нечто встало «с ног – на голову». Этот термин и связанный с ним мотив часто встречается в персидской поэзии, например у Хафиза:

Не ищи радости от купола опрокинутого неба<sup>27</sup>

(حافظ. دیوان اشعار. // درج 3، CD-ROM edition . غزل 41)

Данный мотив традиционен и для так называемых «касыд катастроф»<sup>28</sup>, где описывается несовершенство наличного мироустройства в противовес совершенному божественному замыслу. Устройство феноменального мира признается «перевернутым», т. е. зеркально противоположным тому, каким он должен был бы быть.

Шабистари говорит о том, что в таком «перевернутом» состоянии находятся категории части и целого. Далее на протяжении всей главы он разъясняет это «перевернутое» категориальное отношение.

Шабистари соотносит целое с «бытийным». По грамматической форме арабское слово «бытийное» – страдательное причастие; таким образом, оно подразумевает то, что бытийное занимает место претерпевающего в триаде «действие-действующее-претерпевающее», что, в свою очередь, указывает на воздействие на него того начала, которое дает ему бытие. Для нас этот тезис важен в связи с тем, что бытийное на уровне коннотаций оказывается не просто тем, что есть, но претерпевающим началом, получившим свое бытие извне. Очевидно, таким образом, что бытийное – множественный мир, получивший свое бытие от Первоначала, Бога. Бог же абсолютно активен и является единственным действующим началом в полном смысле слова. Таким образом, к нему не применима в полной мере характеристика «бытийный» (موجود) в силу того, что ничто не дает ему бытие, он сам является источником бытия. Действительно, характеристика Бога как «бытийного» (موجود) не встречается в поэме. Шабистари предпочитает использовать такие термины, как (Абсолютное) Бытие, Необходимый, Единый и др. Таким образом, Бог есть Единое (абсолютный приоритет положения о божественном единстве является важнейшим принципом в мусульманской мысли) и соотносится с частью в контексте теории о теофании в каждой вещи множественного мира, рассмотренной нами выше на примере символов точки-окружности и единицы-множества чисел. Соответственно, «целое» указывает на множественный мир как целокупность множества вещей.

Примечательно: именно за то, что в метафорах соотношения точки и линии, а также единицы и множества чисел, единое и множественное соотносятся как часть и целое (что подразумевает их взаимную зависимость), эти метафоры были подвергнуты Плотинном жесткой критике. Он, как уже упоминалось выше, именно для

того, чтобы Единое и порожденный им мир не соотносились как часть-целое, предложил в качестве их аналогии соотношение не «точка-линия», а «центральная точка-круг», сделав таким образом Единое трансцендентным множественному миру. Шабистари же исходил из интуиции об одновременной трансцендентности и имманентности Единого миру. Как было показано в начале статьи, где рассматривалось соотношение Бога и мира как Единого и множественного, Шабистари выстраивает такую систему, где Единое явлено в каждой вещи универсума и объединяет его внутри себя. Единое у Шабистари оказывается соотношенным как часть с множественным миром как целым, но такая часть, которая создает универсум, повторяясь бесчисленное количество раз, образуя, таким образом, все множество вещей. В каждой вещи Единое проявляется в своей полноте (таким образом соблюдается принцип внутреннего единства Единого) и вместе с тем является трансцендентным источником бытия всего сущего. Таковая часть оказывается действительно превосходящей целое, порожденное ею, и по значимости, и по объему.

Для иллюстрации зависимости мира от Бога как целого от части Шабистари привлекает атомарную концепцию времени, разработанную еще в мутазилизме, и концепцию возможности-необходимости, опирающуюся на философское учение Ибн Сины. Первая говорит о том, что в каждый атом времени каждая вещь уничтожается и создается вновь (таким образом мутазилиды объясняли движение и изменение вещей во времени), Ибн Сина предложил теорию о том, что все вещи в своей самости являются возможными. Благодаря самостно-необходимому Первоначалу они обретают актуальное бытие и становятся необходимыми благодаря другому. Шабистари связывает эти две теории и говорит о том, что вещи множественного мира сами по себе являются возможными и не имеют автономного бытия. В каждый атом времени каждая вещь теряет свое бытие (последнее характеризуется как акциденция, поскольку прибавляется к ее самости) и обретает его вновь. Такая нестабильность характерна для всех акциденций множественного мира, которые в отличие от Первоначала «не длятся два мгновения [подряд]».

Встает вопрос: как может быть нестабильным бытие вещей множественного мира, если каждая из них есть проявление Единого Бога? Для объяснения этого вопроса Шабистари прибегает

к едва ли не самым фундаментальным категориям мусульманской философии: явное и скрытое. Через их соотношение в мусульманской традиции объясняется широкий круг вопросов от лингвистики (соотношение высказанности и смысла как явного и скрытого аспектов слова) до метафизики, разбираемой в настоящей работе.

Шабистари выстраивает противопоставленные понятийные цепочки: часть-Единое-Бог-скрытое; целое-множественное-мир-явное с одинаковыми взаимосвязями внутри каждой понятийной пары (см. рис. 4). Заметим, что вне приведенного метафизического контекста категория целого должна была бы находиться над категорией части, так как часть меньше целого, которое больше или равно сумме своих частей. Метафизический же контекст заставляет эти категории поменяться местами: часть, тождественная Богу, Первоначалу, превосходит мир как форму своего проявления. Таким образом, здесь происходит тот самый категориальный переворот, о котором Шабистари говорит в начале разбираемой главы.



Рис. 4

Приведенные пары понятий (часть-целое, Единое-множественное и т. д.) одновременно и противопоставлены и заключены в единстве универсума так, что часть является его скрытым аспектом, а целое – явным. Также и внутри каждой вещи обнаруживаются скрытый и явный аспекты. Первый – самость вещи, как таковая не явленная в мире, второй – совокупность ее акциденций. Совокупность акциденций абсолютно нестабильна, как было показано выше, но самость вещи «утверждена в Боге» и таким образом является в ней стабильным началом.

Бытие же в своей полноте тождественно Первоначалу, Богу, имеющему статус Абсолютного Бытия. Свое бытие Первоначало в каждый момент времени дает вещи как акциденцию и в тот же момент – забирает ее (бейты 642–644). В следующий момент времени вещь либо получает те же атрибуты и в этом случае остается неизменной, либо получает новые и изменяется. Таким образом, оказывается, что нестабильность вещей множественного мира вызвана не нестабильностью какой-то из их составляющих, а особым способом их (этих составляющих) взаимодействия.

В конце главы средневековый философ, дабы избежать неверной трактовки своей позиции, подчеркивает, что в вопросе об уничтожении и возникновении вещей речь идет не о судном дне, когда мир в своем нынешнем обличье перестанет существовать, а о способе существования каждой конкретной вещи, уничтожающейся и возрождающейся в каждый атом времени.

Как видно из рассмотренного материала, несмотря на парадоксальность формулировки проблемы соотношения части и целого, средневековый автор не только проявляет широкую историко-философскую эрудицию, но вполне рационально и логично обосновывает тезис, заявленный в названии главы: часть превосходит целое в том случае, когда этой частью является Первоначало. Проявляясь в каждой вещи мироздания, оно становится его частью, но не перестает быть самим собой: как источник бытия универсума оно остается трансцендентным и превосходящим его по совершенству и величине.

Важной чертой рассмотренного категориального отношения является то, что Шабистари характеризует его как особый вид категориального отношения – «явное-скрытое». Взаимное соответствие этих категорий, воспринимаемое как основополагающее большинством представителей классической мусульманской философии, является для последней одной из характерных черт. В рамках парадигмы, заданной данным категориальным отношением, различные авторы предлагали специфичные формы взаимного соответствия категорий явного и скрытого<sup>29</sup>, однако тот факт, что отношения между указанными категориями являются основополагающими, очевиден, в частности, на примере рассмотренного отрывка из поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны».

## Примечания

- <sup>1</sup> Цит. по: *Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX* / Пер. Т.Г.Сидаша. СПб., 2005. С. 306.
- <sup>2</sup> *Аль-Кинди. О первой философии* (пер. А.В.Сагадеева) // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* М., 1961. С. 104.
- <sup>3</sup> Здесь и далее все цитаты из Махмуда Шабистари приводятся по следующему изданию:  
*شبهتري. گلشن راز. با مقدمه، تصحيح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران، طابیه، 1382.*  
*شبهتري محمد*  
*Замкнутая окружность (دور مسلسل).* В логике переводится как «порочный круг». В данном случае имеется в виду замкнутая система бытия.
- <sup>4</sup> *Выводятся* – букв. «оформляются».
- <sup>5</sup> В первых двух из приведенных бейтов говорится о космологической модели, представленной в виде системы окружностей. Их центром является Истина, она же проявляется в каждой точке, находящейся на окружности. Показательно, что Плотин в своих Эннеадах также описывает соотношение множественного мира и Единого как отношения окружности и центральной точки. Однако Плотин никогда не отождествлял центральную точку с точками окружности, настаивая на трансцендентности первой. Для Шабистари важно показать, что не существует бытия, кроме Единого.
- <sup>6</sup> Здесь важно иметь в виду, что сам Шабистари образ окружности не эксплицирует, система из сорока классов бытия – толкование Лахиджи, которое может и не соответствовать в точности замыслу Шабистари. В мусульманской философии известны и другие системы. Там может быть сорок уровней, как у ал-Джили, может быть другое количество, как у Ибн Араби или ал-Кирмани. Наполнение этих уровней также различается у большинства авторов, так что приведенная система не является релевантной для всей мусульманской философии и даже для отдельных ее направлений. Выявление причин появления таких различий – предмет отдельного исследования с использованием не только мусульманских, но и зороастрийских текстов, так как определенное сходство с перечисленными системами обнаруживается в зороастрийской литературе (Бундахишн). Существенный материал способно дать изучение календарной тематики персидской поэзии, связанной с концепцией творения мира.
- <sup>7</sup> «Ведь ближайшая жизнь – только игра и забава» (Коран. Пер. И.Ю.Крачковского, 47:38(36)).
- <sup>8</sup> *Нечто умозрительное – امر اعتباری* Диххуда комментирует этот термин как то, что не имеет внешнего бытия за пределами разума субъекта (<http://www.loghat-naameh.com/dehkhodaworddetail-c167b15319c246fa8ae6d79d0a3dc4b6-fa.html>. 04.09.2010). Этот термин встречается также у грамматистов, философов и мутакаллимов. Комментатор произведения Мухаммад Лахиджи трактует данный бейт как говорящий о том, кто узнал, что не существует иного сущего, кроме Единого. Все множественное бытие есть Его проявление.

- <sup>9</sup> *Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. С. 306.
- <sup>10</sup> В данном вопросе Шабистари вновь обращается к проблематике части-целого, единого-множественного для рассмотрения отношений Бог – мир. Здесь Бог, Абсолют представляется как часть мира (вспомним метафору точки и окружности, где Бог – и центральная точка и каждая точка на окружности), но такая часть, которая превышает целое: Бог и проявляется в каждой вещи мироздания, и объединяет его внутри себя.
- <sup>11</sup> *Бытийное* (موجود) – досл. «найденное» – мир.
- <sup>12</sup> *Переверот* (پاژگون) – досл. «перевернутый», «опрокинутый», «свергнутый», «уничтоженный». В персидской поэзии традиционно используется для описания несовершенства мира, находящегося в состоянии «с ног – на голову».
- <sup>13</sup> *Скрытый* (ساتر) – основное значение слова в словаре Деххода – «скрытый» (پوشیده).
- <sup>14</sup> Данный бейт – развернутая псевдоцитата из Корана: «Он первый и последний, внешний и внутренний: Он все знающий» (Коран. Пер. Саблукова, 57:3).
- <sup>15</sup> *Истинно* (در حقیقت) – возможны два перевода: «в Истине» и «истинно». Автор разворачивает здесь концепцию соотношения необходимого (واجب) и возможного (ممکن) (последнее признается характеристикой множественного бытия), в соответствии с которой бытие множественного (в данном случае – целого) считается неистинным в противовес истинному бытию необходимого Бога. Таким образом, в контексте рассуждения о том, что бытие целого не истинно, ибо бытийность не предидируется его самости, полагаем более уместным использовать вариант «истинно».
- <sup>16</sup> В данном бейте Шабистари говорит об Истине, Боге как о единой и единственной субстанции (что естественно, поскольку Бог, Первоначало признается им как единственное сущее, необходимое благодаря самому себе), все же, что создает видимость множественности вещей мира, суть акциденции, в том числе и целостность как объединение множественного в композитарное единство.
- <sup>17</sup> В данном бейте речь идет о том, что бытие как таковое, Абсолютное бытие – едино, ибо оно – Бог, однако во множественном мире оно проявляется как множественное, присутствуя в каждой вещи из бесчисленного множества вещей.
- <sup>18</sup> В бейте 638 Истина, Бог, Абсолютное бытие и «целое», множественный мир, бытийное были соотнесены как субстанция и акциденция. Богу предидируется бытийность как самостная характеристика, вещи же множественного мира получают бытие от Бога как акциденцию, будучи самосто небытийными. Таким образом, бытие оказывается амбивалентным как характеристика самости Первоначала и акциденция вещей множественного мира (бейт 639). Следовательно, не имея бытие как характеристику самости, вещи оказываются самосто-небытийными и таким образом «стремящимися к небытию».
- <sup>19</sup> Самость вещей множественного мира имеет статус возможной в противовес необходимой самости Бога. Эта возможность подразумевает возможность небытийности вещи. Таким образом, при определенных условиях вещь

- становится небытийной. Отождествление же части с Первоначалом приводит к тотальной зависимости целого от части: потеря части становится равносильной потере всего целого, которое само по себе существовать не может.
- 20 *Акциденция изменяется* (عرض گردد) – в изданиях Сарватияна (تهران، ساده گلشن راز، 1384) и Лахиджи (تهران، 1371) «становится небытийной» (شمس الدين محمد لا هيچى).  
 21 Представление о том, что в каждый момент времени акциденции изменяются, было развито еще в мугазилизме и сохранялось на протяжении всей истории классической мусульманской философии. Оно было связано с представлениям об атомарности времени, в соответствии с которым время есть последовательность атомов, и в каждый атом времени субстанция пребывает, ее же акциденции уничтожаются и творятся вновь. Если в следующий атом времени субстанция получила те же акциденции, то вещь осталась неизменной, если же акциденции изменились, вещь изменилась. Это позволило философам дать объяснение таким феноменам, как движение тела или изменение вещей.
- 22 *Час* (ساعت). В данном случае имеется в виду не промежуток в 60 минут, а момент времени.
- 23 *Молод и древний старик* – в каждое мгновение времени мир умирает, как древний старик, и возрождается, как младенец.
- 24 *Миг* (دم) – также вздох. В данном *мисра* (полустишии) слово используется в двух значениях одновременно. Автор говорит об уничтожении и сотворении мира в каждый момент, описываемых суфийской традицией как «дыхание Милостивого» (Бога). Каждый момент есть вдохание Богом мира в себя (уничтожение мира, «рассеивание») и выдыхание мира в актуальное бытие (сотворение мира, «собрание»).
- 25 *Великое Бедствие* (طامة الكبرى) – одно из названий конца времен в Коране. Син. القارعة и др. Шабистари предостерегает здесь от подмены понятия «новое творение», которое происходит в каждый момент времени, понятием «великое бедствие», что есть конец времен.
- 26 *День суда* (يوم الدين) – досл. «день религии». Неоднократно встречается в Коране, общепринятый перевод – «день Суда». Обозначает последний день человеческой истории.
- 27 *Опрокинутое небо* – в данном случае «небо» – граница множественного мира. Поэт говорит о «перевернутости» эмпирической реальности, где все – не на своем месте.
- 28 Подробнее о «касыдах катастроф» и золотом веке Йиммы см.: Рейснер М.Л. Персидская лироэпическая поэзия X – нач. XIII в. Генезис и эволюция классической газели. М., 2006. С. 135–156.
- 29 Более подробно о различии категориальных отношений Единого и множественного у Ибн Араби и Шабистари как варианта отношения скрытое-явное см.: Лукашев А.А. Ибн Араби и Махмуд Шабистари: два подхода к решению проблемы соотношения единого и множественного // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2012. № 3. М., 2012. С. 252–263.

### Литература

На русском языке:

*Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты VI – IX. Пер. Сидаша Т.Г. СПб., 2005.

*Аль-Кинди*. О первой философии (пер. А.В.Сагадеева) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961.

Сотворение основы (Бундахишн) // Зороастрийские тексты. М., 1997.

*Рейснер М.Л.* Персидская лироэпическая поэзия X – нач. XIII в. Генезис и эволюция классической газели. М., 2006.

*Лукашев А.А.* Ибн Араби и Махмуд Шабистари: два подхода к решению проблемы соотношения единого и множественного // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2012. № 3. М., 2012.

На персидском языке:

*Шейх Махмуд Шабистари*. Гулшан-е раз. Ба мукаддима, тасхих ва тозихат бе эхтемаме доктор Казим Дизфулиан. Тегеран: Талаяие, 1382. (Шейх Махмуд Шабистари. Цветник тайны. С предисловием, редакцией и примечаниями Казима Дизфулиана. Тегеран: Талаяие, 1382).

*Доктор Бехруз Сарватиан*. Шарх-е саде-е Голшан-е раз. Тегеран: 1384. (Бехруз Сарватиан. Простое толкование «Цветника тайны». Тегеран, 1384).

*Шамс ад-Дин Мохаммад Лахиджи*. Мафатих аль-иджаз фи шарх-е Гольшан-е раз. Тегеран: 1371. (Шамс ад-Дин Мохаммад Лахиджи. Ключи к чудесам в толковании Цветника тайны. Тегеран, 1371).

*Хафиз*. Диван ашар // Дродж 3, CD Rom edition. (Диван стихов// Дродж 3, CD Rom edition).

Толковый словарь Деххода (<http://www.loghatnaameh.com/dehkhodaworddetail-c167b15319c246fa8ae6d79d0a3dc4b6-fa.html>).

Ю.Е. Федорова

**«Птицы – Взыскующие Истины»:  
анализ первой главы поэмы «Язык птиц»  
Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.)**

Настоящая статья посвящена анализу первой главы поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) персидского суфийского поэта и философа Фарид ад-Дина Аттара, жившего на рубеже XII–XIII вв. Известно, что «‘Аттар», т. е. «парфюмер», «аптекарь», – это литературный псевдоним поэта, который был связан с родом его занятий. Фарид ад-Дин содержал небольшую аптечную лавку, где продавал лекарства и благовония (*‘атр*).

Достоверных сведений и жизни и творчестве ‘Аттара не так уж много. Согласно исследованиям крупного историка персидской литературы Бади’ аз-Замана Фурузанфара<sup>1</sup>, поэт родился в 1145–1146 г., а погиб около 1221 г. Известно также, что Фарид ад-Дин ‘Аттар был родом из селения Кадкан в местности Зарванд близ города Нишапура<sup>2</sup>, поэтому его часто именуют *‘Аттар-и Нишапури*, т. е. ‘Аттар из Нишапура. Фарид ад-Дин был сыном преуспевающего аптекаря и врача Ибрахима Абу Бакра и после смерти отца продолжил его дело.

Несмотря на процветание, которое ‘Аттару удалось снискать благодаря прекрасному образованию и успехам в аптечном деле, он все же решил покинуть Нишапур и отправился в долгие странствия. Вероятно, во время путешествий поэт встречался с суфийскими шейхами, беседовал с ними, знакомился с их учениями. Вернувшись на родину, ‘Аттар решил всецело посвятить себя духовной практике суфиев и поэтическому творчеству. Он вновь обосновался в Нишапуре и уже не покидал свой родной город, где

и был убит монгольским воином при захвате Нишапура в апреле 1221 г.<sup>3</sup> Недалеко от своего родного города Фарид ад-Дин ‘Аттар и был похоронен.

‘Аттар стоял у истоков жанра суфийской философско-дидактической поэмы (*маснави*) в персидской литературе. Его литературные сочинения стали образцом, на который впоследствии ориентировались многие поэты. Особое место в ряду сочинений ‘Аттара занимает маснави «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). Время написания поэмы точно не установлено. Одна из наиболее распространенных версий<sup>4</sup> опирается на свидетельство самого ‘Аттара, который упоминает, что завершил работу над этим сочинением в 1178 г.

Поэма «Язык птиц» представляет собой законченное поэтическое произведение, структурно-организованное целое, все части которого логически связаны друг с другом и располагаются в определенном порядке. Первая глава, безусловно, является одним из важнейших фрагментов маснави в смысловом и структурном отношении. Формально поэма «Язык птиц» имеет трехчастную структуру<sup>5</sup>, в которой можно выделить: 1) вводную часть (пролог); 2) основное повествование, разделенное на главы; 3) заключение (эпилог). Основная часть поэмы состоит из сорока пяти глав (*макале*), каждая из них сопровождается одним или несколькими рассказами-притчами. В основной части поэмы излагается история путешествия птиц ко двору их царя Симурга.

Название маснави «Язык птиц» свидетельствует о том, что ведущая роль в ней отводится именно птицам. Метафора «душа-птица», на раскрытии которой построена поэма, является очень распространенной в персидской поэтико-философской традиции. Предшественниками ‘Аттара, посвятившими свои произведения теме странствия птиц, считаются Абу Али Ибн Сина (ум. 1037 г.) – выдающийся представитель арабского перипатетизма – и крупнейший мыслитель Абу Хамид Мухаммад ал-Газали (ум. в 1111 г.).

Ибн Сина – автор сочинения «Трактат о птицах» (*Рисалат ат-тайр*), написанного на арабском языке и переведенного на персидский Шихаб ад-Дином Йахйей Сухраварди (ум. в 1191 г.). Сочинение Мухаммада ал-Газали, которое также носит название «Трактат о птицах» (*Рисалат ат-тайр*), перевел на фарси его брат – Ахмад ал-Газали (ум. 1123 г.). Исследователи утверждают, что именно со-

чинение ал-Газали послужило ‘Аттару основой для написания поэмы, которую он назвал «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). В частности, ‘Аттар позаимствовал у ал-Газали сюжет и общую композицию поэмы, но значительно обогатил повествование, добавив ряд важных эпизодов.

В первой главе ‘Аттар в форме приветствия дает характеристику главным действующим лицам поэмы, «взыскующим Истины», если использовать суфийскую терминологию. На эпизод, посвященный описанию отдельной птицы, ‘Аттар отводит по пять бейтов. Все приветствия в этой главе построены по единому принципу: сначала идет описание птицы, затем следует призыв вступить на путь богопознания.

Традиционно суфийский путь к Истине начинается с практики усмирения души (*нафс*)<sup>6</sup>, которая также носит название «объездки души»<sup>7</sup> (*рийада*), затем наступает момент вступления на сам Путь (*тарикат*), движение по которому должно привести к обретению Бога-Истины (*хакикат*). Описывая состояние души суфия, который только вступает на Путь, ‘Аттар с историей каждой птицы связывает легенду одного из коранических пророков, точнее, один из эпизодов испытания стойкости его веры.

Здесь ‘Аттар использует традиционный для средневековой поэтической традиции прием, который позволяет ему создать сложный и многоуровневый в смысловом отношении текст. Описать этот поэтический прием поможет средневековая грамматическая теория, разработанная арабским филологом Сибавейхи (760–797). Согласно этой теории, любое слово (*калма*) представляет собой высказанность (*лафз*), которая указывает на смысл (*ма’нан*).

Персидская поэтика восприняла и использовала эту нормативную структуру. Н.И.Пригарина указывает, что целью персидской нормативной поэтики являлась разработка «правил построения “украшенной” речи, исходя из грамматического учения о соответствии формы (лафз) и значения (ма’ни) слова или поэтического высказывания»<sup>8</sup>. В суфийской поэзии все несколько усложняется. Отмечая существенное влияние суфизма на язык персидской поэзии, Н.И.Пригарина подчеркивает, что «суфийская концепция речи зиждилась на идее семантической неопределенности текста»<sup>9</sup>. Это позволяло суфийским поэтам в один отдельно взятый бейт (или поэтический текст) «вложить» несколько пластов смысла.

Опираясь на текст первой главы поэмы, можно следующим образом обрисовать логический ход ‘Атгара: отталкиваясь от поэтического описания птиц, он развивает суфийскую тему «обуздания души, побуждающей ко злу» (*нафс*) и привлекает для ее иллюстрации богатый коранический материал, в частности истории и легенды о пророках. Таким образом, описание каждой птицы является у ‘Атгара основой для построения двух смысловых уровней – «явного», связанного с кораническим пониманием того или иного сюжета, и «скрытого», который «проявляется» благодаря его суфийскому истолкованию. Теперь рассмотрим, как реализуется этот прием в каждом конкретном эпизоде, посвященном описанию птиц.

Открывая поэму, ‘Атгар обращается с приветствием к Удоду (*худохуд*):

593. Приветствую тебя, о удод, ставший путеводителем,  
Воистину, ставший вестником каждой долины.

Сначала выделим ключевые слова, которые помогут нам прояснить смысл бейта. К ним относятся следующие понятия: «путеводитель», точнее, «ведущий [прямым путем]» (*хади*), истина (*хакикат*) и «долина» (*вади*). Называя Удоду «путеводителем», т. е. одним из почетных прозваний пророка Мухаммада, ‘Атгар показывает, что в поэме Удод символизирует опытного муршида, духовного наставника, без которого невозможно следовать по суфийскому Пути.

Особое внимание следует обратить и на понятие «истина» (*хакикат*). В тексте бейта ‘Атгар употребляет понятие «истина» вместе с предлогом «в» (*дар хакикат*), но при этом коннотации, связанные с понятием «истина» как суфийским термином, не теряются, они имплицитно присутствуют в этом слове. Сочетание *дар хакикат* можно осмыслить двояко: 1) как «воистину, поистине» и т. п.; 2) как «в истине», т. е. как «обладание всей полнотой знания». В первом случае подчеркивается тот факт, что Удод действительно принес птицам вести о долинах. А во втором – описание Удоду как «путеводителя» (*хади*) и «вестника» (*нейк*) тесно связано с понятием «истина» (*хакикат*). Удод – почтенный наставник, уже прошедший путь к Истине, и теперь он готов поделиться своим знанием с учениками-птицами.

Анализ первого бейта главы показал, что ‘Атгар тщательно продумывает и четко выстраивает описание. В двух полустушиях поэт ввел основные понятия, позволяющие составить представле-

ние о том, какая важная роль отводится Удоду в поэме. Именно Удод расскажет птицам об их царе-Симурге, станет их предводителем, укажет, какой путь к Нему ведет, разрешит все их сомнения. А также поведает птицам о «семи долинах» (*хафт вади*)<sup>10</sup>, которые лежат на пути к Симургу. Но характеристика Удода на этом не заканчивается. Продолжая описывать его, ‘Аттар говорит:

593. О как прекрасен твой полет до границ Сабы!

Как прекрасна [твоя беседа] с Сулайманом на языке птиц!

594. Ты стал поверенным тайн Сулаймана,

Потому ты и стал венценосцем<sup>11</sup>.

