

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ПРОБЛЕМЫ НОВЕЙШЕЙ  
ИСТОРИОГРАФИИ ФИЛОСОФИИ  
ЗАРУБЕЖНОГО ВОСТОКА**

Москва  
1998

ББК 187.3  
П-78

**Ответственный редактор**

доктор филос. наук *Г.Б.Шаймухамбетова*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *М.Н.Громов*

доктор филос. наук *Т.К.Ибрагим*

П-78 **Проблемы новейшей историографии философии  
зарубежного Востока.** — М., 1998. — 105 с.

Сборник статей посвящен исследованиям на русском языке истории философского процесса на зарубежном Востоке, опубликованным за период 1990-1996 гг. Работа адресована специалистам в области истории философии, а также культурологам.

## Предисловие

Предлагаемый вниманию читателей сборник представляет собой третий выпуск серии «Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока» (первый выпуск 1988 г., второй 1990 г.). Цели и задачи издания серии, изложенные в первом выпуске, остались неизменными: вкратце их суть заключается в выявлении генеральных линий научного поиска, круга важнейших проблем и узловых, а иногда и конкретных, но принципиально важных вопросов, специальное обсуждение которых способствовало интенсификации проводимой работы. Формой реализации этих целей является обобщение разработок проблематики философского процесса на зарубежном Востоке, осуществленных русскоязычными исследователями за определенный промежуток времени (прежде — на территории СССР, с 1991 года — в России) — в виде аналитических обзоров (с расчленением материала по региональному признаку — Индия, Китай, Япония, Ближний и Средний Восток).

Третий выпуск серии посвящен исследованиям, опубликованным в период с 1990 г. по 1996 г. Как и в предыдущих выпусках, автор каждого из аналитических обзоров изначально был абсолютно свободен в своих подходах к материалу и его оценках — тематическая направленность и содержательная наполненность составляющих выпуск обзоров целиком и полностью определяются волей их авторов.

В сборник обзоров также включен жанрово несколько отличный материал — изложенные в форме своего рода рецензии на книгу зарубежного автора раздумья и размышления одного из ведущих российских исследователей в области философии арабо-мусульманского средневековья Е.А.Фроловой имеют прямое отношение к современным дискуссиям в русскоязычной философской медиэвистике.

Выпуск снабжен «Приложением» библиографического плана — кратким перечнем трудов по философии зарубежного Востока, вышедших в свет на русском языке в 1990—1996 гг.

**Проблема личностного-индивидуального в  
духовно-культурной традиции народов Дальнего  
Востока**

*(обзор литературы за 90-ые годы)*

Данная проблема давно привлекает внимание ученых как одна из наиболее актуальных, раскрывающих своеобразие развития культур народов дальневосточного региона. Такое внимание диктуется не только научным, академическим интересом, но и очевидным стремлением к расширению диалога между Востоком и Западом, к углублению взаимопонимания носителей разных менталитетов в условиях усиливающихся интеграционных процессов в экономической, социально-политической и духовно-культурной жизни.

Проблема личностного индивидуального в культурах стран Дальнего Востока давно уже обсуждается зарубежными востоковедами<sup>1</sup>. Устойчивый интерес проявляют к ней и отечественные ориенталисты. Свидетельством тому могут служить, в частности, их работы, вышедшие в свет в 90-ые годы. Среди таких работ, на наш взгляд, обращает на себя внимание статья Е. С. Штейнера — «Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность?», опубликованная в сборнике «Человек и культура»<sup>2</sup>. Автор привлекает при исследовании довольно значительный материал по истории философии, религии, лингвистики, художественного творчества и вместе с тем затрагивает разные аспекты данной темы. Хотя сам автор утверждает, что предметом его исследования являются «этно-психологические и культурно-исторические особенности личности в Японии», на самом деле их осмысление он стремится распространить гораздо шире — на весь социокультурный ре-

гион Дальнего Востока. Это, конечно, придает его работе большую значимость, но в то же время, как нам представляется, делает ее уязвимой по целому ряду вопросов.

Е.С.Штейнер исходит из того, что «слова, обозначающие в японском языке человека с точки зрения его природы или системных качеств, приобретенных в предметной деятельности или в общении, решительно не совпадают по объему понятий с выработанными западной философско-богословской мыслью терминами»<sup>3</sup>. И все же, хотя, по убеждению автора, отыскать в Японии представления о человеке, сопоставимые с новоевропейским типом личности, невозможно, это не означает, что нельзя ставить вопроса о проблеме человека и его сознании применительно к культурным традициям народов дальневосточного региона. Нужно только учитывать, что язык описания, его методы и результаты не будут соответствовать европейской классификационной системе ценностей<sup>4</sup>.