Перед нами аллюзия на историю, изложенную в суре 27 «Муравьи» (*ан-Намль*). В ней идет речь о пророке Сулаймане (библ. Соломоне) и его вестнике Удоде. С пророком Сулайманом в исламской традиции связано немало притч и легенд. Одна из самых известных повествует о способности понимать язык зверей и птиц (*мантик ат-тайр*)<sup>12</sup>, дарованной Сулайману Господом, о чем упоминается в Коране (27:16): «Соломон был наследником Давида. Он сказал: “Люди! Мы научены языку птиц; нам доставлены всякие вещи: истинно, это есть очевидное благодеяние Божие”»<sup>13</sup>.

Однажды Сулайман собрался в поход и устроил смотр своему войску. Тогда выяснилось, что среди собравшихся нет Удода – вестника царя. Оказалось, что за время своего отсутствия Удод побывал в Сабе и поведал Сулайману, что этой страной правит царица Билкис, а все ее подданные поклоняются Солнцу. Дальнейшее описание этого коранического сюжета сейчас для нас не столь существенно, тем более что ‘Аттар переходит от характеристики Удода к призыву:

595. Надень на дива оковы и держи в темнице,

И станешь хранителем тайн Сулаймана.

596. Когда дива запрешь в темнице,

Войдешь в шатер<sup>14</sup> вместе с Сулайманом.

На анализе данного эпизода мы остановимся подробнее и покажем, каким образом ‘Аттар из текста этих двух бейтов выстраивает две смысловые линии: 1) «явную», «кораническую» и 2) «скрытую», «суфийскую». Первая линия смысла вырастает из известной нам по Корану и околоторанической литературе истории о пророке Сулаймане и волшебном перстне. Вторая линия смысла опирается на суфийское представление о том, как устроена

душа человека. Ключевую роль в понимании логики соотношения двух смысловых линий играет образ «дива». В его структуре можно выделить два смысловых уровня:

1. **Коранический (околокоранический):** дивы (джинны) и шайтаны упоминаются как существа, которыми повелевал царь Сулайман. По его приказу они выстроили Иерусалимский храм и т. д. Кроме того, «див» – это еще именование Иблиса, шайтана;

2. **Суфийский:** опирается на унаследованное от зороастризма представление о «диве» как злом духе страшного и безобразного вида, который всячески вредит людям и сбивает их с истинного пути. Исходя из этого персидские поэты-суфии метафорически называли «дивом» душу, побуждающую ко злу (*нафс*).

‘Аттар искусно «играет» этим сложным образом, благодаря чему осуществляется переход с одной, «явной» линии смысла на другую, «скрытую». Сначала он упоминает «дива» в связи с историей об испытании веры пророка Сулаймана, «известную из иудейских преданий и коранических комментариев»<sup>15</sup>. У царя Сулаймана был волшебный перстень, на котором было начертано величайшее из имен Бога. Этот перстень давал Сулайману власть над дивами и джиннами. Но однажды некий див украл у царя этот перстень, принял его облик и занял его трон. Легенда гласит, что так Сулайман был наказан Господом за то, что однажды оказался нестоек в вере, покривил сердцем: залюбовался конями благородных кровей и позабыл почитать Господа. Потеряв перстень и царство, Сулайман скитался сорок дней, пока правил див, потом покаялся, и Господь вернул ему перстень и трон. Так в процессе прочтения двух бейтов выводится «явная» («кораническая») линия смысла.

Параллельно ей выстраивается и развивается вторая, «скрытая» («суфийская») смысловая линия. Показать ее и вскрыть новый пласт смысла нам поможет суфийское истолкование этой легенды. Полустишие, которое начинается словами «надень на дива оковы и держи в темнице», истолковывается метафорически как призыв к обузданию души, побуждающей ко злу, которую этот «див» и олицетворяет. Тот, кто сумеет одержать над ней верх, станет достоин Сулаймана, «войдет вместе с ним в шатер», т. е. удостоится божественной благодати.

Таким образом, в истории испытания пророка Сулаймана изначально заложены два уровня смысла, которые мы выявили в процессе истолкования поэтического образа «див». Первый уровень – «коранический», а второй – «суфийский», который раскрывается через описание борьбы человека со страстями. А сам пророк Сулайман выступает у ‘Аттар как образец человека, победившего дива и достигшего духовного совершенства.

Далее ‘Аттар обращается с приветствием к горлице (*мусиче*):

597. Хвала тебе, о горлица, подобная Мусе,

Поднимись и сыграй на флейте [во имя] познания!

598. Человек, знающий толк в музыке, от души

Наслаждается напевами мелодии творения.

Для того чтобы верно истолковать весь эпизод, посвященный горлице, необходимо понять, почему поэт называет ее «подобной Мусе» (*Муса сифат*), и выяснить, какова природа этого «уподобления». Согласно одной из версий, ответ кроется в структуре слова «горлица» (в персидском оригинале – *мусиче*). Так называли горлицу в восточном Хорасане, откуда ‘Аттар был родом. По структуре слова «мусиче» – это уменьшительная форма от имени «Муса». Поэт намеренно использует название «мусиче», чтобы связать поэтическое описание птицы-горлицы с легендой о пророке Мусе.

Теперь обратим внимание на второе полустушие бейта, где ‘Аттар призывает горлицу «сыграть на флейте [во имя] познания». Флейта (*мусикар*) представляет собой духовой инструмент, на котором, как известно, исполняли мелодию во время сама<sup>4</sup>. В этом смысле о флейте говорит ‘Аттар, поясняя, что мелодия на флейте исполняется ради богопознания.

Следующий бейт – основа другой версии, объясняющей суть «подобия» горлицы и Мусы. Эта версия опирается на упоминаемый в Коране эпитет пророка Мусы – «Собеседник Божий» (*калим аллах*). Ведь только он из всех пророков был удостоен чести беседовать с Господом. Эта «избранность» как отличительное качество пророка Мусы в поэтической характеристике ‘Аттар оказывается присуща и горлице-мусиче:

599. Подобно Мусе, ты издали заметила огонь<sup>16</sup>.

Несомненно, ты, горлица, – над горой Тур.

От описания птицы-горлицы как «подобной Мусе» ‘Аттар переходит к истории о самом пророке Мусе. Он вводит в поэму кораническую легенду о том, как Мусе явился Господь и беседовал с ним из горящего, но не сгорающего тернового куста (библ. неопалимой купины). Вслед за этим поэт упоминает еще один эпизод из жизни пророка Мусы:

600. Как [он], удались от хищного Фир‘ауна,  
Как [он], в назначенное место приди и стань птицей [горы]  
Тур<sup>17</sup>.

601. А после речь без слов и звучания,  
Пойми не умом, услышь не ушами.

Эти два бейта представляют особый интерес. Мы видим, что из поэтического описания горлицы вырастают две смысловые линии:

1. «Явная», опирающаяся на кораническую историю о пророке Мусе и жестоком правителе Египта Фир‘ауне (библ. Фараоне), который требовал, чтобы ему поклонялись, как Богу;

2. «Скрытая», связанная с мотивом «усмирения животной души». «Хищный (букв. “звериный”) Фир‘аун» является олицетворением души, побуждающей ко злу (*нафс*), которая поработачет человека и руководит им. Человек, подчиняясь этому Фир‘ауну, забывает о своем Создателе, о том, кто он есть на самом деле, и начинает смотреть на себя как на Бога.

Теперь попытаемся истолковать эти бейты с учетом их двухуровневой смысловой организации. «Явный» смысловой ряд реконструируется с опорой на Коран. Фир‘аун вознамерился погубить Мусу, отправился вслед за ним в погоню, но в результате погиб в водах Красного моря вместе с войском. Так Муса «удалился от звериного Фир‘ауна», т. е. смог одолеть злобного правителя и пришел в назначенное место (*микат*): поднялся на гору Тур (библ. Синай) и беседовал с Господом.

Показать «скрытый» смысловой ряд бейтов, выстроенный параллельно «явному», нам помогает суфийское метафорическое истолкование этих образов: «идуший к Истине» (в нашем эпизоде Муса) не должен позволять душе, охваченной страстями (Фир‘аун), безраздельно властвовать над собой, он обязан приложить все усилия, чтобы усмирить ее. Наградой за эту упорную борьбу станет обретенная суфием способность к богопознанию, его готовность к тому, чтобы понять и услышать «речь без слов и звучания» (*калам би забан ва би хуруш*), т. е. воспринять божественную Истину.

‘Аттар продолжает приветствовать птиц, и теперь наступает очередь птицы турач (*дуррадж*):

618. Хвала тебе, о турач<sup>18</sup>, ты – восхождение к «Не я ли...»,

Увидевший, что «да» венчает «Не я ли...».

Мы видим, что ‘Аттар в описание птицы турач (*дуррадж*) вводит понятие «восхождения», или «лестницы» (*ми’радж*). Основанием тому служит само название птицы. Слово *дуррадж* по форме представляет собой имя действия от арабского глагола *дарраджа*, который означает «последовательно восходить [по ступеням]». Это название логично увязывается с понятием «восхождение» (*ми’радж*).

Первое полустишие этого бейта содержит прямую аллюзию на Коран (7:171): «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Не я ли Господь ваш?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем”...». Как следует из описания ‘Аттара, душа человека, метафорой которой является птица турач, знает о [предвечном] договоре (*мисак*) между Богом и людьми. Далее поэт вводит в описание уже знакомый нам мотив:

619. Ты ощутил в душе любовь к «Не я ли»,

Так избегай потворства [низменной] душе.

620. Потворство [низменной] душе затянет в водоворот бед.

Что станет с твоим делом, если водоворот тащит на дно?

В этих бейтах ‘Аттар разводит понятия души (*джан*), которая является носителем знания о [предвечном] договоре (*мисак*), и низменной души (*нафс*), которая в данном случае понимается скорее как «страсть» (*шахват*) или «вожделение» (*хава*). Поэтому ‘Аттар вводит в описание очень наглядный образ «водоворота бед» (*гурдаб-и бала*), который захватывает человека, не способного или не сумевшего совладать со своими страстями. Вместо того, чтобы подняться на более высокую ступень и подготовить себя к восприятию божественной Истины, он опускается на дно. Однако ‘Аттар уверен, что этой опасности можно избежать:

621. Откажись от [низменной] души, как от осла ‘Исы,

А после [целиком] стань душой, подобно ‘Исе, и душу озари.

622. Избавься от осла и обратись к душе-птице,

И на радость тебе Дух Божий вновь выйдет тебе навстречу.

Мы видим, что текст этих бейтов вновь позволяет выявить две линии смысла: «кораническую» и «суфийскую». Первая смысловая линия отсылает нас к истории о пророке ‘Исе, который стран-

ствовал верхом на осле. А вторая выстраивается параллельно первой и реконструируется через метафорическое истолкование образа «осел».

Важно отметить, что здесь ‘Аттар вновь вводит два понятия, связанные с обозначением «души», – *джан* и *нафс*. Причем, *джан* – это душа, познающая Бога, это душа-птица (*марг-и джан*). ‘Аттар пишет, что необходимо стать всецело душой (*джан*) и в этом смысле уподобиться пророку ‘Исе, который, как известно, часто именовался *рух аллах*, т. е. «Дух Божий». Душу, побуждающую ко злу (*нафс*), со всеми ее порочными устремлениями, ‘Аттар уподобляет ослу (*хар*). К чему угождать, идти на поводу у страстей, которые делают душу глупой, упрямой и необузданной. Освободившись от господства души, побуждающей ко злу (*нафс*), символом которой здесь является осел, человек сможет встать на путь богопознания, где его наставником станет пророк ‘Иса.

Наступает черед сладкоголосого соловья (*андалиб*), которого ‘Аттар восхваляет за прекрасный голос:

623. Приветствую тебя, о соловей, из сада любви  
Сладостно пой о муках и печалях любви.

В персидской поэзии образ «соловья» традиционно ассоциируется с певцом любви, который страдает от любви к розе и воспевает ее красоту. Но ‘Аттар убеждает соловья петь о «муках и печалях любви» (*дард ва даг-и ишк*) иного рода. Он должен воспевать не любовь к бренному миру, а высшую любовь – любовь к Господу.

624. Пой же о боли сердечной, подобно Давуду,  
Чтоб каждый миг тебе сотни [людей] отдавали жизни.

‘Аттар уподобляет соловья пророку Давуду, которого, согласно Корану, Господь наделил удивительно красивым и сильным голосом. Существует легенда о том, что, когда Давуд пел псалмы, к нему отовсюду слетались птицы и вместе с ним славили Господа. Более того, сильный и звучный голос Давуда в буквальном смысле обладал «поражающей» силой. Люди падали на землю, теряли сознание и даже умирали, не в силах вынести его божественную красоту. По мнению ‘Аттара, такой же силой обладает песня соловья, и потому он призывает:

626. Доколе ограждать кольчугой злостную [низменную] душу?  
Подобно Давуду, растопи свое железо, словно воск!

627. Когда твое железо станет мягким, как воск,  
Ты станешь горяч в любви, подобно Давуду.

В двух последних бейтах мы вновь обнаруживаем параллельное развитие двух смысловых линий: «явной» (коранической) и «скрытой» (суфийской). Первый смысловый ряд связан с легендой об удивительных способностях Давуда. Согласно преданиям, железо в его руках мгновенно становилось мягким, и Давуд мог лепить из него самые разные вещи и формы, не смягчая его при этом огнем (34:10). Из этого размягченного железа Давуд смастерил себе кольчугу.

Параллельно первому смысловому ряду 'Аттар строит второй, зеркально его отражающий. Он проявляется благодаря аллегорическому истолкованию образа «кольчуга» (*зирих*). Речь идет о «внутренней» кольчуге, которая скрыта от посторонних глаз. Она прочна, как железо, и мешает «усмирить» душу, побуждающую ко злу (*нафс*). Поэтому 'Аттар призывает Соловья: «Растопи свое железо (*т. е. свою кольчугу. – Ю.Ф.*), словно воск!» Эта железная кольчуга скрывает животную душу, не позволяет ей избавиться от страстей. Только когда «скрытое железо» расплавится и спадет кольчуга, которая закрывает низменную душу, суфий будет готов встать на путь Истины.

Далее 'Аттар приветствует нового героя – Павлина (тавус):

628. Хвала тебе, о павлин из восьмидверного сада<sup>19</sup>,

Страдающий от ран семиглавого змея.

Поэт описывает павлина, привлекая понятия «рая» и «ада». Он указывает, что, хотя павлин – райская птица, сейчас он изранен, оказался во власти «семиглавого змея» (*мар-и хафт сар*) и страдает от адских мук. Как и в большинстве рассмотренных нами ранее примеров, из эпизода, посвященного павлину, можно вывести две линии смысла:

1. «Явная» (кораническая), где «семиглавый змей», точнее, семь его глав являются символом ада, а «змей» рассматривается как воплощение Иблиса;

2. «Скрытая» (суфийская), где «гадкий змей» выступает олицетворением низменной души (*нафс*).

Итак, 'Аттар говорит о «семиглавом змее», подразумевая под этим образом ад, который в представлении мусульман имеет семь частей. Теперь обратим внимание на следующий бейт:

629. Беседа с этим змеем тебя столкнула в кровь,

Изгнала тебя из райского сада.

Здесь речь идет об Иблисе, который принял облик змея и проник в рай. ‘Аттар упоминает в этом бейте и о «беседе» (*сухбат*) павлина и змея. Существует легенда о том, что змей-Иблис уговорил павлина незаметно провести его в райский сад. Павлин помог ему и в результате поплатился за это. Его постигла та же участь, что Адама и Еву, – он был изгнан из рая и обречен на страдание и муки. Самая страшная из них – «затемнение сердца», которое теперь не может отражать свет Истины.

630. Лишила тебя [древа] Сидра<sup>20</sup> и [древа] Туба<sup>21</sup>.

Покрыла твое сердце тьмой завес природного мира.

Важно подчеркнуть, поэт не просто приветствует птиц, он использует точно выверенный прием, выстраивая в каждом эпизоде две линии смысла, которые соотносятся как «явное» и «скрытое». Сами описания птиц осмысливаются на двух уровнях: 1) истории о коранических пророках («явный») и 2) мотив усмирения души, побуждающей ко злу («скрытый»). Таким образом ‘Аттар раскрывает перед нами исходное состояние, в котором находятся души-птицы, чтобы потом показать, как происходит снятие завес между ними и их Господином – Симургом. Но пока павлин, как и другие птицы, только готовится вступить на путь Истины. И первое, что он должен сделать, – это усмирить низменную душу, символом которой в этой истории является «змей»:

631. Пока не убьешь того змея,

Достоин ли ты [узнать] эти тайны?

632. Если избавишься от этого гадкого змея,

Адам возьмет тебя с избранниками в рай.

Безусловно, образ «змея-нафс» логически связан у ‘Аттара с образом «змея-Иблиса». Душа (*нафс*) потому и получила именование «побуждающей ко злу», ведь она, как и Иблис, заставляет человека совершать необдуманные поступки, грешить и т. д. Если человек сможет освободиться от нее, то будет достоин «высших тайн» (*асрап*). Он вместе с первым пророком Адамом попадет в число избранных, которые окажутся в раю.

Теперь ‘Аттар переходит к описанию другой райской птицы – фазана (*тазарв*):

633. С радостью приветствую тебя, о зоркий фазан,

Узри источник сердца, погруженный в море света.

Называя фазана «зорким» (*тазарв-и дурбин*), 'Аттар ведет речь о «внутренней зоркости», о способности открыть для себя внутренний мир, мир своей души, центром которого, безусловно, является сердце (*дил*).

Сердце – особенное духовное образование. Именно в сердце, точнее, в самой потаенной его части, называемой *сирр* («сокровенность»), происходит особый процесс – восприятие и постижение Истины (*хакикат*). Несмотря на наличие «духовной зоркости», птица-душа, олицетворением которой является фазан, пока еще не вступила на путь Истины. Согласно концепции 'Аттара, которая прослеживается в описании и остальных птиц, сделать это фазану пока не позволяют весомые причины. Поэт поясняет свою мысль:

634. О пребывающий внутри колодца мрака,  
Попавший в темницу клеветы.

635. Выгаци себя из этого колодца мрака,  
Вознесись главой к вершине Божественного Престола.

В качестве основных причин, препятствующих птице-душе (*марг-и джан*) устремиться к желаемой цели, 'Аттар называет пребывание в «колодце мрака» (*чах-и зулмат*) и «темнице клеветы» (*хабс-и тухмат*).

Образ «колодца», в котором «пребывает» птица-душа, явным образом отсылает нас к истории пророка Йусуфа (библ. Иосифа). Йусуф пал жертвой зависти братьев, которые бросили его в колодец. Если же мы вскроем внутренний пласт смысла, к чему нас и подводит 'Аттар, то придем к интересному заключению. «Колодец» (*чах*) – это новое, метафорическое именование низменной души (*нафс*), которую надлежит привести в повиновение.

Теперь подробнее рассмотрим образ «темницы клеветы». Здесь мы снова обнаруживаем две смысловые линии, «кораническую» и «суфийскую», которые соотносятся как «явное» и «скрытое»:

1. «Явный» смысловой уровень – это прямая отсылка к уже упоминавшемуся нами пророку Йусуфу, точнее, к истории его нового испытания. Йусуфа оклеветала Зулейха – жена богатого египетского вельможи, и он оказался в темнице;

2. «Скрытый» смысловой уровень предполагает суфийскую коннотацию. «Темница» – образ брэнного материального мира, из которого должна вырваться душа суфия.

Следуя логике ‘Аттара и учитывая смысловую организацию данных бейтов, мы можем сделать следующий вывод. Человеку надлежит приложить все усилия, чтобы помочь душе (*джан*) выбраться на свет из мрачных глубин «колодца-нафс» и воспарить до девятого неба, которое традиционно именуется Божественным Престолом. Далее поэт продолжает:

636. Подобно Йусуфу, оставь темницу и колодец,  
И станешь царем в Египте могущества.

637. Если обретишь такое царство,  
Йусуф-праведник<sup>22</sup> станет твоим наперсником.

В последних бейтах ‘Аттар вновь развивает тему «усмирения души» и «отвращения от мирского». И снова для иллюстрации внутренней душевной борьбы он привлекает коранический материал. Пророк Йусуф выбрался из колодца и покинул темницу, за праведность, честность и чистоту помыслов он был вознагражден Господом. Йусуф стал могущественным правителем в Египте. И потому поэт приходит к заключению: тот, кто, подобно Йусуфу, преодолеет все трудности, выйдет победителем из борьбы с самим собой, будет достойно вознагражден. Он окажется в одном ряду с Йусуфом-праведником.

После фазана ‘Аттар приветствует душу-птицу в образе горлинка (*кумри*) и сразу же переходит к описанию ее состояния:

638. Прекрасно, о горлинка, ставшая наперсницей,  
Улетала ты, радуясь, а воротилась в печали.

639. Ты в унынии от того, что пребываешь в крови,  
Остаешься в тесной темнице Зу-н-Нуна.

Стараясь передать мучительное состояние души, ‘Аттар вводит мотив «пребывания в крови». Традиционно кровь (*хун*) ассоциировалась с нечистотой и скверной, а в персидской поэзии выступала синонимом боли и страданий. В представлении ‘Аттара душа (*джан*) «кровоточит», потому что не может вырваться из «темницы Зу-н-Нуна» (*хабс-и Зу-н-Нун*). Этот образ «темницы» напрямую связан с историей пророка Йунуса (библейского Ионы). Он проповедовал людям, не снискал успеха, был вынужден бежать и тайно укрылся на корабле. Но Йунуса все-таки обнаружили и выбросили в море, где его проглотила рыба (кит).

Рассмотрим подробнее этот эпизод, посвященный птице-горлинке. Как и в предыдущих поэтических фрагментах у ‘Аттара, в этом описании присутствуют два смысловых уровня:

1. «Явный» (коранический): речь идет о рыбе, чрево которой стало темницей пророка Йунуса. За это он и получил прозвище «Зу-н-Нун», т. е. «тот, кто с рыбой» или «спутник кита»;

2. «Скрытый» (суфийский): рыба, проглотившая Йунуса, выступает олицетворением «низменной души», которая подчиняет себе человека и является источником многих бед.

Далее ‘Аттар описывает душу, которая оказалась во власти страстей:

640. О блуждающая внутри рыбы [низменной] души,

Доколе тебе взирать на злонамеренность [низменной] души?

641. Отруби голову этой злобной рыбе,

И сможешь дотянуться до макушки луны.

642. Если избавишься от рыбы своей [низменной] души,

Станешь наперсницей Йунуса среди избранных.

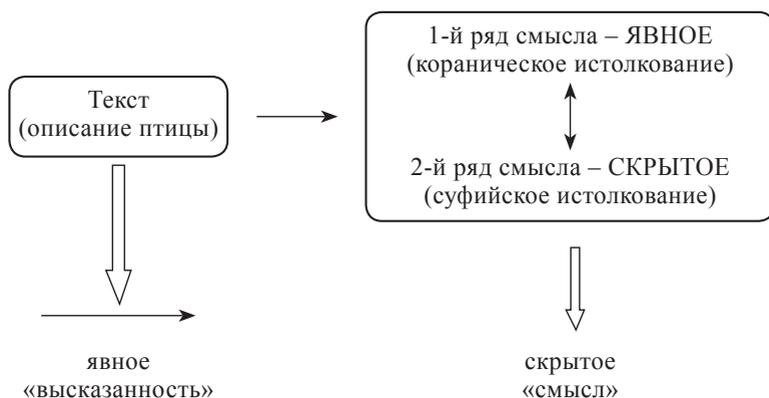
Пока человек не обуздает душу, охваченную страстями, и будет терпеливо сносить ее пагубные устремления, он обречен «блуждать» по кругу, не в силах отыскать верное направление и встать на путь Истины. Поэтому ‘Аттар призывает отрубить голову «рыбе-нафс» и освободиться духовно, чтобы устремиться к Богу. Такое состояние метафорически описывается им как восхождение до «макушки Луны» и «пребывание среди избранных рядом с Йунусом».

На этом мы завершаем анализ первой главы поэмы «Язык птиц» и можем подвести итоги. В ходе разбора эпизодов мы увидели, что противопоставление «явное – скрытое» применялось ‘Аттаром в качестве основного приема при поэтической характеристике птиц – взыскующих Истины.

Каждый эпизод, посвященный конкретной птице, содержал поэтический конструкт, который связывал воедино два плана повествования: явный (история испытания пророка) и скрытый (борьба с душой, побуждающей ко злу). В истории каждой птицы ‘Аттар выделял нечто особенное, что связывало ее с легендой о кораническом персонаже (удод – Сулайман, горлица – Муса, турчак – ‘Иса и т. д.). Более того, с каждой новой характеристикой души-птицы появляется новый пророк и новая история его испытания или противоборства со злой силой, которая и выступала у ‘Аттара олицетворением души, побуждающей ко злу (*нафс*). Она проявляет себя по-разному, у нее множество обликов, что пре-

красно демонстрирует ‘Аттар, сравнивая *нафс* сначала с дивом (в истории с пророком Сулайманом), затем с Фир‘ауном (в легенде о пророке Мусе) и т. п.

Кроме того, нам удалось выявить смысловую структуру указанных описаний, которую можно представить в виде следующей схемы:



На схеме видно, что каждый бейт – это некий текст, который представляет собой «высказанность» (*лафз*). Этот текст (*лафз*) отсылает к смыслу (*ма'ни*) и соотносится с ним как «явное» и «скрытое». Смысл (*ма'ни*), на который указывает текст бейта, сам, в свою очередь, распадается на два смысловых уровня, соотносящихся друг с другом.

Все двуступенчатая изначально выстраиваются ‘Аттаром как имеющие два смысловых уровня – «явный» и «скрытый». Эти смысловые уровни зеркально отражают друг друга, так как возникают в результате разного истолкования одного и того же поэтического конструкта (или образа). В каждом эпизоде-описании высвечиваются разные уровни смысла, которые отражают друг друга, так возникает эффект зеркальности. Выведение двух линий смысла из текста бейтов происходило благодаря метафорическому истолкованию.

## Примечания

- <sup>1</sup> Фурузанфар Б. Шарх-и ахвал ва-накд-у-тахлил-и асар-и Шайх Фарид ад-Дин Аттар-и Нишапури. 2 изд. Тегеран, 1994. С. 7.
- <sup>2</sup> *Мантек ат-тайр / Аттар (Фарид ад-Дин Мухаммад б. Ибрахим Нишапури) Аттар*; мукаддама, таских ва тааликат-и Мухаммад Реза Шафии Кадкани. Тегеран, 2009. С. 32.
- <sup>3</sup> Фурузанфар Б. Шарх-и ахвал ва-накд-у-тахлил-и асар-и Шайх Фарид ад-Дин Аттар-и Нишапури. С. 91.
- <sup>4</sup> Persian Literature – A Biobibliographical Survey: Volume V, Poetry of the Pre-Mongol Period by François de Blois. Second Revised edition. Routledge, 2004. P. 240.
- <sup>5</sup> Такова структура поэмы, представленная в издании: *Mantiq al-tayr. Asar-i Farid al-Din Attar Nishapuri*. Bar asas-i nushe-i Paris. Tashih va sharh: duktur Kazim Dizfuliyan. Tehran: Istisharat-i Tilayia, 1998. Перевод поэмы был выполнен по данному изданию. Сам 'Аттар не разделял поэму на главы.
- <sup>6</sup> В персидской поэтической традиции под понятием «душа» (*нафс*) чаще всего понимается «душа, побуждающая ко злу» (*ан-нафс ал-аммара би су*). Кроме того, еще одно значение понятия *нафс* – страсть. Поэтому в исследовательской литературе часто переводят *нафс* как «животная душа», «низменная душа», т. е. душа, охваченная страстями, «естество». Если же речь идет о душе с положительными коннотациями, то поэты, в том числе и 'Аттар, употребляют понятие *джан*. Одним из основных значений этого понятия является «жизнь», «жизненное начало». Важно отметить, что *джан* – исконно персидское слово, тогда как *нафс* пришло в фарси из арабского языка. Возникла ситуация, когда слово «душа» стало передаваться двумя понятиями, *джан* и *нафс* соответственно. Однако это вовсе не предполагало традиционного, восходящего к античности представления о тричной структуре души, где выделялись «растительная», «животная» и «разумная» части. Понятие *джан* стало служить для именованя всех положительных и возвышенных устремлений человека (познавательный и этический аспект), а *нафс* – всех отрицательных и низменных.
- <sup>7</sup> Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2009. С. 258.
- <sup>8</sup> Пригарина Н.И. Индийский стиль и его место в персидской литературе. М., 1999. С. 137.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Речь идет о следующих долинах: 1) долина искания (*талаб*); 2) долина любви ('*ишк*); 3) долина [обретения] знания (*ма'рифат*); 4) долина ненуждаемости (*истигна*); 5) долина [признания] единства (*таухид*); 6) долина растерянности (*хайрат*); 7) долина нищеты и гибели (*факр ва фана*).
- <sup>11</sup> Венценосец – подобное именование удод получил благодаря веерообразному хохолку, который красуется у него на макушке и напоминает тем самым венец. Опираясь на реальный внешний вид птицы, 'Аттар уподобляет хохолок Удода

- «венцу». Тем самым он подчеркивает избранность Удода, его отличие от всех остальных птиц, которое находит выражение как во внешнем (наличие хохолка-венца), так и во внутреннем (обладание сокровенным знанием).
- 12 Словосочетание «язык птиц» (*мантик ат-тайр*), ставшее названием поэмы, по-видимому, было взято Аттаром из приводимого далее аята.
- 13 Здесь и далее цитаты из Корана приводятся в переводе Г.С.Саблукова.
- 14 Речь идет о ковре-шатре (перс. *шадурван*), на котором перемещался по воздуху Сулайман. Согласно Корану, в подчинении у пророка был ветер (С., 21:81).
- 15 *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 143.
- 16 Аллюзия на аят (27:7): «Некогда Моисей сказал своему семейству: “Я усматриваю вдали какой-то огонь; принесу вам сведения о нем, или принесу горящую головню, чтобы вам согреться”».
- 17 В назначенное место приди и стань птицей Тур – речь идет о назначенном месте и времени (*микат*), когда Господь беседовал с Моисеем на горе Синай (горе Тур) и даровал ему скрижали, на которых было написано «о всех вещах, в назидание, в изъяснение всех вещей» (7:142).
- 18 Турач – птица семейства фазановых. Другое название этой птицы – франколин.
- 19 Восьмидверный сад – речь идет о райском саде, в котором обитал павлин.
- 20 Древо Сидра, или Лотос крайнего предела, – лотосовое древо на вершине седьмого неба. Упоминается в Коране (53:14).
- 21 Древо Туба – райское древо, ветви которого осягают дом каждого праведника. На нем растут разнообразные ароматные плоды.
- 22 Йусуф-праведник – в персоязычной литературе Йусуф, библейский Иосиф, традиционно считается образцом благочестия и праведности, об этом упоминается в Коране (12:46).

## Литература

*Фурузанфар Б.* Шарх-и ахвал ва-накд-у-тахлил-и асар-и Шайх Фарид ад-Дин Аттар-и Нишапури. 2 изд. Тегеран, 1994.

*Мантек ат-тайр / Аттар (Фарид ад-Дин Мухаммад б. Ибрахим Нишапури) Аттар;* мукаддама, тасхих ва тааликат-и Мухаммад Реза Шафии Кадкани. Тегеран, 2009.

*Мантек ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттар Нишапури. Бар асас-и нухс-и Парис. Тасхих ва шарх: дуктур Казим Дизфулиян. Тегеран, 1998.*

Persian Literature – A Biobibliographical Survey: Volume V, Poetry of the Pre-Mongol Period by Francois de Blois. Second, Revised edition. Routledge, 2004.

*Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.

*Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

*Пригарина Н.И.* Индийский стиль и его место в персидской литературе. М.: Восточ. лит., 1999.

*Фарид ад-Дин 'Аттар*

**Поэма «Язык птиц» (фрагмент)  
Глава первая**

**О том, как птицы собрались вместе**

*Перевод с персидского Ю.Е. Федоровой*

593. Приветствую тебя, о удачливый, ставший путеводителем,  
Воистину, ставший вестником каждой долины.
594. О как красив твой полет до границ Сабы!  
Как прекрасна [твоя беседа] с Сулайманом на языке птиц!
595. Ты стал поверенным тайн Сулаймана,  
Потому ты и стал венценосцем.
596. Надень на дива оковы и держи в темнице  
И станешь хранителем тайн Сулаймана.
597. Когда дива запрешь в темнице,  
Войдешь в шатер вместе с Сулайманом.
598. Хвала тебе, о горлица, подобная Мусе,  
Поднимись и сыграй на флейте [во имя] познания!
599. Человек, знающий толк в музыке, от души  
Наслаждается напевами мелодии творения.
600. Подобно Мусе, ты издали заметила огонь.  
Несомненно, ты, горлица, – над горой Тур.
601. Как [он], удались от хищного Фир'ауна,  
Как [он], в назначенное место приди и стань птицей [горы] Тур.
602. А после речь без слов и звучания  
Пойми не умом, услышь не ушами.
618. Хвала тебе, о турач, ты – восхождение к «Не я ли»,  
Увидевший, что «да» венчает «Не я ли».
619. Ты ощутил в душе любовь к предвечному договору,  
Так избегай потворства [низменной] душе.

620. Потворство [низменной] душе затянет в водоворот бед.  
Что станет с твоим делом, если водоворот тащит на дно?
621. Откажись от [низменной] души, как от осла 'Исы,  
А после стань душой, подобно 'Исе, и душу озари.
622. Избавься от осла и обратись к душе-птице,  
И на радость тебе Дух Божий вновь выйдет тебе навстречу.
623. Приветствую тебя, о соловей, из сада любви  
Сладостно пой о муках и печалях любви.
624. Пой же о боли сердечной, подобно Давуду,  
Чтоб каждый миг тебе сотни [людей] отдавали жизни.
625. Раскрой горло, подобное давидову, [во имя] смысла.  
Пусть сотворенному укажет путь твоя вокальная мелодия.
626. Доколе закрывать кольчугой злостную [низменную] душу?  
Подобно Давуду, растопи свое железо, словно воск!
627. Когда твое железо станет мягким, как воск,  
Ты станешь горяч в любви, подобно Давуду.
628. Хвала тебе, о павлин из восьмидверного сада,  
Страдающий от ран семиглавого змея.
629. Беседа с этим змеем тебя столкнула в кровь,  
Изгнала тебя из райского сада.
630. Лишила тебя [древа] Сидра и [древа] Туба.  
Покрыла твое сердце тьмой завес природного мира.
631. Пока не убьешь того змея,  
Достоин ли ты [узнать] эти тайны?
632. Если избавишься от этого гадкого змея,  
Адам возьмет тебя с избранниками в рай.
633. С радостью приветствую тебя, о зоркий фазан,  
Узри источник сердца, погруженный в море света.
634. О пребывающий внутри колодца мрака,  
Попавший в темницу клеветы.
635. Вытащи себя из этого колодца мрака,  
Вознесись главой к вершине Божественного Престола.
636. Подобно Йусуфу, оставь темницу и колодец,  
И станешь царем в Египте могущества.
637. Если обрешь такое царство,  
Йусуф-праведник станет твоим наперсником.
638. Прекрасно, о горlinka, ставшая наперсницей,  
Улетала ты, радуясь, а воротилась в печали.

- 
639. Ты в унынии от того, что пребываешь в крови,  
Остаешься в тесной темнице Зу-н-Нуна.
640. О блуждающая внутри рыбы [низменной] души,  
Доколе тебе взирать на злонамеренность [низменной] души?
641. Отруби голову этой злобной рыбе,  
И сможешь дотянуться до макушки луны.
642. Если избавишься от рыбы своей [низменной] души,  
Станешь наперсницей Йунуса среди избранных.

*Н.Н. Селезнев*

**Изречения философов над гробом  
Александра Великого по «Истории»  
ал-Макйна ибн ал-‘Амйда**

Джирджис ал-Макйин ибн ал-‘Амйд – арабоязычный христианский историк XIII в., автор двухтомной всемирной истории, озаглавленной им «Благословенное собрание» (*ал-Маджму‘ ал-мубарак*), – фигура парадоксальная. Регулярно именуемый «коптским историком»<sup>1</sup>, он не был коптом, а первая часть его труда, известного не только в восточно-христианской и мусульманской историографии, но и в западной исторической науке со времени ее становления, по сей день остается неизданной. Между тем, эта часть содержит немало материала, представляющего несомненный интерес для исследователей интеллектуального наследия средневекового Востока. Один из фрагментов первого тома представлен в настоящем исследовании.

**Автор: его происхождение и судьба**

Авторская заметка Ибн ал-‘Амйда о своем происхождении помещена в конце «Благословенного собрания» и была опубликована в составе «*Historia Saracénica*» – издания, подготовленного Томасом ван Эрпе (Эрпениусом) (1584–1624)<sup>2</sup>. Сообщение о нем также содержится в биографическом труде арабо-христианского автора, служащего мамлюкской администрации в Дамаске, Фадлаллаха ас-Сукāйй (1226–1326)<sup>3</sup> – «Продолжении» (*Tālib*) знаменитой энциклопедии Ибн Халликанā (1211–1282) «Некрологи

знатных лиц» (*Kitāb Вафайāt ал-а'йāн*). Известно также, что сведения о нем были включены в состав рукописей шестнадцатого тома биографического словаря ас-Сафадī (1297–1363)<sup>4</sup>, причем парижская рукопись 1332 г. (733 г. х.), содержащая сочинение ас-Суқā'й, в свое время принадлежала ас-Сафадī<sup>5</sup>, и из нее он, по-видимому, и заимствовал родословие Ибн ал-'Амīда. Затем эти сведения были пересказаны мамлюкским историком и географом ал-Мақрїзї (1364–1442) в его «Большой книге упорядоченного по алфавиту» (*Kitāb ал-муқаффā ал-кабїр*)<sup>6</sup>. Критическое сопоставление сообщений средневековых источников позволяет составить представление о происхождении ал-Мақїна ибн ал-'Амīда и его судьбе.

«Отдаленный предок» Ибн ал-'Амīда, по выражению ал-Мақрїзї, переселился в Египет из Тикрита, и сам он назван в *Kitāb ал-муқаффā ал-кабїр* «сирийцем, христианином, тикритцем по происхождению». О жизни автора «Благословенного собрания» ал-Мақрїзї пишет следующее: «Ал-Мақїн Джиржис ибн ал-'Амīд, герой настоящей биографии, родился в субботу, в месяц раджаб, в шестьсот втором году. Он служил в *дївāне* войска в Каире, затем в Дамаске, и проявил себя во дни [султана] Йўсуфа ан-Нāсїра, а после него [служил] до дней [султана] аз-Зāхїра Байбарса. Непосредственно же он служил у эмира 'Алā' ад-Дїна Тāйбарса, наместника Сирии, и возвеличилось положение его». Биография, составленная ас-Суқā'й, продолжает рассказ об Ибн ал-'Амīде следующим образом: «Позавидовал ему кто-то из писцов – помощников в *дївāне* войска, – и, подделав письмо к нему, подбросил его к нему в ящик, а затем донес на него, чтобы вызвать в отношении него гнев, а самому занять его место. Ал-Мақїн был схвачен, и переданные доносчиком слова стали причиной его заключения, наказания и мучения в течение долгого времени: его заключение длилось пятнадцать лет. [Затем] ал-Мақїн был отпущен. Он оставил дела и перебрался в Дамаск, где и умер в шестьсот семьдесят втором году». Пересчет указанных дат по хиджре дает 1205 г. н. э. как год рождения Ибн ал-'Амīда и 1273 г. н. э. как дату его смерти<sup>7</sup>. Упомянутые в биографии политические нестроения, подрывавшие мамлюкское правление в Сирии, возможно, были связаны с монгольскими вторжениями. Вполне понятно, что наказанию со стороны каирских властей прежде всего подвергались

деятели военного ведомства. Ал-Мақрїзї завершает свой рассказ об ал-Макїне краткой характеристикой его основного труда: «Есть у него содержательная “История”, не лишенная достоинств».

### «Благословенное собрание»

Издание второго тома «Благословенного собрания», содержащего «мусульманскую историю», было подготовлено, как было упомянуто выше, уже Томасом ван Эрпе и впоследствии дополнялось специальными публикациями<sup>8</sup>, но первый том, повествующий о событиях от сотворения мира до одиннадцатого года царствования императора Ираклия, поныне остается в рукописях. В одной из рукописей, использованных в настоящей работе, – списке Мюнхенской библиотеки<sup>9</sup> – предполагалось наличие параллельных колонок текста, т. е. арабского оригинала и латинского перевода, подготовленного, как сообщает титульный лист рукописи, И.Г.Хоттингером (1620–1667), однако колонка, отведенная для текста перевода, так и осталась незаполненной. Краткие выдержки из первого тома «Благословенного собрания» были включены И.Г.Хоттингером в его труд «Smegma orientale»<sup>10</sup>. Помимо этой публикации известно лишь об издании Э.А.Уоллисом Баджем (1857–1934) фрагмента с историей об Александре Македонском<sup>11</sup> в переводе на английский язык с эфиопской версии труда Ибн ал-‘Амїда<sup>12</sup>, а также фрагментов из заключительной части первого тома, изданных по нескольким рукописям, в том числе на каршунитском<sup>13</sup>, К.Ф.Зейболдом (1859–1921)<sup>14</sup>. Критическое издание «Истории» задумывалось в начале XX в. Гастоном Вие (1887–1971), который опубликовал некоторые заметки касательно рукописной традиции этого произведения<sup>15</sup>. Но, увы, замысел издания остался неосуществленным. Автором настоящей статьи был опубликован русский перевод разделов, посвященных царствованию императоров Клавдия и Аврелиана<sup>16</sup>, а также раздела о царствовании императора Зинона<sup>17</sup>.

«История» Ибн ал-‘Амїда построена как серия биографий известных лиц с описанием событий, имевших место в период их жизни и деятельности. В повествовании нередко путаность пересказываемых сведений и ошибочная их хронологическая соотне-

сенность, но в то же время нельзя не отметить особую ценность тех сведений, которые не находятся в текстах указанных Ибн ал-'Амйдом произведений, что побуждает предполагать использование им редакций цитируемых произведений, отличных от тех, которые засвидетельствованы в дошедших до нас рукописях и осуществленных изданиях. По предварительным оценкам «Благословенное собрание» следует охарактеризовать скорее как компиляцию, нежели как оригинальное историческое сочинение, но обилие привлеченного ее автором материала придает этому произведению немалую ценность.

Первый том «Благословенного собрания» открывается философско-богословским введением, содержащим рассуждения о сотворении мира и его устройении. Затем идет последовательность глав, названия которым дают известные библейские персонажи (Сиф, Енос, Каинан и т. д.), причем сообщается, каким по счету каждый из них является «от Адама» (эта ремарка в названиях глав будет сохраняться и далее, когда Ибн ал-'Амйд выйдет за пределы собственно библейской истории). Последовательность рассказов о библейских патриархах прерывается главами о семи «климатах» и многочисленных «чудесах света». С появлением царей у «сынов Израилевых» счет истории ведется по ним. Помимо сведений, почерпнутых из библейских книг, Ибн ал-'Амйд использует труды других историков, обращавшихся к интересующему его материалу, о чем регулярно сообщает: «как говорит Са'йд ибн Батрйқ [sic] в своей "Истории",...», «как говорит Рўзбихан в своей "Истории",...», «как говорит [Агапий/Хабйб] Манбиджский (*ал-Манбиджй*),...», позднее: «как говорит Епифаний Кипрский,...», «как говорит Ибн ар-Рāхйб,...» и т. д. В ходе изложения библейской истории в повествовании Ибн ал-'Амйда появляются вавилонские цари (Навуходоносор, Валтасар) и затем персидские, в последовательности которых особое внимание уделено Дарию. Персов в «Истории» Ибн ал-'Амйда сменяет Александр Македонский, вслед за которым идет описание династии Птолемеев. На смену Птолемям приходят римские правители во главе с «кесарем Августом, сто седьмым от Адама». В контексте римского правления дается изложение новозаветных событий и историй апостолов. В порядке последовательного изложения историй правителей «ромеев» (*ар-Рўм*) представлена история Константина Великого, за ней следуют

истории византийских императоров до Ираклия включительно, на рассказе о царствовании которого, до появления на исторической сцене Мухаммада, повествование первого тома завершается. Второй том излагает историю от Мухаммада до воцарения султана Байбарса I (1260 г.).

### Глава об Александре и надгробные изречения философов

Глава о «девятиности втором от Адама, Александре, сыне Филиппа Грека, Македонском» открывается сообщением о многочисленности рассказов о нем у других историков и попыткой разъяснения его титула «Двурогий» (*Зӯ-л-қарнайн*). Затем следует пространное повествование о жизни и подвигах Александра. Сообщается, что молодой Македонский повелитель был вовлечен в конфликт с Дарием, но благодаря проницательным советам, астрологическим прогнозам и амулетам всемогущего Аристотеля покорил персов, не будучи даже повинным в смерти Дария. Александр женился на дочери поверженного персидского владыки и великодушно позаботился о его матери. Далее рассказывается об установлении Александром власти над Вавилоном, его победе в непростом столкновении с правителями Индии и Китая, возведении им врат в Гоге и Магоге<sup>18</sup> и заговоре против него в Македонии, вследствие которого он стал жертвой отравления. После сообщения о смерти Александра следуют надгробные изречения философов, после чего упоминается установление династии Птолемеев. Завершается глава рассказом о многих «книгах Аристотеля», содержащих астрологические и магические знания. Более подробное представление о содержании этой главы читатель может составить по ее упомянутому выше английскому переводу Э.А. Уоллиса Баджа, сделанному с эфиопской версии «Истории» Ибн ал-‘Амйда. По общему признанию исследователей, основу повествовательной части этой главы составили заимствования из знаменитого «Романа об Александре»<sup>19</sup> и выдержки из герметического сочинения *ал-Истамāхис*<sup>20</sup>.

Собрания изречений философов над гробом Александра Македонского приобрели огромную популярность в средневековой литературе как Востока, так и Запада<sup>21</sup>. В арабской письменности

можно условно выделить, как это предлагает С.Брок<sup>22</sup>, две основные линии передачи подборок этих изречений: мусульманскую и христианскую. В мусульманской литературе изречения философов при погребении Александра приводятся в «Истории» ал-Йа'қубӣ (-897/8)<sup>23</sup>, «Золотых пажитях» ал-Мас'удӣ (ок. 896–956)<sup>24</sup>, «Истории царей персов» ас-Са'алибӣ (961–1038)<sup>25</sup>, в «Книге избранных изречений и прекрасных высказываний» ал-Мубашшира ибн Фāтика (ок. 1020–1087)<sup>26</sup>, в «Книге о религиях и сектах» аш-Шахрастанӣ (1076–1153)<sup>27</sup> и в сочинении «Предел желания в искусствах словесности» ан-Нувайрӣ (1279–1332)<sup>28</sup>. В арабо-христианской литературе они находятся в сочинении «Изречения философов», автором которого считается Хунайн ибн Исхāқ (809–873)<sup>29</sup>, в пространной редакции «Истории» Евтихия Александрийского, известного как Са'йд ибн ал-Битрӣқ/Батрӣқ (877–940)<sup>30</sup>, в «Книге историй» Абӯ Шāкира ибн ар-Рāхиба (1200/10–1290/5)<sup>31</sup> и в «Благословенном собрании» ал-Макйна ибн ал-'Амйда (1205–1273). Более чем вероятно, что оба приведенных списка не исчерпывающи. Известна арабская версия в составе самаритянской хроники Абӯ-л-Фатхā<sup>32</sup>, примыкающая по своему характеру скорее к текстам, известным в передаче мусульманских авторов. Уместно также упомянуть о персидских<sup>33</sup> и тюркских версиях<sup>34</sup>. Первая особенно интересна тем, что представлена уже в «Шах-наме» Фирдоусӣ (935–1020)<sup>35</sup>, поэтический пересказ которого содержит некоторые элементы, характерные для текстов мусульманской линии передачи указанных изречений. Сирийская версия, опубликованная по поздней восточно-сирийской рукописи (Алкош, 1907)<sup>36</sup>, структурно и содержательно близка арабской версии Евтихия Александрийского, но не позволяет сделать сколь-нибудь определенных суждений относительно взаимозависимостей текстов с подборками изречений.

В истории бытования этих текстов многое остается неизвестным. На сегодняшний день невозможно определить, когда и на каком языке подборка изречений философов по поводу смерти Александра Македонского была добавлена к повествованию о его кончине в «Романе об Александре». Неизвестно, благодаря кому появилась арабская версия (или версии) этих изречений. В мусульманской передаче все вышеназванные тексты имеют отличия друг от друга, которые не позволяют предполагать преемство одного по отношению к другому. Можно указать лишь на некоторые сходные

элементы композиции и фразеологии и предположить бытование в среде мусульманских книжников некоей антологии или близких по содержанию антологий философских изречений в качестве общего источника названных текстов. В русле христианской передачи вопрос преемства может быть решен лишь отчасти. Между текстом надгробных изречений, приписываемым Хунайну ибн Исхāку<sup>37</sup>, и текстом пространной редакции «Истории» Евтихия Александрийского имеются существенные расхождения и в объеме, и в структуре. В то же время можно с большой долей вероятности предположить, что Ибн ал-‘Амйд заимствовал приведенную в его «Истории» подборку изречений из «Истории» Ибн ар-Рāхиба, так как рассматриваемый текст Ибн ал-‘Амйда практически тождествен соответствующему тексту Ибн ар-Рāхиба. Кроме того, «История» Ибн ал-‘Амйда содержит многочисленные ссылки на Ибн ар-Рāхиба<sup>38</sup>. Можно также достаточно уверенно предположить, что вариант Ибн ар-Рāхиба является сокращенной обработкой подборки надгробных изречений, содержащейся в пространной редакции «Истории» Евтихия Александрийского. В краткой редакции «Истории» Евтихия такая подборка отсутствует<sup>39</sup>, что свидетельствует о том, что создателем пространной редакции, скорее всего, был не сам Евтихий. Был ли Ибн ар-Рāхиб автором сокращенной и обработанной подборки надгробных изречений, представленных в пространной редакции «Истории» Евтихия, или же он заимствовал свой вариант у кого-то посредствующего между ним и автором пространной версии «Истории» Евтихия, решить на сегодняшний день невозможно. К тому же опубликованный текст пространной редакции «Истории» Евтихия производит впечатление сохранившегося в худшем состоянии, нежели текст в составе «Истории» ал-Макйна ибн ал-‘Амйда. Отметим, что вместо коранизма *ал-михād* («ложе»<sup>40</sup>), имеющегося в тексте ал-Макйна, в издании пространной редакции «Истории» Евтихия читается *ал-макāн* («место»)<sup>41</sup>, что позволяет задаться следующим вопросом: если зависимость текста подборки надгробных изречений философов у Ибн ал-‘Амйда от аналогичного текста в пространной редакции «Истории» Евтихия признается несомненной (хотя и не непосредственной), не свидетельствует ли указанная замена одного слова другим о том, что более ранняя редакция текста пространного варианта «Истории» Евтихия содер-

жала указанный коранизм и так или иначе зависела от некоей уже бытовавшей в мусульманских кругах антологии философских изречений? В пользу первичности чтения *ал-михād* говорит то, что в случае замены на *ал-макān* фраза утрачивает рифмованный характер (*ал-билād – ал-михād*). Во всяком случае, текст подборки изречений философов над гробом Александра, сохранившийся в составе «Благословенного собрания» ал-Макйна ибн ал-‘Амйда, оказывается ценным свидетелем не только для истории текста пространной редакции «Истории» Евтихия, но и всей истории бытования собраний надгробных изречений философов.

В заключение необходимо предупредить заинтересованного читателя, что в случае со средневековыми сборниками философских изречений такого рода мы имеем дело не столько с продолжением передачи классического философского наследия, представленного именами античных авторов, сколько с его трансформацией в популярные собрания житейской мудрости или сборники, подчиненные идее аскетического совершенствования<sup>42</sup>. Имена философов в этих собраниях не имеют существенного значения; в разных редакциях одни и те же изречения могут быть приписаны разным античным мудрецам или оказаться представленными анонимно. В самаритянской версии авторами некоторых изречений и вовсе объявлены самаритяне<sup>43</sup>. Каждая среда бытования подчиняла «классическую» мудрость своим интеллектуальным потребностям.

### Примечания

- <sup>1</sup> Напр.: *Cahen Cl., Coquin R.G.* Al-Makīn b. al-‘Amīd // *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 143:2; *Samir Kh.* Makīn, Ibn al-‘Amīd al- // *The Coptic Encyclopedia* / Ed. A.S.Atiya. Vol. 5. New York–Toronto–Oxford [etc.]: Macmillan, 1991. P. 1513; *Muth F.-Ch.* Fāṭimids // *Encyclopaedia Aethiopica*. Vol. 2. Wiesbaden, 2005. P. 508:2.
- <sup>2</sup> *Historia Saracenica qua res gestae Muslimorum / Arabicè olim exarata à Georgio Elmacino... et Latinè reddita operâ ac studio Thomae Erpenii.* Lugduni Batavorum: Typ. Erpeniana Linguarum Orientalium, 1625. P. 299–300.
- <sup>3</sup> *Ibn aṣ-Ṣuqāṭī, Faḍl Allāh Tālī Kitāb Wafayāt al-a’yān* / Éd. J.Sublet. Damas, 1974. S. 110–111; P. 136–138 (§ 167).
- <sup>4</sup> Ручпись Бодлеянской библиотеки № DCLXXIII. *Uri J.* Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientaliū. Pars prima. Oxonii, 1787. P. 153:1 [Cod. Mss. Ar.]; *Nicoll A.* Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum

- Orientalium catalogi partis secundae volumen primum Arabicos complectens confecit... Oxonii: Clarendon, 1821. P. 502–503; *Cahen Cl.* À propos d'al-Makīn ibn al-'Amīd // *Arabica*. 1959. № 6. P. 198; Рукопись Национальной библиотеки Франции № 2066 (fol. 122r–112v). *De Slane [W. Mac Guckin], baron Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale*. Paris: Imprimerie nationale, 1883–1895. P. 367:2; *Ibn aṣ-Ṣuqāṭ*, Op. cit. §. 111 (прим. 1). P. 136 (комм. к § 167). В бейрутском издании биографического словаря ас-Ṣафадī (*Ṣafadī, Ṣalāh ad-Dīn aṣ-*, *Al-Wāfi bi-l-wafayāt / Aḥmad al-Arnāwūt, Turkī [al-]Muṣṭafā*. Bayrūt: Dār Iḥyā' at-turāṭ al-'arabī, 2000) в соответствующем месте, по алфавитному порядку имен авторов, биография Джирджиса ал-Макйна ибн ал-'Амйда не обнаруживается. Об ас-Ṣафадī см.: *Rowson E.K. al-Ṣafadī // Essays in Arabic Literary Biography (1350–1850) / Ed. J.E.Lowry, D.J.Stewart*. Wiesbaden, 2009. P. 341–357.
- <sup>5</sup> № 2061. *De Slane*, Op. cit. P. 367:1. Осуществленное Ж.Сюбле издание сочинения ас-Ṣуқāṭ основано на этой рукописи, охарактеризованной издателем как «*un unicum*». *Ibn aṣ-Ṣuqāṭ*, Op. cit. P. XXVIII.
- <sup>6</sup> *Maqrīzī, Taqī ad-Dīn Aḥmad al-*, *Kitāb al-muqaffā' al-kabīr / taḥqīq M. Ya'lāwī*. Ğ. 3. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1991. §. 16–18. Русский перевод упомянутых биографических разделов см.: *Селезнев Н.Н.* Хроника или исторический роман? Царствование Зинона и события на Востоке по «Благословенному собранию» ал-Макйна ибн ал-'Амйда // *Aeternitas*. Сборник статей по греко-римскому и христианскому Египту / Ред. А.А.Войтенко. М., 2012. С. 120–148, особ. 123–129.
- <sup>7</sup> *Cahen Cl., Coquin R.G.* Op. cit. P. 143:2.
- <sup>8</sup> *Cahen Cl.* La «Chronique des Ayyoubides» d'al-Makīn b. al-'Amīd // *Bulletin des Études Orientales*. 1955–1957. № XV. P. 109–184; *Al-Makīn Ibn al-'Amīd. Chronique des Ayyoubides (602-658/1205-6–1259-60) / Éd. A.-M.Eddé, F.Micheau*. [Paris]: Académie des inscriptions et belles-lettres, 1994. (Documents relatifs à l'histoire des croisades, XVI).
- <sup>9</sup> Сведения о нем приводятся далее.
- <sup>10</sup> *Hottinger J.H.* *Smegma orientale: Sordibus Barbarismi*. Heidelbergae, 1658. P. 206 sq. (passim).
- <sup>11</sup> *Budge E.A.W.* *The Life and Exploits of Alexander the Great*. London, 1896. P. 355–385.
- <sup>12</sup> Об эфиопской версии «Истории» см.: *Pietruschka U.* *Giyorgis Wäldä 'Amid // Encyclopaedia Aethiopia*. Vol. 2. Wiesbaden, 2005. P. 812:2–814:1 и *Kropp M.* *Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikā Wäldä-'Amid // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1986. Bd. 136. S. 314–346.
- <sup>13</sup> *Морозов Д.А.* Каршүнй: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Н.Ф.Каптерева. Материалы. М., 2007. С. 70–72.
- <sup>14</sup> *Seybold C. F.* *Zu El Makīn's Weltchronik // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1910. Bd. 64. S. 140–153.
- <sup>15</sup> *Maspero J., Fortescue Ad., Wiet G.* *Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des Églises Jacobites (518–616)*. Paris, 1923. (Bibliothèque de l'École des hautes études; Sciences historiques et philologiques, 237). P. 219–222, n. 2; *Cahen, Coquin* Op. cit. P. 143:2.

- <sup>16</sup> Селезнев Н.Н. «Коптский историк» – потомок выходца из Тикрита: Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд и его «История» // Точки/Puncta. 2011. № 1–2 (10). С. 51–53.
- <sup>17</sup> Селезнев Н.Н. Хроника или исторический роман? С. 134–143.
- <sup>18</sup> Van Donzel E., Schmidt A. Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources. Leiden–Boston, 2009.
- <sup>19</sup> Budge E.A.W. The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes: Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes. Cambridge, 1889; Van Bladel K. Th. The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander // Memory as History: The Legacy of Alexander in Asia / Ed. H.P.Ray, D.T.Potts. New Delhi, 2007. P. 54–75; Stoneman R., Alexander the Great in the Arabic Tradition // The Ancient Novel and Beyond / Ed. S.Panayotakis, M.Zimmerman, W.Keulen. Leiden–Boston, 2003. (Mnemosyne. V. 241). P. 3–21; Doufikar-Aerts F. ‘The Last Days of Alexander’ in an Arabic Popular Romance of al-Iskandar // Ibidem. P. 23–35.
- <sup>20</sup> Plessner M. al-Makīn // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 5. Leiden, 1936. P. 173.
- <sup>21</sup> См. обзор в Brock S. The Laments of the Philosophers over Alexander in Syriac // Journal of Semitic Studies. 1970. № 15:2. P. 205–218 и Hertz W. Aristoteles beim Tode Alexanders // Gesammelte Abhandlungen / hrsg. F. von Der Leyen. Stuttgart–Berlin, 1905. S. 130–153.
- <sup>22</sup> Brock S. Op. cit. P. 207.
- <sup>23</sup> Ibn Wādhīh *qui dicitur al-Ja‘qubī*, *Historiae* / Ed. M.Th.Houtsma. Pars prima. Lugduni Batavorum: E.J.Brill, 1883. S. 162 слл.
- <sup>24</sup> Maçoudi, *Les prairies d’or* / Éd. C.Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. 2. Paris, 1863. P. 252 sq.
- <sup>25</sup> *Abou Mansour ‘Abd al-Malik ibn Moḥammad ibn Ismā‘il al-Tha‘alibī*, *Histoire des rois des Perses* / Éd. H.Zotenberg. Paris, 1900. P. 450 слл.; Rosenthal F. *The Classical Heritage in Islam*. L.–N.Y., 1992. P. 120–144.
- <sup>26</sup> *Mubaššir ibn Fātik, Abū-l-Waḡfā’ al-*, Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim / [изд.] ‘Abd ar-Raḥmān Badawī. Bayrūt: al-Mu‘assasat al-‘arabiyya li-d-dirasāt wa-n-našr, 1980. S. 240 слл. и 296 слл. Ал-Мубашшир ибн Фāтик после приведения ряда изречений философов над гробом Александра замечает: «Я привел эти и остальные изречения о нем в моей большой “Истории”, которая включает всё полностью» (S. 241).
- <sup>27</sup> *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Shahrastānī / ed. W.Cureton. Pt. 2. L., 1846. S. 331 слл.
- <sup>28</sup> *Nuwayrī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Waḥhāb an-*, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* / [изд.] Yūsuf aṭ-Ṭawīl, ‘Alī Muḥammad Hāšim. Ğ. 15–16. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004. S. 196–197.
- <sup>29</sup> *Ḥunayn ibn Ishaq al-Ibādī*, *Ādāb al-falāsifa* / [изд.] ‘Abd ar-Raḥmān Badawī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ibrāhīm Anṣārī. Aṣ-Ṣafāh, al-Kuwayt: Ma‘had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya, al-munazzama al-‘arabiyya li-t-tarbiya wa-t-ṭaqāfa wa-l-‘ulūm, 1985. S. 98–104. См. тж. Zakeri M. Before Aristotle became Aristotle: Pseudo-Aristotelian aphorisms in *Ādāb al-falāsifa* // *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in honour of Hans Daiber* / Ed. Anna Akasoy, Wim Raven. Leiden–Boston, 2008. P. 649–696.

- <sup>30</sup> *Pococke Ed.* Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales. Oxoniae, 1656 (repr.: 1658). P. 287 sq.; *Eutychiei Patriarchae Alexandrini*, Annales / Ed. L.Cheikho. Pars prior. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Arabicorum, Ser. 3. T. 6. Beryti–Paris, 1906. §. 83–84.
- <sup>31</sup> *Budge E.A.W.* The Life and Exploits. P. 398–400.
- <sup>32</sup> *Abulfathi*, Annales Samaritani / Ed. Ed. Vilmar. Gothae, 1865. §. 92 слл.; *Жамкочан А.С.* Самаритянская хроника Абу-л-Фатха из собрания Российской Национальной Библиотеки. М., 1995. С. 92.
- <sup>33</sup> *Hammer-Purgstall J.* von Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien, 1818. S. 335.
- <sup>34</sup> *Hammer-Purgstall J.* von Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit. Bd. 1. Pesth, 1836. S. 103.
- <sup>35</sup> *Фирдоусӣ*, Шах-наме. Критический текст. Т. 7 / ред. М.-Н.О.Османов, А.Нушина. М., 1968. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия II). § 46. §. 108–109; Фирдоуси, Шахнаме. Т. 5 / Пер. Ц.Б.Бану-Лахути и В.Г.Берзнева. М., 1984. (Литературные памятники). С. 86–88.
- <sup>36</sup> *Brock S.* Op. cit. P. 205–218.
- <sup>37</sup> См. аргументы против авторства Хунайна в *Brock*. Op. cit. P. 206 и *Merkle K.* Die Sittensprüche der Philosophen «Kitâb âdâb al-falâsifa» von Honein ibn Ishâq in der Überarbeitung des Muḥammed ibn ‘Alî al-Anṣârî. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1921. S. 60–61.
- <sup>38</sup> Вопрос взаимозависимости «Истории» Ибн ал-‘Амйда и «Истории» его современника Ибн ар-Рāхиба достаточно сложен. Приводились аргументы в пользу того, что Ибн ар-Рāхиб в свою очередь мог использовать текст Ибн ал-‘Амйда (*Chaîne M.* Le Chronicon orientale de Butros ibn ar-Rahib et l’histoire de Girgis el-Makim [sic!] // *Revue de l’Orient chrétien.* 1931–1932. № XXVIII (3 sér., VIII). P. 390–405). Во всяком случае, ссылка на Ибн ал-‘Амйда рассматриваемый текст Ибн ар-Рāхиба не содержит.
- <sup>39</sup> *Breydy M.* Das Annalenwerk des Eutychos von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa’id ibn Baṭṭiq um 935 A.D.Lovanii, 1985. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. T. 471–472. Scriptorum Arabicorum. T. 44–45). T. 471/44. S. 33–40.
- <sup>40</sup> *Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М.–СПб., 2006. С. 772.
- <sup>41</sup> См. араб. текст и прим., а также: *Pococke*. Op. cit. P. 290:15 и *Eutychiei Patriarchae Alexandrini*, Annales. §. 84:3.
- <sup>42</sup> *Аржанов Ю.* «Посмотрим, как превознесли душу в своих речениях те, кто был искусен в мудрости...»: Сирийские переводы этико-философских текстов // *Syriaca – Arabica – Iranica* (Символ № 61). Париж–Москва, 2012. С. 217–237.
- <sup>43</sup> *Abulfathi* Op. cit. §. 92:5–6.

## Литература

Аржанов Ю.Н. «Посмотрим, как превознесли душу в своих речениях те, кто был искусен в мудрости...»: Сирийские переводы этико-философских текстов // *Syriaca – Arabica – Iranica* (Символ № 61). Париж–Москва, 2012. С. 217–237.

Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М.–СПб.: ДИЛЯ, 2006.

Жамкочян А.С. Самаритянская хроника Абу-л-Фатха из собрания Российской Национальной Библиотеки. М., 1995.

Крымский А.Е. Эльмакин // Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А.Брокгауз и И.А.Ефрон. Т. XLа (80). СПб., 1904. С. 685:2–686:1.

Морозов Д.А. Каршūнй: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Н.Ф.Каптерева. Материалы. М., 2007. С. 70–72.

Селезнев Н.Н. «Коптский историк» – потомок выходца из Тикрита: Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд и его «История» // *Точки/Puncta*. 2011. № 1–2 (10). С. 51–53.

Селезнев Н.Н. Хроника или исторический роман? Царствование Зинона и события на Востоке по «Благословенному собранию» ал-Макйна ибн ал-‘Амйда // *Aeternitas*. Сборник статей по греко-римскому и христианскому Египту / ред. А.А.Войтенко. М., 2012. С. 120–148.

Фирдоусй, Шāх-нāме. Критический текст. Т. 7 / Ред. М.-Н.О.Османов, А.Нушина. М., 1968. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия II).

Фирдоуси, Шахнаме. Т. 5 / Пер. Ц.Б.Бану-Лахути и В.Г.Берзнева. М., 1984. С. 86–88. (Литературные памятники).

*Abou Manṣour ‘Abd al-Malik ibn Moḥammad ibn Ismā‘il al-Tha‘alibī*, Histoire des rois des Perses / Ed. H. Zotenberg. Paris, 1900.

*Abulfathi*, Annales Samaritani / Ed. Ed. Vilmar. Gotha, 1865.

*Aumer J.* Die Arabischen Handschriften der K.Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen. Wiesbaden, 1970.

*Breydy M.* Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa‘id ibn Baṭṭiq um 935 A.D. Lovanii: Peeters, 1985. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. T. 471–472. Scriptores Arabici. T. 44–45).

*Brock S.* The Laments of the Philosophers over Alexander in Syriac // *Journal of Semitic Studies*. 1970. № 15:2. P. 205–218.

*Budge E.A.W.* The Life and Exploits of Alexander the Great. London, 1896.

*Budge E.A.W.* The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes: Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes. Cambridge, 1889.

*Cahen Cl.* La «Chronique des Ayyoubides» d'al-Makīn b. al-'Amīd // Bulletin des Études Orientales. 1955–1957. № XV. P. 109–184.

*Cahen Cl.* À propos d'al-Makīn ibn al-'Amīd // Arabica. 1959. № 6. P. 198–199.

*Cahen Cl., Coquin R.G.* Al-Makīn b. al-'Amīd // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 143:2–144:2.

*Chaîne M.* Le Chronicon orientale de Butros ibn ar-Rahib et l'histoire de Girgis el-Makim [sic!] // Revue de l'Orient chrétien. 1931–1932. № XXVIII (3 sér., VIII). P. 390–405.

*De Slane [W. Mac Guckin], baron* Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale. Paris, 1883–1895.

*Doufkar-Aerts F.* 'The Last Days of Alexander' in an Arabic Popular Romance of al-Iskandar // The Ancient Novel and Beyond / Ed. S.Panayotakis, M.Zimmerman, W.Keulen. Leiden–Boston, 2003. (Mnemosyne. V. 241). P. 23–35.

[*Erpenius*] Historia Saracenica qua res gestae Muslimorum / Arabicæ olim exarata à Georgio Elmacino... et Latinè reddita operâ ac studio Thomae Erpenii. Lugduni Batavorum: Typ. Erpeniana Linguarum Orientalium, 1625.

*Eutychiei Patriarchae Alexandrini, Annales* / Ed. L.Cheikho. Pars prior. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici, Ser. 3. T. 6. Beryti: Typ. Cath.–Paris, 1906. S. 83–84.

*Hammer-Purgstall J.* von Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit. Bd. 1. Pesth, 1836.

*Hammer-Purgstall J.* von Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien, 1818.

*Hertz W.* Aristoteles beim Tode Alexanders // Gesammelte Abhandlungen / hrsg. F. von Der Leyen. Stuttgart–Berlin, 1905. S. 130–153.

*Hottinger J.H.* Smegma orientale: Sordibus Barbarismi. Heidelbergae, 1658.

*Ḥunayn ibn Ishāq al-'Ibādī, Ādāb al-falāsifa* / [изд.] 'Abd ar-Rahmān Badawī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Ibrāhīm Anṣārī. Aṣ-Ṣafāh, al-Kuwayt: Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya, al-munazzama al-'arabiyya li-t-tarbiya wa-t-ṭaqāfa wa-l-'ulūm, 1985. S. 98–104.

*Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, Faḍl Allāh, Tālī Kitāb Wafayāt al-a'yān* / éd. J. Sublet. Damas, 1974.

*Ibn Wādih qui dicitur al-Ja'qubī, Historiae* / Ed. M.Th.Houtsma. Pars prima. Lugduni Batavorum, 1883.

*Kropp M.* Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der *Zena Ayhud (Yosippon)* und des *Tarikä Wāldā-'Amid* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1986. Bd. 136. S. 314–346.

*Maçoudi, Les prairies d'or* / Éd. C.Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. 2. Paris, 1863.

[*Mai A.*] Scriptorum veterum nova collection e Vaticanis codicibus edita / ab Angelo Maio. T. IV (Codices Arabici). Romae, 1831.

*Makīn Ibn al-‘Amīd al-*. Chronique des Ayyoubides (602-658/1205-6–1259-60) / Éd. A.-M.Eddé, F.Micheau. [Paris]: Académie des inscriptions et belles-lettres, 1994. (Documents relatifs à l’histoire des croisades, XVI).

*Maqrīzī, Taqī ad-Dīn Aḥmad al-*. Kitāb al-muqaffā al-kabīr / taḥqīq M.Ya’lāwī. Ğ. 3. Bayrūt, 1991.

*Maspero J., Fortescue Ad., Wiet G.* Histoire des Patriarches d’Alexandrie depuis la mort de l’Empereur Anastase jusqu’à la reconciliation des Églises Jacobites (518–616). Paris: Champion, 1923. (Bibliothèque de l’École des hautes études; Sciences historiques et philologiques, 237).

*Merkle K.* Die Sittensprüche der Philosophen “Kitāb ādāb al-falāsifa” von Honein ibn Ishāq in der Überarbeitung des Muḥammad ibn ‘Alī al-Anṣārī. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1921.

*Mubaššir ibn Fātik, Abū-l-Wafā’ al-*, Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim / [изд.] ‘Abd ar-Raḥmān Badawī. Bayrūt, 1980.

*Muth F.-Ch.*Fāṭimids // Encyclopaedia Aethiopia. Vol. 2. Wiesbaden, 2005. P. 508:2.

*Nicoll A.* Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum Orientalium catalogi partis secundae volumen primum Arabicos complectens confecit... Oxonii: Clarendon, 1821.

*Nuwayrī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Waḥḥāb an-*, Nihāyat al-arab fī funūn al-adab / [изд.] Yūsuf aṭ-Ṭawīl, ‘Alī Muḥammad Hāšim. Ğ. 15–16. Bayrūt, 2004.

*Pietruschka U.* Giyorgis Wāldä ‘Amid // Encyclopaedia Aethiopia. Vol. 2. Wiesbaden, 2005. P. 812:2–814:1.

*Plessner M.* al-Makīn // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 5. Leiden, 1936. P. 172–173.

*Pococke Ed.* Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Oxoniae, 1656 (repr.: 1658).

*Rosenthal F.* The Classical Heritage in Islam. London–New York, 1992.

*Rowson E.K.* Al-Šafadī // Essays in Arabic Literary Biography (1350–1850) / ed. J.E.Lowry, D.J.Stewart. Wiesbaden, 2009. P. 341–357.

*Šafadī, Šalāḥ ad-Dīn aṣ-*, Al-Wāfī bi-l-wafāyāt / Aḥmad al-Arnāwūṭ, Turkī [al-]Muṣṭafā. Bayrūt, 2000.

[*Šahrastānī, Muḥammad aṣ-*] Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Shahrastānī / Ed. W.Cureton. Pt. 2. London, 1846.

*Samir Kh.* Makīn, Ibn al-‘Amīd al- // The Coptic Encyclopedia / Ed. A.S.Atiya. Vol. 5. New York–Toronto–Oxford [etc.], 1991. P. 1513.

*Seybold C. F.* Zu El Makīn’s Weltchronik // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1910. Bd. 64. S. 140–153.

*Stoneman R.*, Alexander the Great in the Arabic Tradition // The Ancient Novel and Beyond / Ed. S.Panayotakis, M.Zimmerman, W.Keulen. Leiden–Boston, 2003. (Mnemosyne. V. 241). P. 3–21.

*Troupeau G.* Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens. Tome 1: Nos 1–323. Paris, 1972.

*Uri J.* Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium. Pars prima. Oxonii, 1787.

*Van Bladel K. Th.* The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander // Memory as History: The Legacy of Alexander in Asia / Ed. H.P.Ray, D.T.Potts. New Delhi, 2007. P. 54–75.

*Van Donzel E., Schmidt A.* Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources. Leiden–Boston, 2009.

*Wüstenfeld F.* Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen: Dieterich, 1882.

*Zakeri M.* Before Aristotle became Aristotle: Pseudo-Aristotelian aphorisms in *Ādāb al-falāsifa* // Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber / Ed. Anna Akasoy, Wim Raven. Leiden–Boston, 2008. P 649–696.

Благословенное собрание. Девяносто второй от Адама,  
Александр, сын Филиппа Грека, Македонский  
(фрагмент)<sup>1</sup>

وحضر الحكيم<sup>1</sup> ارسطاطاليس و<sup>2</sup>[جماعة<sup>3</sup> من الحكما<sup>4</sup> اليونان<sup>5</sup> الذين كانوا في مملكته وتكلم لكل واحد<sup>6</sup> منهم بما حضره من الحكمة<sup>7</sup> على تابوت الاسكندر فابتدا<sup>8</sup> ارسطاطاليس<sup>9</sup>

وقال ان دنيا يكون هذا<sup>10</sup> اخرها فالزهد<sup>11</sup> فيها من اولها اولي؛  
وقال انطيقوس<sup>12</sup> هذه<sup>13</sup> الطريق<sup>14</sup> لا بد<sup>15</sup> من سلوكها<sup>15</sup> فارغبوا في الباقية واتركوا الفانية؛  
وقال فيليمون<sup>16</sup> هذا يوم قد اقبل من شره<sup>17</sup> ما كان مدبراً وادبر من خيره ما كان مقبلاً؛  
وقال افلاطون<sup>18</sup> ايها الساعي<sup>19</sup> المتعصب<sup>20</sup> جمعت ما<sup>21</sup> لزمك اوزاره وعاد على غيرك هناوه؛

وقال ديوجانس<sup>22</sup> صدر عتاً الاسكندر ناطقاً وورد<sup>23</sup> علينا صامتاً؛  
وقال [ثاون]<sup>24</sup> هذا يوم ترعى الرعية راعيها؛  
وقال لينون<sup>25</sup> كفى<sup>26</sup> بهذا<sup>27</sup> عبرة<sup>28</sup> ان الذهب كان بالامس<sup>29</sup> كثر الاسكندر واليوم<sup>30</sup> اصبح الاسكندر مكنوزاً<sup>31</sup> في الذهب؛

وقال اخر سيلحقك من سره موتك كما لحقت من سرك موته؛  
وقال اخر كان الاسكندر يودبنا<sup>32</sup> في حياته وقد صار<sup>33</sup> واعظاً لنا بموته؛<sup>34</sup>

وقال اخر لقد كنا بالامس نقدر<sup>35</sup> على الاستماع منك ولا نقدر على الكلام بين يديك  
واما اليوم فنقدر<sup>36</sup> على ان<sup>37</sup> نتكلم ولا نقدر على ان<sup>38</sup> نسمع؛  
وقال اخر امات هذا الرجل خلفاً<sup>39</sup> في محبة الدنيا ومات وتركها<sup>40</sup>؛  
وقال اخر لم يودبنا الاسكندر بكلامه كما ادبنا بسكوته<sup>41</sup>؛  
وقال اخر خافت حصونك وامنت حصون<sup>42</sup> خايفيك؛<sup>43</sup>

وقال اخر يامن<sup>44</sup> غضبه<sup>45</sup> الموت<sup>46</sup> هل لا<sup>47</sup> غضبت<sup>47</sup> على الموت؛  
وقال اخر ايها الجمع لا تبكوا<sup>48</sup> على الاسكندر بل ابكوا على انفسكم<sup>49</sup>؛  
وقال اخر قد<sup>50</sup> كنت لا تسع<sup>51</sup> يرحب البلاد فكيف<sup>52</sup> صبرت<sup>53</sup> على ضيق<sup>54</sup> المهاد<sup>55</sup>؛<sup>56</sup>

وقال اخر قد كنت مغبوطاً<sup>57</sup> وقد صبحت<sup>57</sup> مرحوماً؛  
وقال اخر هذا الذي غضبه كان مرهوباً وجانبه منيعاً كيف ما خاف منه الموت؛  
وقال اخر لقد كان الاسكندر عزيزاً ولقد اصبح ذليلاً؛<sup>58</sup><sup>59</sup>

وقال اخر لكما العامة اسوة<sup>60</sup> الملوك في الموت وكفى<sup>61</sup> الملوك عظة<sup>62</sup> بموت<sup>63</sup> العامة<sup>64</sup>؛  
وقال اخر لقد كان صبتك<sup>65</sup> مرهوباً وملكتك عالياً<sup>66</sup> وقد<sup>67</sup> اصبح صبتك<sup>68</sup> منقطعاً  
وملكك متضعاً<sup>69</sup>؛

وقال اخر قد كنت تقدر على الاحسان والاساءة<sup>70</sup> واما<sup>70</sup> اليوم فلا تقدر فرحم الله من احسن عند قدره<sup>71</sup>؛  
وقال اخر لئن<sup>72</sup> كنت بالامس لا يامنك احداً<sup>73</sup> فقد اصبحت اليوم لا يخافك احداً<sup>74</sup>.

## Перечень разночтений

- \*1 BnF ar. 294 *add.* الفاخيل
- \*2 BnF ar. 294 *add.* هو كان معلم الاسكندر ووزيره ومشييره وحضر
- \*3 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 جماعة
- \*4 Vat. ar. 168 حكما
- \*5 Vat. ar. 169 *abs.*
- \*6 BnF ar. 294 واحد ; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169, Munich ar. 376 كل واحدًا
- \*7 BnF ar. 294 после الاسكندر ; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 بما حضر من كلام الحكمة
- \*8 BnF ar. 294, Munich ar. 376 فابتدى
- \*9 BnF ar. 294 ارسطاطوا
- \*10 BnF ar. 294, Munich ar. 376 في
- \*11 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 الزهد ; Munich ar. 376 هكذي الزهد
- \*12 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169, Munich ar. 376 انطيفوس
- \*13 Vat. ar. 168, Munich ar. 376 هذا
- \*14 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169, Munich ar. 376 السبيل
- \*15 Vat. ar. 168 منه ; Vat. ar. 169, Munich ar. 376 منها
- \*16 BnF ar. 294 *add.* الوزير
- \*17 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 سره
- \*18 Vat. ar. 168 افلاطون ; Vat. ar. 169 افلاطون
- \*19 Vat. ar. 169 السالى
- \*20 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 المغتصب ; Munich ar. 376 المغتصب
- \*21 BnF ar. 294 و
- \*22 Munich ar. 376 دوجانس
- \*23 BnF ar. 294, Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 ورد
- \*24 BnF ar. 294, Munich ar. 376 ياروس ; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 نارون ; *Euty chius* ; نارون ; *aš-Šahrastānī* ; ثاون ; Syr. (*Brock*) ܐܫܫܪܫܬܐܢܝܐ
- \*25 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 لبيون ; *Euty chius* ; نيلون ; *Budge Nilôs*
- \*26 Vat. ar. 169, Munich ar. 376 كفا
- \*27 Vat. ar. 168 بهذه ; Vat. ar. 169 هذه
- \*28 BnF ar. 294 غيره ; Vat. ar. 168 عبرة ; Vat. ar. 169 عبرت
- \*29 BnF ar. 294 بالامس كان ; Munich ar. 376 بالامس
- \*30 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *add.* قد
- \*31 Vat. ar. 169 مكتوز
- \*32 BnF ar. 294, Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 ديوتا
- \*33 Munich ar. 376 *add.* الان
- \*34 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *abs.*
- \*35 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 كنا نقدر ; Munich ar. 376 بالامس كنا نقدر
- \*36 BnF ar. 294 ان ; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *abs.*

- \*37 BnF ar. 294 انت ; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *abs.*
- \*38 Vat. ar. 169 *abs.*
- \*39 Munich ar. 376 خلقًا كثيرًا
- \*40 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 طلب الدنيا وتركها لغيره ; Munich ar. 376 طلب الدنيا ومات وتركها لغيره
- \*41 Vat. ar. 168, ادبنا سكوته الان ; Vat. ar. 169 ادبنا سكوته ; Munich ar. 376 ادبنا الان
- \*42 Vat. ar. 169 *add.* غيرك
- \*43 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 Это и следующее изречения идут в обратном порядке.
- \*44 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *add.* كان
- \*45 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 غضبه
- \*46 Munich ar. 376 هلا
- \*47 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 غضبت ; Munich ar. 376 غضبت
- \*48 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 اخر
- \*49 Munich ar. 376 نفوسكم
- \*50 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *abs.*
- \*51 BnF ar. بتسع ; Munich ar. 376 تقنع
- \*52 Vat. ar. 168, Munich ar. 376 بر حيت ; Vat. ar. 169 برًا حيت
- \*53 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 كيف ; Munich ar. 376 وكيف
- \*54 Vat. ar. 169 صيرة
- \*55 Vat. ar. 168, اضيق ; Vat. ar. 169 اظيق
- \*56 Cp. Q 2:206, 3:12, 3:197, 13:18, 38:56. *Eutychius* المكان
- \*57 Munich ar. 376 فاصبحت
- \*58 Munich ar. 376 *abs.*
- \*59 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *abs.*
- \*60 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 كفى الغايه اسرة ; Munich ar. 376 كفى العامة اسوة بـ
- \*61 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 وكفا
- \*62 Vat. ar. 168 عضه ; Vat. ar. 169 اعظت
- \*63 Vat. ar. 168 الموت ; Vat. ar. 169 الموة
- \*64 Vat. ar. 168 الجامه ; Vat. ar. 169 الجامه
- \*65 Vat. ar. 168 قد صتك ; Vat. ar. 169 قصرك ; *Eutychius* قد كان صوتك
- \*66 *al-Ya'qūbī* غالبا
- \*67 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 قد
- \*68 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *abs.* *Eutychius* الصوت
- \*69 Munich ar. 376 منبضعا
- \*70 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 فاما
- \*71 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 المقدره ; Munich ar. 376 المقدره
- \*72 Vat. ar. 168, Vat. ar. 169, Munich ar. 376 ان
- \*73 Munich ar. 376 احد
- \*74 Munich ar. 376 احد

**Перевод**

Пришел мудрый<sup>2</sup> Аристотель<sup>3</sup> и сообщество мудрецов греков, которые были в его [т. е. Александра] царстве, и стал каждый из них говорить то, что приходило ему [на ум] из мудрости, над гробом Александра, и начал Аристотель,

И сказал: поскольку таков конец мира, воздержание от него изначально более достойно.

И сказал Антигон<sup>4</sup>: неизбежно следование по сему пути, возжелайте же постоянного и оставьте гибнущее.

И сказал Филимон<sup>5</sup>: это – день, когда проявилось то его зло, что отдалялось, и отдалилось то его благо, что проявлялось.

И сказал Платон: о, ревностно стремящийся, ты собрал себе тяготы сего, и достались другому радости сего.

И сказал Диоген: покинул нас Александр говорящим, а пришел к нам молчащим.

И сказал Феон: это – день, когда паства пасет своего пастыря.

И сказал [Филон?]<sup>6</sup>: вот урок – вчера золото было сокровищем Александра, а сегодня Александр стал сокрытым в золоте.

И сказал другой: отправится вслед тебе тот, кого обрадовала твоя смерть, как ты отправился вслед тому, чья смерть обрадовала тебя.

И сказал другой: был Александр назидавшим нас в жизни своей и вот, стал он наставником нам в смерти своей.

И сказал другой: вчера мы могли слушать тебя и не могли говорить пред тобой, сегодня же мы можем говорить и не можем слышать.

И сказал другой: умертвил сей муж много<sup>7</sup> народа, возлюбив<sup>8</sup> сей мир, и умер, и оставил его.

И сказал другой: не наставил нас Александр своими речами так, как он наставил нас своим молчанием.

И сказал другой: в страхе крепости твоей, и в безопасности крепости страшавшихся тебя.

И сказал другой: о, тот, чей гнев был смертью, разве не разгневался ты на смерть?

И сказал другой: о, собравшиеся, не плачьте об Александре, но плачьте о самих себе.

И сказал другой: ты не мог вместить в себя широту стран, как же стерпишь ты тесноту [сего] ложа?

И сказал другой: был ты исполненным благ [жизни] и вот, стал ты помилованным [покойным].

И сказал другой: того, чей гнев был устрашающим, и положение – укрепленным, как не испугалась его смерть?

И сказал другой: вот, был Александр могущественным, и вот, стал он жалким.

И сказал другой: довольно простонародью примера царей в [их] смерти, и довольно царям назидания в смерти простонародья.

И сказал другой: слава<sup>9</sup> твоя была устрашающей, и царство твое – высоким<sup>10</sup>, и вот, слава<sup>11</sup> твоя исчезла, и царство твое стало никчемным.

И сказал другой: ты мог совершать благодеяния и злодеяния, сегодня же не можешь; и да помилует Бог того, кто творит благодеяния, когда может.

И сказал другой: если вчера ты был [таким, что] не был в безопасности от тебя никто, то сегодня стал ты [таким, что] не боится тебя никто.

### Примечания

<sup>1</sup> Критическое издание основано на следующих рукописях: **(1)** рукопись Национальной библиотеки Франции VnF ar. 294, fol. 134v, l. 13 – fol. 135r, l. 23; две рукописи Ватиканской библиотеки **(2)** Vat. ar. 168, fol. 112r, l. 20 – fol. 113r, l. 8; **(3)** Vat. ar. 169, fol. 110v, l. 10 – fol. 111r, l. 15 и **(4)** рукопись Мюнхенской библиотеки Munich BSB Cod. ar. 376, p. 154, l. 38 – p. 156, l. 1. Перевод выполнен Н.Н.Селезевым под редакцией Д.А.Морозова.

<sup>2</sup> VnF ar. 294 *add.* достойный

<sup>3</sup> VnF ar. 294 *add.* он был учителем Александра, его везиром и советником.

<sup>4</sup> VnF ar. 294 Анṭйқұс; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169, Munich ar. 376 Анṭйфұс; *Budge* Anṭigōs (Antigonus).

<sup>5</sup> VnF ar. 294 *add.* везир.

<sup>6</sup> VnF ar. 294, Munich ar. 376 Лйнұн; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 Лйбұн; *Budge* Nilōs; *Euty chius* Нйлұн.

<sup>7</sup> Munich ar. 376.

<sup>8</sup> Vat. ar. 168, Vat. ar. 169, Munich ar. 376 взыскав.

<sup>9</sup> *Euty chius* голос.

<sup>10</sup> *al-Ya'qūbī* побеждающим.

<sup>11</sup> *Euty chius* голос.

## АНАЛИТИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

*М.А. Северин*

### **Дискуссия о субъекте и субъективности («я») в современных исследованиях сознания: компаративный подход**

#### **Введение**

Предметом данного аналитического обзора является сборник статей, изданный по результатам двух событий: круглого стола «Рефлексивное “я”» в Колумбийском Университете в марте 2008 г. (Columbia University, New York) и конференции «Я или не-я» в Копенгагенском центре исследования субъективности в апреле 2009 г. (Center for Subjectivity Research in Copenhagen). Полное название сборника «Я или не-я? Взгляды с позиций аналитической, феноменологической и индийской традиций»<sup>1</sup>. Как следует из названия, издание объединяет философов, работающих в рамках аналитической, феноменологической и индийской (буддизм и адвайта-веданта) традиций. Правда, необходимо отметить, что указанное разделение условно, поскольку большинство авторов интересуются вопросами, существующими на стыке этих философских направлений.

В обзоре будут представлены, во-первых, основные проблемы субъективности сознания, которые обсуждаются в современной западной науке, во-вторых, новый формат этих обсуждений, когда в разговоре о проблемах сознания принимают участие не только специалисты по западной философии сознания, но также индологи и буддологи. После разбора введения и обзора содержания статей авторов сборника мы подведем итог дискуссии и сформулируем основные выводы, которые можно из нее сделать.

Прежде всего необходимо познакомить читателя с авторами сборника. К представителям феноменологической традиции можно отнести Дэна Захави (Dan Zahavi), профессора философии,

директора Центра исследования субъективности Университета Копенгагена и соредатора журнала «Феноменология и когнитивная наука»<sup>2</sup>. В сфере интересов ученого вопросы природы индивидуальности, самосознания и интересубъективности. Эван Томпсон (Evan Thompson), профессор философии Университета Торонто, также представитель феноменологического направления. Этот исследователь был, совместно с Ф.Варела (F. Varela), **соавтором** книги «Воплощенный ум: когнитивная наука и человеческий опыт»<sup>3</sup> и на текущий момент работает над книгой «Пробуждение, сновидение, существование: новые открытия нейробиологии и медитации относительно “я”»<sup>4</sup>. Кроме них среди авторов-феноменологов и Джоэл Крюгер (Joel Krueger), сотрудник Копенгагенского центра исследования субъективности, Мэттью МакКинзи (Matthew MacKenzie), доцент Государственного университета Колорадо, а также Вольфганг Фэшинг (Wolfgang Fasching), **преподаватель философии** из Венского университета, автор книги «Phänomenologische Reduktion und Mushin: Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus» (Freiburg / München, 2003).

Аналитическую традицию в сборнике представляют: Гэлен Стросон (Galen Strawson), **который на протяжении 20 лет преподавал философию** в Оксфорде, а с 2001 г. работает в Университете Рэдинга (Reading University). Его последняя работа – «Я: эссе по ревизионной метафизике»<sup>5</sup>, также опубликован сборник избранных работ ученого, озаглавленный «**Действительный материализм и другие эссе**»<sup>6</sup>. Марк Сидеритс (Mark Siderits) – **сотрудник Сеульского Национального Университета**, который до этого много лет проработал в Университете Иллинойса. Основной интерес автора – это аналитическая метафизика и то, как она воспроизводится на пересечении современной аналитической философии и классической индийской и буддийской философий. Джонардон Гэнери, профессор философии в Университете Сассэкса (Sussex), ученик знаменитого индийского аналитического философа Б.К.Матилала, занимается исследованиями на стыке индийской и аналитической философии. Его последняя работа «Сокрытое искусство души: теории “я” и практики истины в индийской этике и эпистемологии»<sup>7</sup>.

К исследователям, которые выступают с ярко выраженной позиции индийской и буддийской философии, можно отнести Джорджа Дрейфюса (Georges Dreyfus), Мири Албахари (Miri Albahari) и

Рам-Прасада Чакраварти (Ram-Prasad Chakravarthi). Д. Дрейфюс – первый представитель Запада, который имеет тибетский ученый титул Геше после того, как прошел пятнадцатилетнее обучение в тибетском буддийском монастыре, позже он поступил в Университет Вирджинии, где получил докторскую степень. Сейчас Д. Дрейфюс – профессор религии в Колледже Уильямса (Williams College). Самые известные работы этого ученого: «Распознавая реальность: Философия Дхармакирти и ее тибетские истолкования»<sup>8</sup>, «Различение Сватантрики-Прасангики»<sup>9</sup>, «Звук хлопка двух ладоней: обучение монаха в тибетском буддизме»<sup>10</sup>. М. Албахари – доцент в Университете Западной Австралии, автор книги «Аналитический буддизм: двухуровневая иллюзия “я”»<sup>11</sup>. Рам-Прасад Чакраварти – профессор Университета Ланкастера, его научные интересы исследователя распространяются на индийскую и сравнительную эпистемологию, метафизику и философию религии<sup>12</sup>.

### Классификация теорий «я»

Прежде чем перейти к рассматриваемым в сборнике тезисам, отметим ключевую сложность в переводе материалов этой книги: в английском языке существует несколько слов для обозначения феномена, который в русском языке описывается местоимением «я», – это, например, «I», «self», «mineness», «myself». Для разграничения некоторых из перечисленных понятий в русском языке можно было бы использовать слова «самость» и «эго», но они имеют выраженный оценочный оттенок и часто ассоциируются с эгоизмом и негативными, с моральной точки зрения, человеческими проявлениями. По этой причине в переводе мы не придерживались строгого соответствия «I» – «я», «self» – «самость», а переводили все перечисленные понятия, если это не приводило к искажению смысла, как «я».

Авторы введения (Марк Сидеритс, Эван Томпсон Дэн Захави) очерчивают общее поле понятий, в рамках которых можно было бы классифицировать разные подходы к проблеме сознания и субъективности, а также обозначить основные проблемы, связанные с этими подходами. Даются следующие примеры таких проблем: должно ли сознание быть непременно рефлексивным?

Когда я воспринимаю синий цвет, осознаю ли я мое восприятие синего цвета? Если да, то включает ли рефлексивность как феномен что-то, что может быть названо «я»? Если рефлексивность подразумевает существование «я», то должно ли это «я» обладать субстанцией или это лишь явление?

По мнению трех авторов, утверждение, что сознание рефлексивно, ничем не отличается от утверждения, что сознание является самореферентным (self-referential). Например, утверждение «это предложение содержит 5 слов» может быть описано как рефлексивное только в том смысле, что для проверки его истинности нам не нужно смотреть ни на что иное, кроме самого этого предложения. В этом случае отношения референции являются не более чем бинарными отношениями, включающими не обычные два члена, а только один. Если понимать тезис о рефлексивности сознания в этом ключе, то он никак не связан с предположением о существовании «я». Думать иначе – значит смешивать «себя» (myself) и «свое я» (myself). Многим исследователям импонирует такая позиция, ведь она помогает изучать рефлексивность, избегая туманных спекуляций о существовании или несуществовании «я». Однако есть исследователи, которые считают такое избавление от проблем «я» слишком поспешным и поверхностным. Если признать, что сознание осознает самое себя не только в моменты интроспекции, но практически постоянно, то это может дать ключ к решению проблемы субъективности и субъекта как такового. С точки зрения авторов введения, все переживаемые человеком состояния отличаются феноменальным характером, который определяется ими как «на что это похоже-сть» («what-it-is-like-ness»): «...существует нечто, похожее на состояние восприятия, к примеру, восприятие синего цвета, и благодаря присутствию этого феномена мы можем отличать разумное существо от механизма, распознающего цвета» (с. 2<sup>13</sup>). Авторы введения полагают, что рефлексивность сознания, по крайней мере частично, входит в «на что это похоже-сть» («what-it-is-like-ness»), и в этом качестве она говорит нам нечто важное о том, *для кого* это так выглядит, т. е. о субъекте феноменальных состояний (там же).

Некоторые исследователи, отмечают авторы, могут определять «на что это похоже-сть» как субъекта, а некоторые как субъективность. По этому признаку авторы делят ученых на сторонников

эгологических и неэгологических взглядов. Споры между этими группами так или иначе приводят к необходимости определения того, чем может являться «я». В отношении такого определения мыслители также распределяются на 2 группы: исследователи, придерживающиеся западной традиции, настаивают на том, что нужно прислушаться к тому, что есть «я», и попытаться его определить, тогда как приверженцы буддийских взглядов говорят, что «я» – это иллюзия. Однако, несмотря на эти расхождения, проблемы, которые волнуют тех и других, как показано во введении, по своей сути оказываются схожими.

Во введении все теории существования или несуществования «я» делятся на 4 группы: (1) субстанциалистские, (2) несубстанциалистские, (3) теории «не-я» и (4) теории нарратива. Вслед за авторами введения рассмотрим каждую группу отдельно.

1. Субстанциалисты наделяют «я» «субстанцией или носителем свойств, субстратом, в котором разные свойства находятся в одно и то же время» (с. 4). **«Принимая за модель распространенную идею о вещи как сущности, которая несет в себе разнообразие свойств, субстанциалистские теории видят в “я”, по меньшей мере, субъект опыта, ту сущность, которой даны состояния сознания» (там же).** Ученые расходятся во взглядах на то, какие именно свойства несет «я», но для текущего обсуждения важно, что, согласно взглядам субстанциалистов, «сознание относится к «я», как красный цвет относится к горшку: как качество к субстанции, в которой оно условно присутствует» (там же). Другими словами, субстанциалисты рассматривают «я» как субстанцию, а сознание – как сущностную природу этой субстанции, т. е. как вещи, относящиеся к разным онтологическим категориям.

Можем добавить от себя, что эта концепция «я» соответствует учению об атмане индийских философских школ вайшешика и ньяя, где сознание рассматривается как атрибут субстанции атмана.

2. Несубстанциалисты утверждают, что «я» не является субстанцией или носителем свойств, который связан с сознанием и в некотором смысле отличен от него. Они считают, что «я» – это и есть само по себе сознание. При этом последователи несубстанциалистского подхода не соглашаются с представителями индийской школы адвайта («недвойственность»), утверждающими, что существует единственное «я», которое, в сущности, является единствен-

ной реальностью. В то же время несубстанциалисты соглашаются с тем, что «я» относится к природе сознания, его сущности, а не к его свойствам. «Я» – это «свидетель или, возможно, лучше – “свидетельствование”» (с. 5).

3. Подход, определяемый принципом «не-я», не столь широко распространен на Западе (яркие сторонники этого подхода – Юм и Парфит), но прекрасно представлен в индийском буддизме (теория анатмана<sup>14</sup>). В рамках этой религиозной традиции считается, что «наше обычное ощущение “я” – источник определенного вида глубоко укорененного страдания. Но вместо того, чтобы говорить, что наша ошибка заключена в отождествлении “я” с неправильным предметом (например, телом) или неправильным родом предметов (например, субстанцией), ошибкой считается отождествление как таковое. Буддистская монашеская практика в целом направлена на искоренение всех подобных отождествлений или “апроприаций” – “присвоений”. Буддийская философская мысль помогает утвердить данную точку зрения, пытаясь доказать, что нет такой сущности, которая может служить референтом “я”» (там же). Для ее доказательства используются разные стратегии, наиболее типичной из которых является демонстрация мимолетной, изменчивой природы всех внутренних состояний человека – принцип изменчивости (анитьята).

4. Подход к сознанию как «не-я», по мнению авторов введения, можно подвергать критике с разных позиций. Одна из них – концепция нарратива. «Основная идея заключается в том, что в качестве агентов, действующих в мире и во времени, мы нуждаемся в некоторых схемах для встраивания индивидуальных возможностей действия (*affordance*) в некую общую иерархию, которая облегчает определение приоритета наших ответных реакций. Это становится возможным, когда мы воспринимаем нашу жизнь как нарратив, который мы одновременно проживаем и конструируем. Рассматривая себя одновременно как автора и центрального персонажа в истории нашей жизни, мы обретаем способность формулировать долгосрочные планы и проекты, вырабатывать зависимые цели и, таким образом, избегать паралича каждый раз, когда нам представляется новая возможность для действия» (с. 6). Концепция нарратива указывает на важность существования «я» не с точки зрения необходимого условия для сохранения единства

опыта во времени, на чем делается акцент в других подходах, а с точки зрения смысловых характеристик существования, ответа на вопрос «кто я есть» в аспекте ключевых ценностей.

Если же говорить о позициях в отношении изучения рефлексивности, то здесь авторы выделяют два основных взгляда. Приверженцы подхода с точки зрения «высшего порядка» («**higher order**») утверждают, что состояния сознания являются объектами мониторинга для других состояний сознания, находящихся уровнем выше. Сторонники подхода с точки зрения «единственного порядка» («**single order**») настаивают на том, что «каждый акт познания имеет, как часть своей собственной структуры, по меньшей мере, скрытое, неявное сознание самого себя как познающего свой объект» (с. 9).

Аналогами этих подходов в индийской традиции являются соответственно теории «освещения другого» (паратах-пракаша-вада) и «самоосвещения» (сватах-пракаша-вада). Согласно первой из них, для понимания когниций необходимы другие «наблюдающие» когниции, согласно другой, субъект способен осознавать собственные состояния сознания сами по себе в процессе их возникновения. Отметим, что в индийской эпистемологии чаще используются термины «паратах праманья» – достоверность с точки зрения другого и «сватах праманья» – самодостоверность<sup>15</sup>.

Сторонники этих подходов выдвигали разнообразные аргументы для критики своих оппонентов. Теоретики принципа «освещения другого» заявляли, что сущность не может совершать действия с самой собой, например, нож не может резать самого себя, кончик пальца не может потрогать себя и т. д. Сторонники принципа «самоосвещения» парировали такие утверждения тем, что осознание прошлых когниций требует участия памяти, а субъект не может помнить того, что не пережил в опыте. Если отрицать возможность осознания акта познания в самом процессе познания, то придется допустить, что для того, чтобы помнить об опыте А, который субъект испытал в опыте, он должен иметь в памяти опыт В, который подразумевает осознание опыта А, а чтобы в свою очередь осознать опыт В, он должен иметь в памяти опыт С и т. д., что приводит к регрессу в бесконечность.

Сопоставив разные подходы к пониманию «я» и функционирования рефлексивности, авторы относят субстанциалистов к представителям теории «освещения другого» (паратах-пракаша-

вада). Они рассматривают «я» как онтологически отличное от сознания. «Если то, что делает сознание – это репрезентация объекта, тогда необходимость утверждать, что состояния сознания носят субъективный характер, больше не представляется обязательной. Если то, чему состояния сознания репрезентируют объект, – это “я”, тогда, принимая во внимание, что “я” отлично от тех состояний, представляется, что “я” может быть проинформировано об объекте без информированности о состоянии, посредством которого оно получает эту информацию» (с. 11). Несубстанциализм сочетается с принципом «самоосвещения», в то время как сопоставление теорий «не-я» с разными взглядами на рефлексивность вызывает сложности. Юм, как полагают авторы, придерживался взглядов, сходных с «самоосвещением». Среди буддистов этот принцип поддерживают направления, одно из которых придерживается взглядов репрезентационизма (сторонники этого подхода признают реальность мира, но при этом отвергают утверждение, что образы мира, отраженные в сознании, полностью соответствуют реальным вещам; объектное содержание сознания – это представления реальных вещей или репрезентации, которые могут и не совпадать с вещами в мире), а другое – субъективного идеализма. В буддийской философии репрезентационизму и субъективному идеализму с определенными оговорками<sup>16</sup> соответствуют саутрантика и йогачара.

Несубстанциалисты – сторонники подхода «самоосвещения» – критикуют буддистов, также соглашающихся с данным принципом, но при этом придерживающихся позиции «не-я». Если буддисты настаивают на том, что в каждый момент времени сознание, схватывая свой объект, схватывает себя, почему бы не определить это явление как «я»? Сторонники буддийских взглядов утверждают, что утверждение о существовании «я» как устойчивой сущности – ошибочно. Но почему невозможно обратное утверждение, что «я» в действительности существует, а взгляды буддистов ошибочны? Авторы предлагают следующее объяснение буддийского тезиса: обычно, говоря о «я», мы говорим о субъекте опыта, вводя таким образом принцип субъектно-объектных отношений, тогда как в действительности разделение на субъект и объект является ошибкой. Например, когда мы говорим «дождь идет», то, ограниченные грамматическими конструкциями, мы вынуждены

обозначать это природное явление как действие – «идет», совершаемое субъектом – «дождь», но на самом деле в этом явлении нет субъекта, который бы управлял активностью. Правильнее было бы сказать «дойдет». Это же рассуждение применимо к сфере когнитивных процессов. По мнению авторов, это свидетельствует, что ошибочны скорее взгляды несубстанциалистов, чем сторонников теорий «не-я».

Одним из способов преодоления споров о существовании или не существовании «я», как считают авторы введения, могло бы быть перенесение вопроса о «я» из метафизической плоскости в гносеологическую. Речь идет о феномене, который обсуждается в последнее время, а именно об «иммунитете к ошибке идентификации» (**immunity from error through misidentification**). Мы можем допускать множество ошибок относительно себя – считать себя добрым, тогда как на самом деле являемся злым, в каких-то случаях мы можем ошибаться даже по поводу положения своего тела в пространстве. Но если я чувствую, что в комнате холодно, то я уверен, что этот опыт испытываю именно я. Базируясь на этом тезисе, можно было бы создать теорию «я», избежав при этом метафизических рассуждений. Но тезис об «иммунитете к ошибке» звучит убедительно только для исследователей, которые признают феноменальную природу сознания. Для тех, кто не принимает тезиса о существовании чего-то, находящегося в сознательном состоянии, «иммунитет к ошибке» будет не более информативным, чем «знак, который сообщает “Вы здесь”, не сопровождаемый картой или другим источником информации о местоположении человека» (с. 13–14).

### Обзор статей сборника

Рассмотрим взгляды исследователей, принимающих участие в дискуссии. Наиболее обсуждаемыми среди оппонентов являются взгляды Д.Захави, поэтому с обзора его тезисов мы и начнем. Д.Захави в своей статье вводит понятие «эмпирическое корневое “я”» (**experiential core self**) как нечто, что осознается непосредственно в данности самому себе и характеризует все состояния сознания. Вот что он пишет: «...некоторые могут настаивать, что

данность от первого лица (**first personal givenness**) слишком формальна для того, чтобы действовать как принцип индивидуации. В конце концов, весь опыт, не только мой, но каждого, характеризуется его данностью от первого лица, так как же эта данность может указать на меня и определить меня? Это возражение ошибочно... Рассмотрим два клона, которые качественно идентичны относительно физических и ментальных характеристик. С позиции третьего лица было бы действительно сложно различать их (кроме как с точки зрения пространственного положения), и присутствие данности от первого лица было бы бесполезным в качестве критерия индивидуации, поскольку поток опыта обоих обладал бы этой данностью. В действительности, с позиции третьего лица не было бы вообще никакой значимой разницы между данностью от первого лица, характеризующей поток опыта клона А, и данностью от первого лица, характеризующей поток опыта клона Б. Но сравните затем, что случится, если мы в действительности примем данность от первого лица. Давайте допустим, что я один из клонов. Хотя мои ментальные и физические характеристики качественно идентичны характеристикам моего “близнеца”, остается, тем не менее, важная и решающая разница между мной и им, разница, которая предотвратила бы любое смешение между нами. В чем может состоять эта разница? Она, очевидно, имеет дело с фактом, что только мой опыт дан мне от первого лица, тогда как качественно идентичный опыт моего клона не дан мне от первого лица и вовсе не является, таким образом, частью моей эмпирической жизни. Как упоминалось ранее, это исключительно опыт первого лица, характеризующийся словом *как* (**first personal how**), нежели какое-то специфическое содержание, которое наиболее фундаментально отличает мой опыт от опыта других. Вот почему я настаиваю, что субъективность опыта, характер его данности от первого лица, хотя и довольно формально, индивидуализирует эмпирическую жизнь. Вот почему также она (субъективность) может функционировать как наполнение (**placeholder**) для характеристик, традиционно ассоциирующихся с “я”» (с. 68–69).

Тезисы ученого подвергаются критике со стороны М.Албахари, которая утверждает, что такое «я» – слишком малое, чтобы называться «я», – не является чем-то, что может служить автором нарративных конструкций, и не объясняет чувства отличности меня

от других людей. Контраргумент Захави строится на заключении: раскрываемое в опыте – это не что-то существующее отдельно от всего эмпирического содержания, но, напротив, неизменная структура, которая одинакова для всего моего опыта: именно существование этой структуры дано как «мое» (с. 16).

В свою очередь Д.Захави критикует подход М.Албахари, указывая, что ее взгляды, несмотря на заявляемую приверженность принципу «не-я», больше похожи на взгляды несубстанциалистов; об этом, в частности, свидетельствует факт признания М.Албахари существования сознания-свидетеля (**witness consciousness**). Критикуя подход сторонников принципа «не-я», Д.Захави задает ключевой вопрос, пока остающийся без ответа, – как вещи могут представляться определенным образом, без наличия кого-то, кому они могут представляться? (с. 16.)

В своей работе, помещенной в этой книге, М.Албахари характеризует себя как сторонника принципа «не-я», однако, принимая во внимание ее симпатии по отношению к позиции адвайта-веданты, можно рассматривать ее взгляды и как несубстанциалистские. Она выступает противницей теорий составного «я» (**bundle theories**), суть которых в том, что несуществование «я» доказывается составленностью «я» из элементов, обнаруживаемых в опыте и предстоящих составному «я». Основной тезис М.Албахари – чтобы испытать иллюзорность «я», достаточно прямой интроспекции, без применения каких-либо философских аргументов. В то же время она говорит о «свидетельствовании» (**witnessing**), которое едино для всех эмпирических состояний. Это «свидетельствование» перекликается с концепцией корневого «я» Д.Захави.

Второй оппонент Д.Захави – Дж.Дрейфюс, который начинает свою статью с объяснения принципа субъективности. Он развивает тезис буддистов о том, что сознание рефлексивно, но не имеет владельца, что существует субъективность, но не существует субъекта. «Сознание – это не просто способность постижения (**apprehension**) объекта, это также раскрытие (**disclosing**) способа появления (**mode of appearance**) объекта субъективности, – субъективности, которая испытывает этот объект в опыте определенными способами, в то же время дорефлексивно отдавая себе отчет в том, что этот опыт происходит. Следовательно, сознание, по Дрейфюсу, лучше всего представить как континуум самоосознаваемых

элементов опыта (чувство боли, зрительные впечатления, мысли, желания и т. д.)...» (с. 123). **На вопрос Д.Захави – как же сочетается убеждение о присутствии субъективности с отсутствием субъекта, который переживает опыт, Дж.Дрейфюс отвечает указанием на иллюзорность «я», которая познается в опыте осознанного проживания дискретных моментов сознания.** Автор не соглашается с идеей «сознания-свидетеля», так как считает, что разница между содержанием когниции и попыткой когниции захватить это содержание есть всего лишь концептуальное наложение.

Несогласие Д.Захави с позицией Дж.Дрейфюса строится на следующем: если он (Дрейфюс) признает, что субъективность (*phenomenal character*) неразрывно связана с самоданностью (*self-givenness*) сознания, как он может отрицать, что субъективность не характеризуется как «я»? Суть контраргумента Дж. Дрейфюса можно выразить так: «рефлексивность, которая описывает сознание в целом, имеет отношение лишь к индивидуальным состояниям сознания, которые непостоянны» (с. 16). Д.Захави отвечает Дж.Дрейфюсу, что, во-первых, сознание, находящееся в настоящем моменте, неизбежно включает сознание прошлого и будущего. Во-вторых, концепция Я многогранна и многомерна, тогда как концепция корневого «я» Захави фиксирует лишь один аспект.

Дж. Крюгер в своей статье придерживается принципа «не-я» и в то же время соглашается с взглядами сторонников принципа «самоосвещения». Исследователь критикует утверждения, что субъективность нуждается в субъекте и что должно существовать «я», для которого вещи выглядят определенным образом. Выбирая основным объектом для критики эгологические взгляды Д.Захави, Крюгер описывает, каким образом нарративный подход может привести к идее Д.Захави о «минимальном» или «корневом» «я». Он утверждает, что нарративный подход отвечает на вопрос описания «я», но не отвечает на вопрос об идентичности. Нарративный подход не способен объяснить существование «я», которое может наблюдать за историей нашей жизни. Что при внимательном рассмотрении феноменологических взглядов можно поддержать – так это существование минимального «я», которое якобы раскрывается нам через рефлексивную природу сознания. Если не выходить за пределы процесса раскрытия для нас этого минимального «я», то все, что мы можем сказать, – это то, что в каждый конкретный

момент моего опыта можно говорить о существовании «я». Если же мы называем каждое из этих «я» моими «я», то в этом случае мы выходим за пределы наглядного представления нам минимального «я». Через эти размышления Крюгер приходит к выводу, что, используя феноменологическое описание, мы можем поддерживать лишь несубстанциалистские взгляды, а они, в свою очередь, не обладают достаточной устойчивостью против аргументов сторонников теорий «не-я».

Многие авторы сборника отмечают, что в исследованиях существует проблема теоретического описания «я», которое одновременно является трансцендентным и содержательным. Взгляды субстанциалистов хороши для описания трансцендентности «я» – субстанция как носитель свойств трансцендентирует эти свойства. Диахроническую идентичность, таким образом, можно понимать как изменение свойств субстанции. Сложности могут возникнуть, когда мы начинаем искать наглядные свидетельства диахронической идентичности. Привлекательность нарративного подхода в том и состоит, что в его рамках предлагается ответ на вопрос о диахронической идентичности: обладатель текущего опыта – та же самая субстанция, что и обладатель предыдущего опыта, так как характеристики настоящего опыта должным образом соответствуют характеристикам прошлого опыта. Сложность же в том, как по отношениям между характеристиками одной вещи в одно время и другой вещи в другое время можно определить, что эти вещи идентичны. Дж.Крюгер критикует Д.Захави за то, что его теория не отвечает требованиям идентичности «я» во времени.

Э.Томпсон в своей работе стремится показать, что защита тезиса о рефлексивности представляет трудности для тех, кто строго придерживается принципа «не-я». Он начинает с рассмотрения утверждения, что все когниции рефлексивно осознаваемы, поскольку человек не может помнить того, что он не испытал в опыте, но человек не может помнить прошлый опыт без того, чтобы не осознавать не только объект сознания, но и сам факт познания этого объекта. Другими словами – феноменальная структура памяти лучше всего описывается как непосредственное осознание не объекта в прошлом, а объекта как объекта прошлого опыта. Это утверждение лучше всего объясняется при помощи тезиса о рефлексивности. Э.Томпсон отмечает, что память представляет прошедший опыт

как опыт «прожитый мной», это памятование о прожитом опыте подразумевает его длительность, поэтому приверженцы принципа «самоосвещения» не могут защищать концепцию «не-я» только исходя из того, что субъективность, проявляющаяся в индивидуальной когниции, не обнаруживает ничего, что длится. Томпсон считает, что этот тезис не свидетельствует о полном поражении принципа «не-я», так как не обосновывает существование отдельно существующего «я». Однако, упоминая, что концепция «не-я» поддерживается главным образом в этических целях, Томпсон указывает на недостаточную убедительность этой концепции. По его словам, если сторонники принципа «не-я» будут последовательны в рассмотрении проблемы памяти, то им, подобно М.Албахари, придется отказаться от философской аргументации в пользу собственного подхода и отталкиваться только от утверждений о том, что отсутствие «я» можно испытать в ходе индивидуального интроспективного опыта.

Дж. Гэнери в своей работе исходит из позиций ранней йога-чары и рассматривает проблему употребления местоимения «я», в частности, в ракурсе феномена иммунитета от ошибки: если наше сознание устроено таким образом, что мы всегда определяем испытываемый нами опыт как наш собственный – побуждает ли нас это к использованию местоимения «я» или освобождает от его использования?

Отдельное место в сборнике занимают работы В.Фэшинга и Р.-П.Чакраварти. Фэшинг считает важным рассмотреть адвайтистский подход с феноменологических позиций. Он начинает с сотериологических вопросов, которые являются общими для буддизма и адвайта-веданты. По его мнению, теории «не-я» должны принять принцип «самоосвещения» для того, чтобы быть последовательным в объяснении субъективности. Фэшинг критикует утверждение последователей принципа «не-я» о том, что когниция «самоосвещения» не является «я», так как не может длиться. С его точки зрения, недостаток такого утверждения состоит в неучете факта, что все когниции включают в себя чувство «испытанности мной». Фэшинг приходит к заключению, что основой для диахронического единства-идентичности может быть длящееся ощущение свидетельствования. Он понимает, что от такого утверждения очень легко перейти к признанию существования индивидуального «я».

Но тут на помощь приходит концепции «я» адвайта-веданты, в которой «я» не является ни субъектом, ни объектом опыта, а выходит за рамки и того и другого. Фэшинг убежден в том, что внимательное феноменологическое исследование данности опыта может придать тезису адвайта-веданты научный смысл. Но такое утверждение поднимает вопрос – как, в контексте тезисов адвайта-веданты, мы должны относиться к различению опыта, происходящего в настоящем, и опыта, произошедшего в прошлом. С адвайтистской точки зрения различия между ними нет, но так ли это?

Ч.Рам-Прасад, подобно В.Фэшингу, начинает с дискуссии об отрицании субстанциального «я», которое объединяет буддистов и последователей адвайты, отмечая, что буддисты говорят о «я» как просто об удобном способе обозначать большую упорядоченную совокупность разнообразных психофизических элементов, ни один из которых «я» не является, таким образом указывая на то, что ошибаются те, кто считает, что существует одна вещь, тогда как в действительности существует много вещей. В отношении адвайты возможная ошибка заключается в том, что они полагают, что существует множество разных вещей, тогда как в действительности существует только одна. Именно этот тезис адвайтистов лежит в основе их утверждения, что истинное «я» не относится к человеческой самости или эго. Их «я», как чистое свечение или присутствие, реально, но не индивидуализируется, тогда как самость или эго всегда индивидуализируется. «Если под словом “самость” мы непременно подразумеваем индивидуированный локус сознания, идиосинхронистически приписанный “я”, в этом случае атман последователей адвайты вообще не является самостью, поскольку они отрицают обладание личным “я” (mineness) как фундаментальную характеристику реальности, утверждая, что апроприация – признак неаутентичной самости. В то же время существует более расплывчатое использование слова “самость”, которое отсылает к сущностной природе, непосредственному базису бытия живого существа, что делает это существо тем, кем оно является» (с. 230). Согласно этому взгляду, «я» относится к органу, вовлеченному в презентацию объекта, – сознанию. Поскольку «я» связано с природой сознания и не может рассматриваться как субстанция, то, следовательно, оно не может относиться ни к объекту, ни к субъекту. Такой взгляд помогает разрешить проблему

идентичности самоосвещающегося сознания во временной протяженности: если разнообразие содержаний сознания – всего лишь внешние проявления, то непостоянство сознания может быть без последствий исключено из рассмотрения.

М.МакКинзи, придерживаясь позиций инактивизма, описывает «я» в буддийских терминах как результат взаимозависимого возникновения, и поэтому как пустотное, но в то же время реальное. Утверждая, что нечто является пустотным, мы подразумеваем, что оно не обладает постоянной внутренней природой, независимой от других вещей. Нечто является результатом взаимозависимого возникновения, если оно возникает в зависимости от причин и условий. То, что является результатом взаимозависимого возникновения, в конечном счете не является реальным, так как формируется посредством взаимодействия с другими вещами – такова, кстати, логика буддийского философа Нагарджуны. М.МакКинзи акцентирует внимание на противоречии между одновременной пустотностью и реальностью «я»: как нечто концептуально сконструированное, тем не менее, может быть реальным? Ответ, по его мнению, лежит в области эмерджентизма: значение системы как целого не может быть сведено к фактам о частях этой системы. Человек подобен такой системе. Когда психофизические элементы организованы должным образом, результатом их взаимодействия является чувство «я» (*sense of mine-ness*), **без которого невозможно** объяснить феномен памяти. Таким образом, минимальное «я» должно быть признано реальным, несмотря на то, что оно состоит из обезличенных сущностей.

Г.Стросон рассматривает «я» как «тонкий субъект» или когницию настоящего момента. В своей статье он задается вопросом – может ли «я», в таком виде, как исследователь понимает этот феномен, осознавать само себя. Автор занимает позицию, характерную для сторонников принципа «самоосвещения», и приходит к выводу, что «я» осознает само себя. Но такое утверждение не является достаточным. Ученый ставит под сомнение общепризнанный тезис о том, что «я» не может исчерпывающе и непосредственно осознавать себя в настоящем моменте. Субстанциалисты, которые принимают тезис о саморефлексивности, но рассматривают когницию как способ действия «я», могли бы сказать, что в рефлексивном сознании «я» полностью осознает само себя. Но это полное

осознание не будет непосредственным, поскольку движется от непосредственного осознания когниции к опосредованному осознанию «я» как субъекта познания. Субъект Стросона – это когниция сама по себе. Тем не менее он заявляет, что в определенных медитативных состояниях существует полное самоосознавание познающего субъекта. Такое осознание возможно потому, что различия между субъектом и объектом являются всего лишь результатом мыслительного разделения того, что по своей сути является недвойственным. И эта позиция, по нашему мнению, соответствует и концепции «не-я» буддистов, и концепции сознания адвайтистов.

Работа М.Сидеритса – единственная в этом сборнике статья, отвергающая тезис о «самоосвещении». Ученый не соглашается со стандартной буддийской формулировкой концепции «не-я», утверждая, что если какая-то мнимая сущность не является до конца реальной, то должна быть другая сущность, для которой первая сущность выглядит реальной. (Используя пример автора (с. 319), попытаемся пояснить этот тезис: допустим, существует некоторая вещь «К», а редукционистский подход ставит целью показать, что этой вещи не существует. В этом случае говорится, что «К» не существует, хотя наша вера в то, что «К» существует, вполне оправдана, учитывая наши когнитивные ограничения, а в действительности существуют некие элементы, которые в целом формируют у нас представление о существовании «К». Когда в качестве «К» выступают кучи, корабли или колесницы, то тезис выглядит вполне справедливым, но когда оспариваемое «К» – это «я», то возникает вопрос – кто те «мы», кому демонстрируются безличные элементы, способствующие возникновению образа.) В этом случае любая попытка показать, что «я» состоит из безличностных составляющих, обречена на провал, поскольку должен быть тот, для кого «я» выглядит реальным. Теории «самоосвещения» – одна из попыток ответить на это возражение. Однако Сидеритс считает, что аргументы теорий «самоосвещения» недостаточно убедительны, и поэтому предлагает альтернативный подход, опирающийся на школу Кумарила Бхатта философской традиции миманса. Этот подход заключается в том, что «когниции никогда не познаются напрямую, а лишь через абдуктивное заключение (абдуктивное мышление идет от результата и обобщения к предложению некой конкретной ситуации), – наблюдая за речевой активностью, активностью памяти

и других психических процессов, участвующих в процессе когниции, мы заключаем о существовании когниции как таковой. «Сознание, согласно этому подходу, является неререфлексивным, как все в мире. Оно способно осознать себя не более, чем нож способен резать себя или кончик пальца коснуться самого себя. Мы можем, тем не менее, осознавать не только горшок, но и наше осознание горшка. Это может быть достигнуто посредством отдельной когниции. Но когниция, о которой идет речь, это не результат рефлексии или внутреннего восприятия. Она непрямая. Это делает ее результатом того, что мы называем умозаключением... Видя дым, некто заключает о наличии огня на холме благодаря тому, что он видел дым и огонь вместе на кухне. Это создает требование для умозаключения о том, что свойство, для того чтобы быть доказанным, должно быть доступно непосредственному познанию. Если сознание невоспринимаемо, тогда его наличие не может быть познано через умозаключение. Вот почему сторонники Бхатты заявляют, что когниция познается через абдуктивное умозаключение (умозаключение, которое объясняет (явление) наилучшим способом). Видя, что толстый Девадатта не ест днем, некто абдуктивно заключает, что Девадатта ест ночью... Подобным образом, они заявляют, мы можем абдуктивно заключать о наличии познания через наличие познаваемости объекта, несмотря на факт, что мы никогда не воспринимали соналичие познаваемости и познания (поскольку мы никогда не воспринимали познания)» (с. 325).

В соответствии с вышеизложенными аргументами ментальные состояния, по Сидеритсу, могут быть осознаны только со стороны, через их отношения с другими состояниями. Роль сознания самого по себе принижается – когниции не значатся среди конечных составляющих личности. Сознание представляет собой лишь удобный способ управления информационными потоками посредством системы, обрабатывающей информацию, и в этом случае нет необходимости в «я», чтобы объяснить факт саморепрезентации системы.

### Основные выводы

Дискуссия о взглядах на «я» среди представителей разных философских направлений выявила несколько проблем. Первая проблема, о которой хочется упомянуть, – различие в парадигмальных и мировоззренческих предпосылках участников дискуссии. Так, например, несколько раз в сборнике упоминаются этические мотивы отрицания «я» среди авторов, анализирующих буддийские концепции. Влияние таких мотивов вызывает у исследователей сложности в приведении высказываемых тезисов к общему знаменателю. Другой образец непересекаемости парадигм – тезис об «иммунитете к ошибке», высказываемый феноменологами и имеющий вес только среди ученых, принимающих посылки феноменологии. Тогда как в рамках буддийского мировоззрения это утверждение легко опровержимо (поскольку сама постановка вопроса о субъекте, испытывающем опыт, с точки зрения буддистов, ошибочна), хотя, казалось бы, направлено как раз на опровержение буддийских взглядов. Вторая проблема – терминологическая. Полемика, представленная в сборнике, вскрывает непроработанность понятийной сферы, связанной с предметом дискуссии. С одной стороны, обнаруживается большое количество терминов, использующихся в исследованиях, с другой стороны, проявляются их расплывчатые границы: «я», самость, эго, агент, субъект (и объект), субъективность, свидетель, свидетельствование, минимальное «я», **what-is-likeness**, **mine-ness**, **чистое присутствие и даже когниция** – посредством всех этих терминов обозначается один и тот же феномен. В связи с отсутствием терминологического единства возникают случаи, когда дискутирующие формально состоят в оппозиции друг к другу, тогда как в сущности их взгляды очень близки. Это можно сказать, например, о тезисах Д.Захави (корневое «я») и М.Албахари (свидетельствование). Позиция Д.Захави также очень близка взглядам представителей адвайта-веданты, однако если для первого «я» и «эго» синонимы, то для последних это совершенно разные вещи. В целом, можно сказать, что обыденное понимание «я», «корневое я» Д.Захави, «я» как эмерджентное состояние» М.Мак-Кинзи, «тонкий субъект-когниция» Г.Стросона, лежащий вне субъектно-объектных отношений, «я» адвайта-веданты – это, возможно, пересекающиеся между собой в проявлениях, но все-

таки разные феномены. Более того, когда исследователи говорят об отсутствии «я», то они также могут говорить об отсутствии разных предметов (сравним подход Дж.Дрейфюса и М.Сидеритса). В свете описанных проблем классификация, предложенная авторами сборника для описания подходов к рассмотрению «я», – разделение всех концепций на субстанциальные, несубстанциальные, принцип «не-я» и концепцию нарратива, а также распределение концепций по признаку отношения к тезису о рефлексивности на self- и other-illumination, оказывает большую помощь в понимании взглядов исследователей.

Что же такое «я»? Эта проблема относится к основным философским вопросам и не предполагает окончательного и исчерпывающего ответа. Тем не менее, наблюдая за дискуссией авторов сборника, можно заметить, что основная полемика сконцентрирована на стыке между несубстанциальным и «не-я» подходом. Примечательно также, что большинство авторов придерживаются принципа «самоосвещения», тогда как субстанциальный подход и концепция нарратива не пользуются популярностью среди дискутирующих. Заслуга книги состоит в выявлении ключевых проблемных точек для понимания феномена сознания. Мы сформулируем их так: как соотносится трансцендентность и содержательность, диахроническое единство субъекта и его изменяемость во времени, данность «я» в опыте и отсутствие субстрата для этого феномена.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Siderits M., Thompson E., Zahavi D.* Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions. N.Y., 2011.
- <sup>2</sup> *Phenomenology and the Cognitive Sciences Journal.* Dordrecht.
- <sup>3</sup> *Varela F.J., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Massachusetts Institute of Technology, 1991.
- <sup>4</sup> *Thompson E.* Waking, Dreaming, Being: New Revelations about the Self from Neuroscience and Meditation.
- <sup>5</sup> *Strawson G.* Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics. Oxford, 2009.
- <sup>6</sup> *Strawson G.* Real Materialism and Other Essays. Oxford, 2008.
- <sup>7</sup> *Ganeri J.* The Concealed Art of the Soul: Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology. Oxford, 2007.
- <sup>8</sup> *Dreyfus G.* Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. N.Y., 1997.

- <sup>9</sup> *Dreyfus G., McClintock S.L.* The Svatantrika-Prasangika Distinction. Somerville, 2003.
- <sup>10</sup> *Dreyfus G.* The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. Berkley and Los Angeles, 2003.
- <sup>11</sup> *Albahari M.* Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self. N.Y., 2007.
- <sup>12</sup> Последние работы Ч.Рам-Прасада: Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline on Indian Non-Realism. London: Routledge Curzon, 2002; Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge. Hampshire, 2007.
- <sup>13</sup> Здесь и далее в скобках указана ссылка на страницу в сборнике «Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions».
- <sup>14</sup> Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2011.
- <sup>15</sup> Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009.
- <sup>16</sup> Относится не к онтологии, а к гносеологии.

### Литература

- Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009.
- Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2011
- Albahari M.* Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self. N.Y., 2007.
- Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984.
- Bodhi, Bhikku* (ed.) A Comprehensive Manual of Abhidharma. Seattle, 1993.
- Campbell J.* Past, Space, and Self. Cambridge, 1994.
- Chalmers D.* Philosophy of Mind. Oxford, 2002.
- Collins S.* Selfless Persons. Cambridge, 1982.
- Conze E.* Buddhist Thought in India. Ann Arbor, 1973.
- Dainton B.* The Phenomenal Self. Oxford, 2008.
- Damasio A.* The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. London, 1999.
- Dennet D.* Consciousness Explained. London, 1991.
- Doctor T.* (trans.) Speech of Delight: Mipham's Commentary on Santarakshita's Middle Way. Ithaca, 2004.
- Dreyfus G.* Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. N.Y., 1997.
- Dreyfus G.* The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. Berkley and Los Angeles, 2003.
- Dreyfus G., McClintock S.L.* The Svatantrika-Prasangika Distinction. Somerville, 2003.

- Dunne J.* Foundations of Dharmakirti's Philosophy. Boston, 2004.
- Flanagan O.* Consciousness Reconsidered. Cambridge, 1992.
- Freeman M.* Rewriting The Self: History, Memory, and Narrative. L., 1993.
- Ganeri J.* The Concealed Art of the Soul: Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology. Oxford, 2007.
- Gennaro R.* (ed.) Higher-Order Theories of Consciousness. Amsterdam, 2004.
- Gethin R.* The foundations of Buddhism. Oxford, 1998.
- Guenther H.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Berkeley, 1976.
- Gupta B.* The Disinterested Witness: A Fragment of Advaita Vedanta Phenomenology. Evanston, 1998.
- Hanna R., Maiese M.* Embodied Minds in Action. Oxford, 2009.
- Humphrey N.* Seeing Red: A Study of Consciousness. Cambridge, 2006.
- Huntington C.* The Emptiness of Emptiness. Honolulu, 1989.
- Karma Chagme A.* Spacious Path to Freedom. Translated by A. Wallace. Ithaca, 1998.
- Kim J.* Mind in a Physical World. Cambridge, 1998.
- Kriegel U, Williford K.* (eds.) **Self – Representational Approaches to Consciousness.** Cambridge, 2006.
- Lusthaus D.* Buddhist Phenomenology. N.Y., 2002.
- Marbach E.* Mental Representation and Consciousness: towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference. Dordrecht, 1993.
- Merleau-Ponty M.* Phenomenology of Perception. L., 2002.
- Metzinger T.* Being No One. Cambridge, 2003.
- Nagel T.* The View from Nowhere. N.Y., 1986.
- Osborne A.* The Collected Works of Ramana Maharshi. Boston, 1997.
- Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford, 1987.
- Prebhavananda S., Isherwood C.* (trans.) Shankara's Crest-Jewel of Discrimination (Viveka-Chudamani). Hollywood, 1978.
- Ram-Prasad C.* Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline on Indian Non-Realism. London, 2002.
- Ram-Prasad C.* Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge. Hampshire, 2007.
- Sharma A.* The Experiential Dimension of Advaita Vedanta. Delhi, 1993.
- Siderits M.* Buddhism as Philosophy: An Introduction. Indianapolis, 2007.
- Siderits M., Thompson E., Zahavi D.*, (eds.) **Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions.** N.Y., 2011.
- Sopa L., Hopkins J.* Practice and Theory of Tibetan Buddhism. N.Y., 1976.
- Spraham G.* (trans.) Ocean of Eloquence: Tsongkhapa's Commentary on the Yogacara Doctrine of Mind. Albany, 1993.

*Strawson G.* Real Materialism and Other Essays. Oxford, 2008.

*Strawson G.* Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics. Oxford, 2009.

*Taylor C.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989.

*Thompson E.* Mind in Life. Cambridge, 2007.

*Tsongkhapa.* Great Treatise of the Stages of the Path to Enlightenment. Ithaca, 2002.

*Varela F., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, 1991.

*Varela F., Shear J.* (eds.) The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness. Thorverton, 1999.

*Velleman J.D.* Self to Self: Selected Essays. N.Y., 2006.

*Yao Z.* The Buddhist Theory of Self-Cognition. L., 2005.

*Zahavi D.* Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation. Evanston, 1999.

*Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, 2005.

*Л.Б. Карелова*

## **Японская философия в контексте интернационального философского диалога**

Долгое время в отечественном и мировом научном сообществе существовал и продолжает существовать стереотип восприятия японской философии как вторичной, не принесшей ничего нового. Во-первых, причиной этому являлись восходящие к Гегелю европоцентристские установки по отношению к восточной философии в целом, во-вторых, языковой барьер и отсутствие вплоть до недавнего времени на Западе переводов и глубоких исследований в области истории и современного состояния японской философии, и в-третьих, возможно, имевший место в самой Японии «философский комплекс», который красноречиво отражает известное высказывание Накаэ Тёмина (1847–1901) – «в Японии не было и нет философии». Последнее обстоятельство связано с тем, что само понятие «философия» в Японии было принято ассоциировать с импортированной западной культурной традицией и сформировавшимся в ней представлением о философии. Поэтому в японской университетской среде обычно курс истории философии подразумевал изучение европейской философии, начиная с Платона и Аристотеля.

С 90-х годов XX в. ситуация стала меняться. Неоценимый вклад в формирование более адекватного представления о японской философии в последние два десятилетия был сделан американскими и английскими философами-востоковедами, социологами, антропологами и культурологами, такими как Г.Арутюнян, Т.Казулис, С.Хейне, Дж.Хейсиг, Дж.Маральдо, Р.Картер, С.Один

и др.<sup>1</sup> Знаменателен выход серии переводов на английский язык японского философского наследия, а также публикация работ современных японских ученых<sup>2</sup>. Благодаря этим усилиям сформировался новый подход к японской философии, состоящий в рассмотрении ее в контексте мировой философии, уяснении ее места в интернациональном философском дискурсе.

Во многом утверждению этого подхода способствуют совместные форумы и исследования, посвященные как истории философии в Японии, так и обсуждению актуальных проблем современной философии, в которых принимают участие западные и японские ученые. Такого рода новый опыт представлен в вышедшей в 2011 г. в США под редакцией Б.Дэвиса, Б.Шрёдера и Дж. Вирта коллективной монографии «Японская и континентальная философия. Диалоги с Киотоской школой»<sup>3</sup>, посвященной анализу наследия Киотоской школы в контексте задач сегодняшнего дня. Целью этой книги является продвижение диалога между западной и японской философией, поскольку на Западе такого рода диалог находится лишь в стадии зарождения. В то же время в Японии активная полемика с западными философами практически в одностороннем порядке ведется с конца XIX в. и продолжается по сей день. Этот дисбаланс отмечается во введении к данной книге: «Тогда как западные философы (за редким исключением) проявляют интерес главным образом к своей собственной традиции, японские философы с ревностью стремятся к выстраиванию мостов диалога между своими собственными и западными концептуальными и лингвистическими горизонтами» (с. 1).

Наиболее продуктивной и ревностной в построении диалога была Киотоская школа, оригинальные идеи которой формировались в дискуссии с западными философскими направлениями и в то же время были тесно связаны с японской духовной традицией, в частности с интеллектуальным потенциалом буддизма махаяны. Свое название Киотоская школа получила благодаря тому, что она объединяла группу философов, связанных так или иначе с Киотоским университетом. Принадлежность к ней того или иного ученого определяется общими подходами и терминологией, выработанными Нисидой Китаро (1870–1945) и его ближайшими учениками – Танабэ Хадзимэ (1885–1962) и Ниситани Кэйдзи (1900–1990). Мыслители, принадлежавшие к первым поколениям Кио-

тоской школы, полемизировали главным образом с европейскими философскими направлениями, такими как немецкий идеализм, марксизм, экзистенциализм, герменевтика и феноменология. Современные преемники традиций Киотоской школы, оставаясь верными ее принципам, обращаются к анализу взглядов Арендт, Дэрриды, Хабермаса, Левинаса, Мери-Понти, Рикёра, Шелера и др.

Примечательно, что в рассматриваемой коллективной монографии приняли участие японские мыслители, принадлежащие к третьему и четвертому поколениям данной школы – Уэда Сидзутэру, Охаси Рёсукэ и Фудзита Масакацу. Среди авторов, представляющих западную философию, – ученые из США, Канады, Германии, Бельгии, Ирландии.

Поскольку японский взгляд на западную философию с позиции «другого», другой культуры, долгое время оставался незамеченным, издание «Японская и континентальная философия. Диалоги с Киотоской школой» является одним из первых шагов в сторону того, чтобы диалог стал взаимным, чтобы западные философы дали ответы на вызовы, сделанные представителями Киотоской школы. Эта книга призывает западных философов эпохи глобализации не замыкаться в рамках собственной традиции, а выходить на широкий диалог, получая таким образом новые импульсы для собственных философских исканий.

Первый раздел книги «Киотоская школа и диалог» посвящен не только раскрытию диалогического потенциала данной школы, но и эвристическим возможностям и перспективам интернационального философского диалога в целом. Раздел открывается статьей Уэды Сидзутэру «Вклад в диалог с Киотоской школой». Автор показывает, как, полемизируя с западной онтологией, базирующейся на понятиях «бытие» и «субстанция», Киотоская школа выдвинула идеи «абсолютного ничто», «пустоты», «места», ставя на первый план связи и отношения, перемещая акцент с субстанционального на процессуальный аспект реальности. С точки зрения автора статьи, характерные для философии Нисиды Китаро идеи «места» взамен «субстанции», «противоречивого самотождества» вместо «принципа тождества», «снятия оппозиции субъекта и объекта» вместо «дуализма субъекта и объекта», разума, внутренне присущего чувственности, вместо жесткого разделения разума и чувств могут стать отправной точкой для формулирования новых

принципов философии (с. 25). Уэда Сидзутэру говорит об открытии новых горизонтов и о наступлении новой эры в философии: «В русле поворота от прошлой идентификации западной философии с философией как таковой и движения навстречу открытию дискурса “мировой философии” могут ожидать новые и важные вклады в философию, которые исходят из незападных традиций культуры и мысли... Контакт между различными традициями обещает помочь пролить свет на общие и фундаментальные структуры человеческого существования и будет вдохновлять на появление новых путей понимания мира и индивида, коренящихся в наших различных манерах бытия-в-мире. То, что объявляется “концом философии”, относится к системе знания, которая помещает метафизику на позицию первой философии. “Мировая философия” призывает к трансформации самой философии вместе с трансформацией мира. Для западной философии также “другое начало” мышления является настоящим требованием; возможность открытия признаков такого “другого начала” в прозрениях иных традиций вне Европы сейчас начало реализовываться» (с. 20). При этом выдвигая проект «мировой философии», Уэда Сидзутэру имеет в виду не гиперсистематизацию и гомогенизацию, а создание пространства, которое будет включать многообразие различных традиций, внутри которого каждая из этих традиций может быть «ревитализирована» (с. 30).

Автор статьи «Диалог и присвоение: Киотоская школа и кросс-культурная философия», американский профессор Брэт Дэвис, обращается к наследию школы через призму проблем соотношения между культурным заимствованием и творческим синтезом с одной стороны и диалога и уважения к культурным различиям – с другой.

Рассматривая подходы к межкультурному диалогу, выработанные представителями Киотоской школы, Брэт Дэвис отмечает, что, согласно Нисиде Китаро, если культура открыта диалогу, то она несет в себе принцип самоотрицания, который означает, что она не воспринимает себя как один-единственный всеобъемлющий мир. Только путем самоотрицания культура становится «свободной от себя в своем взаимодействии с другими мирами и другими культурами, которые являются для нее чужими» (с. 42). Дэвис показывает продуктивность нигилистического подхода Нисиды Китаро с

точки зрения межкультурного диалога. Киотоская школа предлагала глобальную перспективу, отличную как от телеологического европо- или америкоцентризма, так и от «столкновения цивилизаций». Представители этой школы, признавая, что каждая культура синтетична по своему характеру, тем не менее утверждали, что это не должно означать уничтожения культурной целостности и культурных различий. Модель, предлагаемая Нисидой, представлена в образе «мир миров», понимаемом как пространство диалога, в котором каждая культура получит возможность раскрыть себя другим культурам своим собственным путем. Согласно Нисиде Китаро, подлинно мировая культура может быть сформирована только множеством различных культур, которые, утверждая свою точку зрения, развиваются через посредничество мира. Б.Дэвис высоко оценивает подход Нисиды Китаро, выработанный еще в первой половине прошлого века и утверждающий, что «новая глобальная парадигма должна быть плюралистической, а не империалистической, что предполагает движение за пределы соревновательного антогонизма в сторону взаимно трансформирующего диалога, совместного создания “мира миров”, единства в различии, в которое каждая нация вносит вклад» (с. 45).

Авторы монографии отмечают общую направленность поисков западных философов XX в. и представителей Киотоской школы, выявляя широкие возможности для диалога и обращая внимание на оригинальность решений, предлагаемых японскими учеными. Так, Брэт Дэвис показывает, как Ниситани Кэйдзи развивал философские выводы дзэн-буддизма в форме, которая резонировала с постницшеанскими ответами на кризис нигилизма на Западе, в частности идеями Хайдеггера. Эрин Маккарти сопоставляет взгляды японского мыслителя Вацудзи Тэцуро и современного французского феминистского философа и психоаналитика Люс Иригарэй, которые с разницей в 50 лет критиковали доминирующее в западной философии восприятие «я» как изолированного автономного индивида и понимание этики как сферы исключительно индивидуального сознания. Оба они выдвигали альтернативные модели, в которых и индивидуальность, и интересубъективность являются одинаково значимыми для человеческого бытия-в-мире. Брайан Шрёдер усматривает близкие подходы во взглядах Танабэ Хадзимэ и Левинаса, первый из которых в 1946 г. предложил про-

ект философии как «метанэтики», а второй в книге «Тотальность и бесконечное» в 1961 г. выдвинул идею метафизики как отношения между Самостью и Другим, разворачивающегося в форме коммуникативного дискурса, сделав этику метатеорией онтологии.

Весьма знаменательно утверждение Б.Дэвиса в статье «Ниситани после Ницше: от смерти бога к великой смерти Воли», который пишет, что кризис западной философии, «конец философии» как метафизики или онтологии может быть также воспринят как возможность для начала диалога с незападными традициями. По его словам, «утрата доверия к идеологии, которая отождествляет модернизацию и вестернизацию с прогрессом, который всегда было проще мыслить в терминах науки и технологии, чем в терминах философии и религии, может открыть дверь, через которую мы сделаем “шаг назад” в область диалогического мышления, двустороннего диалога между корнями западной и восточной традиций, а также между их модернистскими и постмодернистскими ветвями» (с. 83).

В высшей степени положительно оценивая начинание, предпринятое коллективом авторов монографии «Японская и континентальная философия. Диалоги с Киотоской школой», хотелось бы высказать пожелание, чтобы и представители отечественной философии прониклись важностью подобного подхода и активнее вливались в процесс межкультурного философского диалога.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Self as Body in Asian Theory and Practice / Kasulis T.P.* ed. Albany, 1992; *Japan in the World / Miyoshi M. and Harootunian H.D.* eds. Durham, 1993; *Rude Awakening: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism / Heisig J.W. and Maraldo J.C.* eds. Honolulu, 1994; *Zen and Comparative Studies / Heine C.* ed. Honolulu, 1996; *Odin S.* The Social Self in Zen and American Pragmatism. Albany, 1996; *Contemporary Japanese Philosophy / Deutsch E.* ed. London, 1997; *Carter R. Yuasa Yasuo.* Encounter with Enlightenment. A Study of Japanese Ethics. Albany, 2001; *Blocker H.J.* Starling Chr. L. Japanese Philosophy. Albany, 2001; *Zen and Modern World / Heine S.* ed. Honolulu, 2003; и др.
- <sup>2</sup> См.: *Sourcebook for modern Japanese Philosophy. Selected Documents / Dilworth D.A., Viglielmo V.H. and Maraldo J.C.* eds. Westport, Connecticut, London, 1998; *Contemporary Japanese Thought / Calichman R.* ed. N.Y., 2005.
- <sup>3</sup> *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School / Davis B., Schroeder B., Wirth J.M.* eds. Bloomington and Indianapolis, 2011.

## Аннотации

**Н.А.Канаева.** Эволюция концепции индийской логики у Ф.И.Щербатского (на материале сравнения книг «Buddhist Logic» и «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов»)

В статье обосновывается тезис об эволюции представлений об индийской логике у Ф.И.Щербатского на материале сравнения его книг «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (1903–1909) и «Buddhist Logic» (1930–1932). Эволюция обусловлена реализацией двух вариантов интерпретирующего перевода: (1) рассчитанного на широкий круг читателей и (2) ориентированного на специалистов. Установленная тенденция эволюции – изменение интерпретации на более аутентичную, более близкую по смыслу системе традиционной индийской философии, характеризуемой собственными механизмами смыслопорождения. Если целью Ф.И.Щербатского в русском переводе была попытка максимально сблизить индийскую и западную логические традиции, то в английском переводе он старался, насколько это возможно, обойтись теми теоретическими средствами, которые предоставляет индийская логика.

**Ключевые слова:** аутентичная интерпретация, буддология, व्याпти, даршана, индология, интерпретация инокультурного текста, интерпретирующий перевод, понятие, принципы перевода, йогачара, контрапозиция, концепция индийской логики, логика индийская, модусы «вывода для другого», «Ньяябинду», «Ньяябинду-тика», прамана-вада, шастра, Ф.И.Щербатской, эпистемология индийская.

**Л.И.Титлин.** Понятие субъекта в буддизме пудгалавады

В статье исследуются представления о субъекте в одной из наименее изученных школ буддизма – пудгалаваде. Пудгалавада – «неортодоксальное» направление раннего буддизма, придерживавшееся учения о наличии субъекта, или «квазиперсоны» – пудгалы. Автор рассматривает историю становления пудгалавады, делает обзор имеющихся источников и литературы по вопросу, анализирует концепции субъекта в ключевых текстах этого философского направления, подробно разбирает философские аргументы дискутирующих сторон – «классического буддизма» и буддизма пудгалавадинского. Автор приходит к выводу о текстологической и философской неоднородности корпуса пудгалавадинских текстов и отмечает, что пудгалавада со своим уникальным учением на определенном историческом этапе представляла серьезную альтернативу господствующей мировоззренческой парадигме буддизма. Статья сопровождается переводами отрывков из важнейших источников по пудгалаваде с санскрита и пали, выполненными автором. Статья будет интересна исследователям в областях истории философии, философии сознания, когнитивной психологии, интересующимся проблемой «я» и субъекта.

**Ключевые слова:** буддизм, пудгалавада, субъект, «я», душа, личность, пудгала.

***С.В.Лобанов.* Две парадигмы монизма в интерпретации «Бхагавадгиты»: Шанкара и Абхинавагупта**

Статья представляет собой первую в российской науке попытку исследовательского сравнения двух монистических парадигм в индийской философии – адвайты Шанкары и пара-адвайты Абхинавагупты – на материале их комментариев к «Бхагавадгите», соответственно «Гита-бхашьи» и «Гитартха-санграхи». На примерах интерпретации «Бхагавадгиты» двумя великими комментаторами можно наглядно увидеть, как они оба придерживаются идеи абсолютного единства Атмана и Брахмана как самой сущности философии «Бхагавадгиты», но по-разному интерпретируют это единство и дают в связи с этим существенно различающиеся ответы в парадигме монизма на другие вопросы. Самое яркое различие между их подходами, наблюдаемое и в упомянутых комментариях, заключается в «статическом» постижении бездеятельной природы Атмана (и исчезновении всех иллюзорных «наложений» майи на него) у Шанкары и позитивном «динамическом» способе «вновь-узнавания» (*pratyabhijñā*) себя как полного активности сознания, чьим реальным проявлением является мир во всем его многообразии, у Абхинавагупты.

**Ключевые слова:** Абхинавагупта, адвайта, Бхагавадгита, Гита, Гита-бхашья, Гитартха-санграха, кашмирский шиваизм, монизм, пара-адвайта, пратьябхиджня, Шанкара, веданта.

***П.В.Хрущева.* Энергичный прагматизм в тамильской культуре**

Статья посвящена присущей традиционному обществу ценностной установке, направленной на обретение и сохранение энергии, жизненной силы; именно такую цель преследует большая часть бытовых предписаний, социальных установлений и религиозных ритуалов. Для обозначения данной установки предлагается термин «энергичный прагматизм». Рассматривается явление преимущественно на примере тамильской культуры, в которой оно выражено наиболее акцентированно.

**Ключевые слова:** энергия, прагматизм, жертвоприношение, целомудрие, сакральное, тамильская культура.

***Ван Цин.* Становление «японской философии» и «китайской философии»**

В статье представлен ретроспективный взгляд на историю обсуждения в академических кругах Японии и Китая проблемы «права на существование» или «легитимности» «китайской философии» и «японской философии». Автор показывает, что в конечном счете главным пред-

метом этого обсуждения стал вопрос о том, «что такое философия?». Особенность восприятия данной проблемы в современных научных сообществах Китая и Японии, как показано в статье, состоит в отказе от оценок «китайской философии» и «японской философии» с точки зрения западных определений философии и возвращении к исходному определению философии в Древней Греции как творческого процесса поиска универсальных истин. Автор солидаризируется с современными китайскими учеными, которые склонны рассматривать каждую философскую традицию, будь то западная, китайская или японская, в терминах универсальности и партикулярности одновременно, и разделяет их призыв к совместным исследованиям с целью создания мировой философии нового тысячелетия посредством диалога между различными философскими традициями, возникшими и существующими в различных исторических и идеологических условиях.

**Ключевые слова:** китайская философия, японская философия, универсальность, легитимность.

#### ***С.Ю.Рыков. Некоторые особенности моистской логики***

В статье описываются некоторые аспекты логики и теории аргументации древнекитайской школы моистов (V–III вв. до н. э.) с привлечением и анализом интерпретаций таких крупнейших современных исследователей, как Ху Ши, А.Грэм, Ч.Хансен, В.С.Спирин, А.И.Кобзев и др. На основании определенных характеристик данного учения делается вывод, что его следует охарактеризовать как «протологику». Указывается место «протологики» в истории китайской рациональности.

**Ключевые слова:** древнекитайская философия, логика, поздние моисты, нумерология, протологика.

#### ***Л.Б.Карелова. Эволюция учения об отплате за благодеяния в японской буддийской мысли и его роль в становлении трудовой этики***

В статье прослеживаются истоки и трансформации буддийской доктрины отплаты за благодеяния в японской традиционной мысли. Автор связывает эту доктрину с формированием представлений о долге как основном нравственном принципе японской этики. Основным выводом статьи состоит в том, что не только конфуцианство сыграло решающую роль в формировании трудового этоса и капиталистического духа в странах Азии, но, как можно увидеть на примере Японии, именно трансформация доктрин буддизма махаяны в соединении с морфологически близкими конфуцианскими идеями способствовала появлению сильных трудовых мотиваций, сопоставимых с мотивациями протестантской этики.

**Ключевые слова:** буддизм, конфуцианство, долг, трудовая этика, 4 вида благодеяний.

***М.В.Бабкова.* Преломление китайской традиции Чань в трактате Догэна «Удержание подвижничества»**

В статье рассматриваются отношения между учением Догэна (1200–1253) и традицией Чань в Китае. Статья предваряет перевод трактата Догэна «Удержание подвижничества» («Гёдзи»).

**Ключевые слова:** японский буддизм, Догэн, Чань.

***Догэн.* Удержание подвижничества (фрагменты)**

В трактате «Удержание подвижничества» (1243) Догэн обращается к предшествующей традиции и, приводя в пример знаменитых наставников древности, наставляет учеников в том, как именно следует практиковать. Здесь переведена первая из двух частей трактата.

**Ключевые слова:** подвижничество, удержание подвижничества, сердце-сознание, Дхарма, Путь.

***Н.В.Ефремова.* Политический идеал аль-Фараби**

В статье выявляются характерные черты политического идеала аль-Фараби, основателя собственно политической философии в классической арабо-мусульманской культуре, особенности фарабийского синтеза античных и мусульманских традиций, раскрывается место платоновских политических концепций в его системе, прослеживается влияние фарабийских идей на дальнейшее развитие политико-философской мысли ислама.

**Ключевые слова:** ислам, история философии, фальсафа, политическая философия, политический идеал, аль-Фараби, «Совершенный град», платонизм в мусульманской культуре.

***И.В.Кулагин.* Шиитский ислам и имамат в современном Иране**

В статье дан краткий обзор эволюции шиитского течения ислама и идеи имамата в нем. Также анализируются изменения в интерпретации имамата в Иране после Исламской революции 1979 года. Особое внимание уделяется принципу «веляят-э факих» (правление правоведа).

**Ключевые слова:** шиизм, имамат, Хомейни, веляят-э факих.

***А.А.Лукашев.* Соотношение часть-целое в поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны»**

В поэме-трактате средневекового персидского философа Махмуда Шабистари (XIV в.) «Цветник тайны» отдельная глава посвящена проблеме соотношения части и целого, причем начинается она с утверждения превосходства части над целым. К такой нестандартной формулировке автора приводит рефлексия над проблемой соотношения Бога и мира как части и целого. Бог представляет собой совершенное единство, породившее множество путем многократного проявления в

форме вещей мира, подобно единице, которая путем многократного повторения создает все множество чисел ( $3=1+1+1$ ). Таким образом Бог становится частью мира как целого, но такой частью, которая одновременно и трансцендентна целому мироздания как его источник, и имманентна ему как форме своего проявления, а следовательно, превосходит его.

**Ключевые слова:** философия, персидская поэзия, Махмуд Шабистари, соотношения целое-часть, Бог-мир.

***Ю.Е. Федорова.* «Птицы – Взыскующие Истины»: анализ первой главы поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина ‘Атгара (XII в.)**

Статья посвящена философскому истолкованию первой главы поэмы «Язык птиц» (Мантек ат-Тайр) знаменитого персидского поэта-суфия Фарид ад-Дина ‘Атгара. В основе анализа – реконструкция смысла поэтического текста, который изначально выстраивался ‘Атгаром как имеющий два смысловых уровня – «явный» и «скрытый».

**Ключевые слова:** Фарид ад-Дин ‘Атгар, птицы – Взыскующие Истины, путь к Истине (тарикат), «животная природа человека» (нафс), «явный» и «скрытый» смысловые уровни, высказанность (лафз), смысл (ма‘ни).

***Фарид ад-Дин ‘Атгар.* Поэма «Язык птиц» (фрагмент)**

Опираясь на поэтическое описание птиц, ‘Атгар развивает суфийскую тему «обуздания низменной души» (нафс) и привлекает для ее иллюстрации легенды о коранических пророках.

**Ключевые слова:** «животная природа человека» (нафс), познание, птицы.

***Н.Н. Селезнев.* Изречения философов над гробом Александра Великого по «Истории» ал-Макйна ибн ал-‘Амйда**

Джирджис ал-Макйн ибн ал-‘Амйд – арабоязычный христианский историк XIII века, известный не только в восточнохристианской и мусульманской историографии, но и в западной науке со времени ее становления. Однако первый том его известного труда – ал-Маджмү‘ ал-мубāрак («Благословенное собрание») – по сей день остается неизданным. В настоящем исследовании рассматривается раздел этого произведения, посвященный Александру Великому и содержащий изречения философов по поводу его смерти. Предлагается критическое издание арабского текста этих изречений по четырем рукописям, его перевод и комментарий.

**Ключевые слова:** ал-Макйн ибн ал-‘Амйд, Александр Македонский, Аристотель, надгробные изречения философов, Ибн ар-Рахиб, Евтихий Александрийский.

***Джирджис ал-Макйн ибн ал-‘Амйд. Благословенное собрание. Девяносто второй от Адама, Александр, сын Филиппа Грека, Македонский (фрагмент)***

Предлагаемый текст – впервые осуществляемое критическое издание изречений философов над гробом Александра Великого, включенных в первый том исторического сочинения арабоязычного христианского историка XIII века Джирджиса ал-Макйна ибн ал-‘Амйда – «ал-Маджму‘ ал-мубарак» («Благословенное собрание»).

**Ключевые слова:** ал-Макйн ибн ал-‘Амйд, Александр Македонский, Аристотель, Антигон, Филимон, Платон, Диоген, Феон, средневековые интерпретации античного философского наследия.

***М.А.Северин. Дискуссия о субъекте и субъективности («я») в современных исследованиях сознания: компаративный подход***

Статья представляет собой аналитический обзор сборника философских исследований, посвященных проблеме субъективности («я»). Особенность сборника в том, что его статьи носят преимущественно компаративный характер. Сравниваются взгляды современных западных философов и идеи сторонников буддизма и адвайта-веданты. Работа вскрывает основные проблемы, которые могут сопутствовать любому исследованию, рассматривающему проблемы субъективности: диахроническое единство субъекта и его изменимость во времени, данность «я» в опыте и отсутствие субстрата для этого явления и др.

**Ключевые слова:** я, сознание, самость, буддизм, адвайта-веданта, буддология, индология, субъект, субъективность, когнитивные исследования, феноменология.

***Л.Б.Карелова. Японская философия в контексте интернационального философского диалога***

Рецензия на коллективную монографию «Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School» (Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2011), подготовленную международным коллективом авторов, представляющих континентальную и японскую философию, подчеркивает эвристическую ценность кросс-культурного диалога, объединяющего различные философские традиции.

**Ключевые слова:** киотоская школа, диалог, культура, Восток, Запад.

## Summaries

### ***N.A.Kanayeva. The Evolution of Th. Stcherbatsky's Conception of Indian Logic (on the basis of comparison between his books "Buddhist Logic" and "Teoriya poznaniya po ucheniju pozdneishih buddistov"***

The article examines the evolution of presentation of Th. Stcherbatsky's Indian logic. For this purpose the author compares two books of Th. Stcherbatsky: "Teoriya poznaniya I logika po ucheniju pozdneishih buddistov" (1903–1909) and "Buddhist Logic" (1930–1932). The author suggests that the evolution of Th. Stcherbatsky's ideas on the subject was determined by using two ways of interpretative translation. The first of them addressed a wide readership, second was professional-oriented. The paper provides proofs that Th. Stcherbatsky changed his interpretation of Indian logic in «Buddhist Logic» for more authentic, close in all senses to the understanding of traditional Indian philosophy, which has a sense-procreation mechanism of its own. If the aim of the Russian translation was an attempt to make shorter the distance between Indian and Western logical traditions and the translator used a lot of Western terms, in the English version the translator tried to do with the theoretical means of Indian logic.

**Keywords:** authentic interpretation, buddhology, conception of Indian logic, contraposition, darśana, indology, Indian epistemology, Indian logic, interpretation of a text from another culture, interpreting translation, modus of "parārthānumāna", notion, "Nyāyabindu", "Nyāyabindu-ṭīka", pramāṇa-vāda, principals of translation, śāstra, Th. Stcherbatsky, vyāpti, yogacāra.

### ***L.I. Titlin. The Notion of Self in Pudgalavāda Buddhism***

The paper investigates the notion of "Self" in Pudgalavāda – one of the least studied schools of Buddhism. Pudgalavāda is an «unorthodox» trend of early Buddhism, which holds the doctrine of the existence of "Self", or person – pudgala. The author examines the history of the formation of Pudgalavāda, makes an overview of available literature on the topic and analyzes the concept of "Self" in the key texts of this philosophical trend, analyzes in detail the philosophical arguments of debating parties – classical Buddhism and Pudgalavāda Buddhism. The author comes to the conclusion of textual and philosophical heterogeneity of Pudgalavāda and notes that this unique teaching at some point of history was a serious alternative to the dominant ideological paradigm of Buddhism. The paper is accompanied by translations of excerpts from the most important sources on Pudgalavāda from Sanskrit and Pali to Russian made by the author. The article will be of interest to researchers in the fields of history of philosophy, philosophy of mind, cognitive psychology and to scholars investigating the problem of "Self".

**Keywords:** Buddhism, Pudgalavāda, Self, person, pudgala, soul.

***S.V.Lobanov. Two Paradigms of Monism in the Bhagavad Gita Interpretation: Shankara and Abhinavagupta***

The article represents a first attempt in Russian scholarship to compare two monistic paradigms of Indian philosophy – Shankara’s Advaita and Abhinavagupta’s Para-Advaita – on the material of their commentaries on Bhagavad Gita, i.e. Gita Bhashya and Gitartha Sangraha respectively. The examples of the Bhagavad Gita interpretation by two great commentators show clearly how they both adhere an idea of absolute unity of Atman and Brahman as the essence of Bhagavad Gita philosophy, but do interpret this unity in different ways and give principally different answers on other questions using the monistic paradigm. A crucial difference between their approaches, manifested in the mentioned commentaries as well, consists in Shankara’s “static” comprehension of inactive nature of Atman (and disappearance of all illusory “superimpositions” of maya upon him) and positive “dynamic” way of “self-recognition” (pratyabhijñā) as a consciousness, full of activity and really manifested into this world’s multiformity, in case of Abhinavagupta.

**Keywords:** Abhinavagupta, Advaita, Bhagavad Gita, Gita, Gita Bhashya, Gitartha Samgraha, Kashmir Shaivism, monism, para-advaita, Pratyabhijna, Shankara, Vedanta.

***P.V.Khrushcheva. Energetic Pragmatism in Tamil Culture***

The article focuses on the value attitude aimed on acquisition and preservation of energy and life force that is inherent in traditional society. This aim is pursued by most of the everyday prescriptions, social establishments and religious rituals. In order to specify this attitude the term «energetic pragmatism» is suggested. The phenomenon is examined basically on the pattern of Tamil culture where it appears to be most emphasized.

**Keywords:** energy, pragmatism, sacrifice, chastity, the sacred, the Tamil culture.

***Wang Ch'ing. Establishment of the «Japanese Philosophy» and the «Chinese Philosophy»***

The article presents a retrospective look at the history of the discussion in Sino-Japanese academic circles on the problem of «right to exist» or «legitimacy» of «Chinese philosophy» and «Japanese philosophy». The author shows that the main subject of this discussion eventually was the question «What philosophy is?» A specificity of the approach to the problem in contemporary scientific communities of China and Japan, as shown in the article, is to reject the comprehension of «Chinese philosophy» and «Japanese philosophy» from the point of view of Western definitions of philosophy and to return to the original definition of philosophy of ancient Greece as a creative process of finding universal truths. The author agrees with the modern Chinese

scholars, who tend to see every philosophical tradition, whether Western, Chinese or Japanese, in terms of universality and particularity simultaneously. The author also shares their call for joint studies to promote the development of world philosophy in the new century through a dialogue between the different philosophical traditions that arose and existing in different historical and ideological conditions.

**Keywords:** Chinese Philosophy, Japanese philosophy, universality, legitimacy.

***S.Y.Rykov. Some Facets of Mohist Logic***

Mohists (V–III BC) is one of the ancient Chinese schools of philosophy. The article describes some aspects of Mohist logic and theory of disputation. It involves analysis of interpretations of such major modern scholars as Hu Shi, A. Graham, Ch. Hansen, V. Spirin, A. Kobzev etc. On the basis of specific characteristics of Later Mohists' teaching, their logic is claimed to be a «protologic». The article also outlines the place for the «protologic» in the history of Chinese rationality.

**Keywords:** Ancient Chinese philosophy, logic, Later Mohists, numerology, protologic

***L.B.Karelova. The Evolution of Buddhist Doctrine of Returning of Debts of Gratitude and Japanese Labor Ethics Development***

The article conveys origins and evolution in interpretation of the Buddhist doctrine of returning of debts of gratitude in Japanese traditional thought. The author connects this doctrine with the formation of the idea of duty as a basic principle of Japanese labor ethics. The main conclusion of the article is that not only Confucianism played decisive role in the formation of labor ethos and capitalist spirit in Asian countries, but in the case of Japan it was exactly Mahayanist Buddhist teaching reinforced by the morphologically close Confucian ideas that promoted the appearance of strong labor motivations comparable with that of Protestant ethics.

**Keywords:** Buddhism, Confucianism, duty, labor ethics, four debts of gratitude.

***M.V.Babkova. Refraction of the Chinese Chan Tradition in Dogen's "Continuous Practice"***

The article suggests analysis of Dogen's "Continuous Practice" and aims to describe some special features of Dogen's attitude towards Chinese Chan buddhism. Dogen's treatment of "practice" is also considered. The article forestalls the publication of Dogen's "Continuous Practice".

**Keywords:** Dogen, Dogen and Chan, Dogen's Continuous Practice, Dogen and Transmission of Dharma, Japanese Buddhism.

***Dogen. Continuous Practice (fragments)***

In this text Dogen tells us different stories about the way of life of ancient Indian and Chinese buddhist Chan patriarchs and describes their attitude to the practice as an example and model for Zen trainees. “Continuous Practice” includes two parts: the first, “upper”, and the second, “lower”. Here the first part is published.

**Keywords:** Practice, Continuous Practice, mind-heart, Dharma, Way.

***N.V.Efremova. The Political Ideal of al-Farabi***

The article depicts the characteristic features of the political ideal of al-Farabi, the founder of political philosophy in classical Arab-Islamic culture, as well as the specific al-Farabi’s synthesis of Antique and Muslim traditions. It also determines the place of Platonic political conceptions within the frames of al-Farabi’s doctrine and shows the influence of his ideas on the further development of Islamic political and philosophical thought.

**Keywords:** Islam, history of philosophy, falsafa, political philosophy, political ideal, al-Farabi, “Perfect State”, Platonism in Muslim culture.

***I.V.Kulagin. Shiite Islam and Imamate in Modern Iran***

The article gives a brief overview of the evolution of Shiite Islam and its idea of Imamate. It also analyzes changes in the interpretation of Imamate in Iran after the Islamic revolution of 1979. Special attention is paid to the principle of «velayat-e faqih» (guardianship of the jurist).

**Keywords:** Shiism, Imamate, Homeini, velayat-e faqih.

***A.A.Lukashev. The Part-Union Correlation in the Mahmud Shabistari’s Poem-treatise “The Mystery Rose Garden”***

The poem-treatise by medieval Persian philosopher Mahmud Shabistari “The Mystery Rose Garden” deals with the problem of the part-union correlation, moreover, it begins from the statement that part exceeds union. This unconventional formulation was caused by his approach to the God-world relation as a part and a Unit. The God is the Absolute One that gives rise to multiplicity by multiple manifestation in the things of the world, like number one that makes up the multiplicity of numbers repeating in them ( $3=1+1+1$ ). So He becomes the part of the world as a union of many things, but the part that is both transcendent to the union of the universe as it’s origin and immanent to it as a form of His manifestation which therefore exceeds it.

**Keywords:** philosophy, Persian poetry, Mahmud Shabistari, the part-unit correlations, the God-world.

***Y.E.Fyodorova. “The Birds – Seekers of the Truth”: Analysis of the First Chapter of Farid al-Din ‘Attar’s poem “Manteq al-tayr ” (XII)***

The article deals with the philosophical interpretation of the first chapter of the poem “Language of the Birds” (Manteq al-tayr), which was written by famous Persian Sufi poet Farid al-Din ‘Attar. This analysis is based on the

reconstruction of the poetical sense of the text. This text was primordially organized by ‘Attar as having two levels of sense – the inner [hidden] and the outer [manifested].

**Keywords:** Farid al-Din ‘Attar, the Birds – Seekers of the Truth, Path to the Truth (tariqa), the animal nature of man (nafs), the inner (hidden) and the outer (manifested) levels of sense, expression (lafz), sense (ma‘ nan).

***Farid al-Din ‘Attar. The Poem “Language of the Birds” (fragment)***

Basing upon the poetical description of the birds ‘Attar elaborates the sufi idea of specific practice of controlling the animal nature of man (nafs) and cites the legends of Quranic Prophets as an illustration of it.

**Keywords:** the animal nature of man (nafs), knowledge, birds.

***N.N.Seleznyov. The Laments of the Philosophers over Alexander the Great in The Blessed Compendium of al-Makīn ibn al-‘Amīd***

The Christian Arabic medieval historian (13th c. A.D.) Ğirĝis al-Makīn ibn al-‘Amīd is well known not only in Eastern Christian and traditional Muslim historiography, but also in Western scholarship since the 17th century. However, the first volume of his most important work – al-Maĝmū‘ al-mubārak (The Blessed Compendium) – still remains unpublished. The present article discusses the section of al-Makīn’s history devoted to Alexander the Great which contains laments of the philosophers over Alexander. The study includes a critical edition of the Arabic text of the laments based on four manuscripts, its Russian translation and a commentary.

**Keywords:** al-Makīn ibn al-‘Amīd, Alexander the Great, Aristotle, laments, sayings of the philosophers, Ibn ar-Rahib, Euty chius of Alexandria.

***Ğirĝis al-Makīn ibn al-‘Amīd. Al-Maĝmū‘ al-mubārak (The Blessed Compendium). The Ninety Second from Adam: Alexander, Son of Philip the Greek, the Macedonian (fragment)***

The present text is a critical edition of the hitherto unpublished laments of the philosophers over Alexander the Great which were included in the first volume of the historical work of the Christian Arabic medieval author (13th c. A.D.) Ğirĝis al-Makīn ibn al-‘Amīd.

**Keywords:** al-Makin ibn al-Amid, Alexander the Great, Aristotle, Antigonus, Philemon, Plato, Diogenes, Theon, medieval interpretations of the antique philosophical heritage.

***M.A.Severin. Subject and Subjectivity (Self) in Contemporary Studies of Consciousness: Comparative Approach***

This paper represents a review of the collective essays dedicated to the problems of subjectivity («Self»). It includes papers of modern philosophers – buddhologists and specialists in Advaita-Vedanta on the one hand, and eminent

modern phenomenologists and analytic philosophers, on the other. The review concentrates on the key problems, which may accompany any research dealing with the subjectivity: subject transcendence of “Self” and its contentfulness, diachronic unity of “Self” and its changing over time, experiencing the “Self” and lack of its substrate.

**Keywords:** Self, consciousness, Buddhism, Advaita-Vedanta, buddhology, indology, subjectivity, cognitive science, phenomenology.

***L.B.Karelova. Japanese Philosophy in the Context of International Philosophical Dialogue***

The paper presents a critical review of the collective monograph «Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School» (Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2011), prepared by the international group of Japanese and continental authors. It emphasizes the heuristic value of crosscultural dialogue which brings together different philosophical traditions.

**Keywords:** Kyoto school, dialogue, culture, East, West.

## Авторы выпуска

**Бабкова Майя Владимировна** – кандидат философских наук (Maymayl@yandex.ru)

**Ван Цин** – научный сотрудник Института философии Академии общественных наук КНР, профессор (wqing0120\_cass@yahoo.com.cn)

**Ефремова Наталия Валерьевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (salannat@mail.ru)

**Канаева Наталия Алексеевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (kumari53@yandex.ru)

**Карелова Любовь Борисовна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (lbkarelova@mail.ru)

**Кулагин Игорь Валерьевич** – аспирант Государственного академического университета гуманитарных наук (kulagin.igor@mail.ru)

**Лобанов Сергей Владимирович** – старший преподаватель кафедры религиоведения Свято-Филаретовского православно-христианского института, аспирант заочного обучения Института философии РАН (losevl@gmail.com и losevl@yandex.ru)

**Лукашев Андрей Александрович** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (andrew\_1@inbox.ru)

**Морозов Дмитрий Александрович** – филолог-арабист, переводчик Российской государственной радиовещательной компании «Голос России» (morofov53@gmail.com)

**Рыков Станислав Юрьевич** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН (stasrykov@mail.ru)

**Северин Максим Анатольевич** – аспирант Института философии РАН (Maxim.severin@gmail.com)

**Селезнев Николай Николаевич** – кандидат исторических наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (nns@rggu.ru)

**Титлин Лев Игоревич** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН (titlus@gmail.com)

**Трубникова Надежда Николаевна** – доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии» (trubnikovann@mail.ru)

**Федорова Юлия Евгеньевна** – младший научный сотрудник Института философии РАН (juliia\_fedorova@mail.ru)

**Хрущева Полина Викторовна** – старший преподаватель кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета (УГЛТУ) (parvati@mail.ru)

## К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. Журнал «История философии» – ежегодное специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы так называемой философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

2. К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

3. **Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала.**

4. Объем рукописей не должен превышать 1 п.л. (40 тыс. знаков с пробелами, учитывая сноски). Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

5. Помимо текста рукописи публикационный материал должен содержать следующие сведения:

а) 2 аннотации (не более 4-х –5-ти предложений) на русском и английском языках;

б) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках;

в) пристатейный библиографический список;

г) сведения об авторе, содержащие:

– фамилию, имя и отчество автора полностью на русском и английском языках;

– ученую степень автора;

– ученое звание;

– основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);

– должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес с индексом.

6. Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

7. Решение о публикации принимается в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции; за этот срок рукопись рассматривается в редакции и в случае положительного решения проходит рецензирование у независимого эксперта. В случае отказа в публикации автору дается мотивированный ответ. Рукописи почтой не возвращаются.

---

8. Журнал не имеет возможности на выплату гонораров авторам. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

9. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. **Рукописи, поступившие в редакцию по электронной почте без предварительного согласования, рассматриваться не будут.** Адрес редакции: 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, строение 5. Институт философии РАН. Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне. E-mail редакции – [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru)

## ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ РУКОПИСИ

1. Рукописи принимаются в виде компьютерной распечатки, к которой прилагается дискета с эл. вариантом текста в формате Word с расширением doc. или rtf. Шрифт – Times New Roman, кегль – 12, межстрочный интервал, включая сноски – 1,5, выравнивание – по левому краю.

2. Все заголовки в рукописи (названия подразделов или параграфов), за исключением общего названия, набираются **строчными** буквами.

3. *Все сноски в текст вставляются только через меню текстового редактора Word (см. в меню: Вставка – Ссылка – Сноска). Сноски оформляются как **концевые** и – всегда одинаково:*

**порядковый номер сноски – табуляция – текст сноски**

**Не допускаются пробелы до и после знака табуляции!**

Образцы оформления **сносок**:

*Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

*Ильенков Э.В.* О свободе воли // Вопр. философии. 1990. № 2. С. 72.

*Столяров А.А.* Стоицизм // Этика: Энцикл. словарь / Под ред. Р.Г.Апресьяна, А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 472–474.

4. Если в тексте встречаются шрифты помимо основного **Times New Roman**, то такие слова (предложения) обязательно должны быть полностью выделены и отмечены нужным шрифтом. Если есть необходимость вставлять отдельные символы из **Таблицы символов**, то и эти символы должны вставляться из нужного шрифта. Специфические шрифты, используемые при наборе рукописи автором, должны быть **обязательно** переданы в редакцию вместе с эл. вариантом текста рукописи. Убедительная просьба – по возможности использовать юникодовские шрифты: это во многом облегчает Интернет-размещение текстов издания.

5. Просьба обращать также внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелами от соединяемых слов. Между цифрами ставится тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1917–1991, С. 472–474).

6. Если в тексте помимо кавычек «ёлочки» (« ») встречаются кавычки «лапки» (“ ”), просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно;

”текст” – неправильно

7. Для обозначения века используются *римские цифры* (например: XVIII). Слова: «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» – до двух (вв.); «год» – до одной буквы (г.), «годы» – до двух (гг.).

## Содержание

### Индийская философия

|  |    |
|--|----|
| <i>Н.А.Канаева.</i> Эволюция концепции индийской логики у Ф.И.Щербатского (на материале сравнения книг «Buddhist Logic» и «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов») ..... | 3  |
| <i>Л.И.Титлин.</i> Понятие субъекта в буддизме пудгалавады .....   | 15 |
| <i>С.В.Лобанов.</i> Две парадигмы монизма в интерпретации «Бхагавадгиты»: Шанкара и Абхинавагупта .....  | 40 |
| <i>П.В.Хрущева.</i> Энергичный прагматизм в тамильской культуре .....  | 59 |

### Дальневосточная философия

|  |     |
|--|-----|
| <i>Ван Цин.</i> Становление «японской философии» и «китайской философии» (Пер. Л.Б.Кареловой) .....                                      | 71  |
| <i>С.Ю.Рыков.</i> Некоторые особенности моистской логики .....   | 89  |
| <i>Л.Б.Карелова.</i> Эволюция учения об отплате за благодеяния в японской буддийской мысли и его роль в становлении трудовой этики ..... | 131 |
| <i>М.В.Бабкова.</i> Преломление китайской традиции Чань в трактате Догэна «Удержание подвижничества» .....                               | 146 |
| <i>Догэн.</i> Удержание подвижничества (фрагменты) (Пер. и коммент. М.В.Бабковой) .....  | 156 |

### Арабо-мусульманская философия

|  |     |
|--|-----|
| <i>Н.В.Ефремова.</i> Политический идеал аль-Фараби .....   | 176 |
| <i>И.В.Кулагин.</i> Шиитский ислам и имамат в современном Иране .....  | 200 |
| <i>А.А.Лукашев.</i> Соотношение часть–целое в поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны» .....  | 211 |
| <i>Ю.Е.Федорова.</i> «Птицы – Взыскующие Истины»: анализ первой главы поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.) .....   | 227 |
| <i>Фарид ад-Дин ‘Аттар.</i> Поэма «Язык птиц» (фрагмент) (Пер. Ю.Е.Федоровой) .....  | 245 |
| <i>Н.Н.Селезнев.</i> Изречения философов над гробом Александра Великого по «Истории» ал-Макина ибн ал-Амида .....  | 248 |
| <i>Джирджис ал-Макйн ибн ал-‘Амйд.</i> Благословенное собрание. Девяносто второй от Адама, Александр, сын Филиппа Грека, Македонский (фрагмент) (Пер. Н.Н.Селезнева) ..... | 263 |

### **Аналитические обзоры и рецензии**

|   |     |
|---|-----|
| <i>М.А.Северин.</i> Дискуссия о субъекте и субъективности («я») в современных исследованиях сознания: компаративный подход..... | 268 |
| <i>Л.Б.Карелова.</i> Японская философия в контексте интернационального философского диалога.....                                | 291 |
| Аннотации .....   | 297 |
| Summaries.....  | 303 |
| Авторы выпуска .....  | 309 |

# **История философии**

## **№ 18**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

*Художник Н.Е. Кожина*

*Технический редактор Ю.А. Аношина*

*Корректор А.А. Гусева, И.А. Мальцева*

*Свидетельство ПИ № ФС77-36972 от 27.07.2009 г.*

Подписано в печать с оригинал-макета 04.04.13.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 20,00. Уч.-изд. л. 15,88. Тираж 1 000 экз. Заказ № 006.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## Вышли в свет

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2012. – 239 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0219-5.**

Шестой ежегодный выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов истории и методологии гуманитарной экспертизы, также большое внимание уделяется проблемам биоэтики и виртуалистики. Этические вопросы, возникающие в пространстве применения био- и психотехнологий – традиционно в центре внимания авторов сборника. Особое внимание авторы уделяют проблемам соотношения рационального и иррационального в различных аспектах человеческой жизни: телесности, социуме, властных структурах, обучении, творчестве. Комплексный подход к изучению проблем человека находит свое воплощение также в материалах, посвященных модификации человеческой природы.

2. **Гаджикурбанова П.А. Этика Ранней Стои: учение о должном [Текст] / П.А. Гаджикурбанова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 219 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 211–218. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0222-5.**

Книга посвящена реконструкции и анализу этической доктрины Ранней Стои сквозь призму понятий *kathēkon* (надлежащее действие) и *katorthōma* (нравственно-правильное действие), характеризующих два аспекта моральных поступков и соответствующих им принципов должностования. Особое внимание уделяется проблеме соотношения данных понятий, порождающей многочисленные споры и различные интерпретации стоической этики, начиная с античности и вплоть до наших дней.

В исследовании находят свое отражение как позиции наиболее авторитетных представителей академической историко-философской традиции, так и оригинальные, но в то же время и достаточно спорные прочтения стоической доктрины, представленные в современной философской литературе.

3. **Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2012. – 211 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0231-7.**

В сборнике рассматривается ряд проблем, ставших предметом осмысления и обсуждения в западной философии последних десятилетий, в том числе дилемма универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания, проблема признания, квантовый подход к сознанию и др. Авторы предприняли попытку выявить новые тенденции в философской мысли Франции, Германии, США. Исследуются концепции позднего Ж.Деррида, А.Бадью, П.Рикёра, А.Конт-Спонвиля, А.Хоннета и др. Один из ведущих представителей американского неопрагматизма Ричард Бернстайн рассказывает о современных дискуссиях по поводу

прагматизма. В сборнике также публикуются статьи о концепции видного теоретика психоанализа У.Биона, о латиноамериканской теологии освобождения.

4. **История философии. № 17 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2012. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

В данном номере журнала, посвященном проблемам западноевропейской философии, представлены как исследовательские статьи, так и переводы. Отдельный тематический блок составили статьи, в которых рассматриваются проблемы исторической интерпретации, в частности вопросы теории и методологии историко-философского исследования. Следующий цикл статей объединен тематикой антропологии, «я», личности. Здесь исследуются вопросы философской антропологии в учении Гегеля, в концепции испанского мыслителя П. Лаина Энтральго, в философии П. Рикёра. Тематически с этим связана работа известного французского историка философии В. Карро о проблеме «я» у Паскаля. В журнале также освещаются философские концепции Э. Гуссерля и А. Платинги, проблема этической связи мудрости и науки.

5. **Карпов, К.В. Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли [Текст] / К.В. Карпов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 128 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 113–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0226-3.**

Монография посвящена анализу учения Григория из Римини (ок. 1300–1358) о предопределении – одной из важнейших проблем в средневековой теологии. В монографии представлен систематический обзор взглядов на указанную проблему некоторых философов, в контексте которых Григорий из Римини и сформировал свое собственное, в высокой степени оригинальное учение. Впервые отечественный читатель имеет возможность ознакомиться с некоторыми представителями позднесcholастической мысли: Ландульфом Караччиоло, Франциском из Марке, Фомой Страсбургским. В ходе анализа позиции Григория из Римини автор пытается ответить на вопрос, является ли учение итальянского философа и теолога детерминистским.

6. **Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) [Текст] / В.В. Лазарев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 222 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 202–204. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0213-3.**

Анализируется круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских философов указанного периода. Это – идущее от А.С.Хомякова философское осмысление Божественного Троиинства; русская идея в конвенции Всеединства, Богочеловечества, Соборности, разрабатывавшиеся В.С.Соловьевым и последующими религиозными мыслителями; историософские концепции, касающиеся судьбы России и имеющие современное звучание; проблемы преодоления зла в мире в связи с непре-

ложностью человеческой свободы выбора между добром и злом; осмысление трагедии земного существования; напряженность между Божественной благодатью и человеческой свободой; внутренняя проблема философии как способа преодоления недостатков и односторонностей монизма и дуализма через интенсивную разработку принципа монодуализма Н.А.Бердяевым, С.Л.Франком, Б.П.Вышеславским, В.В.Зеньковским и другими философами.

7. **Меняющаяся социальность: контуры будущего [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2012. – 267 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0218-8.**

Предлагаемая книга является плановой коллективной монографией, которой завершается исследовательский проект сектора социальной философии, в рамках которого выпущено уже две монографии «Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса» (2010), «Человек в экономике и других социальных средах» (2008), а также материалы Круглых столов журнала «Полис» (2011. № 1) и Института экономики РАН «Мир перемен» (2011. № 2). состояния масс и человека, консьюмеризм, угрозы безопасности и окружающей среды, места человека в социоприродном универсуме, рассмотрены сценарии будущего.

8. **Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 279 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.**

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором жила классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

9. **Ориентиры... Вып. 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2013. – 159 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISSN 2222-4351.**

«Ориентиры... Вып. 8» представляют собой периодическое издание, посвященное темам философии русской истории, исследованию идеологических процессов, встречи Востока и Запада в русской культуре и ряду смежных

вопросов социальной философии. Важной чертой этого издания является то, что авторы стремятся в своих исследованиях подняться до метафизической точки зрения при рассмотрении различных культурных традиций, а также современного состояния русской и мировой культуры. Исследуются проблемы мифологического и утопического сознания, эзотерические концепции, а сквозной темой издания является рассмотрение идеологии как неустранимого измерения всех форм культурной и социальной жизни. Соотносясь с этой точкой зрения, рассматриваются

10. **Политико-философский ежегодник. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФ РАН, 2012. – 200 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0214-0.**

Современная политическая теория представлена в выпуске следующими направлениями: этико-политической проблематикой, возрастающая важность которой напрямую связана с одной стороны, с процессами глобализации и углубляющегося мирового экономического кризиса, а с другой – с переживаемой сегодняшним российским обществом «посткоммунистической» стадией развития. Анализ проблем политической этики дополнен исследованиями, цель которых – контекстуализировать отечественную духовно-политическую ситуацию, в частности, в сравнительном изучении путей становления общеевропейского и собственного российского Модерна. В заключительной части представляемый выпуск обращается к разработке гипотезы категориального родства политики и науки.

11. **Политические стратегии российского государства как философская проблема [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0202-7.**

Авторы коллективной монографии полагают, что сохранение российской цивилизацией своего, самостоятельного пути развития в эпоху глобализации вполне возможно и более того необходимо. Но решение вопроса о том, действительно ли существовал и существует такой вектор развития российского государства и российской цивилизации требует обращения к онтологии русской, российской истории. История возложила на Россию функцию организации пространственного хаоса, которая далеко не завершена и требует своего продолжения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами политической жизни страны.

12. **Проблемы философии культуры [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФ РАН, 2012. – 191 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0228-7.**

В сборнике ставится цель прояснить понимание философии культуры в системе современного гуманитарного знания, для чего: исследуется генезис текстового основания культуры; проанализированы функции культуры в ин-

формационной цивилизации и в связи с проблемой становления в современной России национального государства; критически рассмотрены проблемы философии культуры в постмодернизме; показаны возможности интеграции философских и гендерных подходов к анализу культуры; раскрыто взаимодействие в культуре традиций и новаций, в том числе – в рамках мультикультурных пространств.

- 13. Рациональность и её границы: Материалы междунар. научн. конф. «Рациональность и её границы» в рамках заседания Междунар. ин-та философии в Москве (15–18 сент. 2011 г.) / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2012. – 233 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0221-8.**

Данная книга представляет собой сборник докладов международной научной конференции «Рациональность и её границы», которая состоялась во время заседания Международного института философии в сентябре 2011 г. в Москве. Основные темы, обсуждавшиеся на конференции: различные типы и аспекты рациональности, связь рациональности и морали, возможность вненаучной рациональности, рациональность как культурная ценность, а также границы понятия рациональности. Данные тексты ориентированы на читателей, интересующихся современными тенденциями эпистемологии и философии науки и особенно судьбами европейской научной рациональности.

- 14. Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2012. – 181 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0232-4.**

В книге обсуждаются современные дискуссии о релятивизме в эпистемологии и философских науках в целом. Представлены разные точки зрения, показаны различия между релятивизмом и реляционизмом, плюрализмом, скептицизмом. Проанализированы релятивистские идеи в разных сферах философского и научного знания. Среди исследуемых проблем – фундаментальные проблемы концептуализации релятивизма и его видов, а также более специфические проблемы – такие как социологизм в эпистемологии, проблема ценности истины в скептицизме и релятивизме, релятивизм в социальном конструкционизме, релятивизм и универсализм в работах Жака Деррида и др. Книга предназначена для специалистов в области теории познания и философии науки и всех, интересующихся современными проблемами эпистемологии.