Выявлению особенностей понимания личностного индивидуального у носителей культур стран Дальнего Востока, японцев в частности, Е.С.Штейнер предвзвешивает характеристиками представлений о личности и индивиде, сложившихся на европейском Западе. Коротко обобщая свою точку зрения по этому вопросу, он пишет, что «в основании западной традиции лежит индивидуальный контакт с личным, персонифицированным Богом, устрояющим отдельные личности. Межличностная коммуникация производна от этого и вторична. Здесь кроются истоки динамического экстравертного типа индивидуалистического способа экзистенции, приведшего западный мир к высотам гуманизма и глубинам отчуждения»<sup>5</sup>. На Дальнем Востоке, согласно Е.С.Штейнеру, модус личностной идентификации был заключен в иные рамки и взгляд на индивида как отдельного человека был сформирован другой концептуальной сетью, анализ которой автор осуществляет по трем уровням — лингво-этимологическому, религиозно-философскому и отрефлектированному творческому самовыражению в искусстве.

Е.С.Штейнер начинает свое исследование с «этимологического и контекстуального разбора основных терминов, имеющих отношение к личности»<sup>6</sup>. Отправной точкой анализа у него становится японское слово «человек» («хито», в словосочетаниях — «дзин», «нин»). «В разных контекстах, — пишет автор, — это слово может означать «я» «личность», «другой

человек», «другие люди». Е.С.Штейнер приводит высказывание профессора Оскского университета Хамагути Эсюн о том, что из семантики слова «человек» ясно, что оно раскрывает бытие человека, живущего среди других людей, тогда как в западных языках понятия «man» и «person» означают независимых друг от друга поведенческих субъектов, а для выражения межличностных отношений используются слова «human relation» или «interpersonal relationship»<sup>7</sup>. Далее автор привлекает внимание читателя к слову «нингэн». Ссылаясь на профессора Токийского университета Кумон Сюмпэй, он разъясняет, что это слово записывается двумя иероглифами — «нин» («человек») и «гэн» («промежуток», «интервал», «среди», «между»). «В семантическом поле «нингэн», — говорится далее, — можно выделить по меньшей мере три значения. Первое — «человеческое существо, находящееся в пространстве «ма» — в мире вещей и других людей». Второе значение — группа людей, находящихся в социальном поле «АЙДАГАРА», т.е. в контексте. Третье — само социальное поле — человечество как форма и возможность взаимодействия человека с человеком<sup>8</sup>. Таким образом, приходит к выводу автор, западные мыслители озабочены определением природной и надприродной сущностью человека, тогда как восточные мудрецы исходят в первую очередь из гармонизации межиндивидуальных отношений<sup>9</sup>.

Затем Е.С.Штейнер обращается к словам, которые в японском языке непосредственно выражают понятие «личность». К таковым он относит прежде всего слово «дзинкаку», («рама», «решетка», «клетка», с последующим расширением значений «норма», «форма», «тип»). Иначе говоря, «дзинкаку» — это человек, занимающий свою клетку в рамках заданной целостности, то есть здесь «налицо скорее социальная, нежели онтологическая, характеристика индивида»<sup>10</sup>. Другим словом, обозначающим личность с оттенком, указывающим на происхождение или социальное положение, является — «мибун», буквально «телесная часть», т.е. участие телом в чем-то большим, часть которого и составляет индивид<sup>11</sup>. Еще показательнее слово «дзибун», дословно «своя часть». Оно имеет три импликации. Во-первых, индивид воспринимается как доля целого. Во-вторых, индивид не может полагаться только на свои силы, он зависим от других «дзи-бунов». В-третьих, предполагается, что каждый член общества — это держатель своего «буна», своего статуса или роли<sup>12</sup>.

Е.С.Штейнер утверждает, что в японском языке вообще нет слова «я», пригодного во всех случаях жизни. Японец употребляет разные местоимения (ватакуси, ватаси, боку, орэ, варэ, сесэй), переводимые на европейские языки как «я»<sup>13</sup>. Он пишет: «Японцы вообще не настаивают на определенной, раз и навсегда данной номинации одного человека. На протяжении жизни человек последовательно сменял несколько имен — от детского до посмертного. В зависимости от ситуации его называли по-разному — фамильярно, официально, по титулу, по профессиональному признаку и т.д.»<sup>14</sup>. Истоки такого отношения к человеку Е.С.Штейнер видит в китайской древности, в учении Конфуция «по исправлению имен», в его труде «Беседы и суждения» («Луньюй»), текст которого пользовался непререкаемым авторитетом в Китае и в Японии.

В этой связи автор обращается к учению Конфуция о человеческой сущности и пути «благородного мужа», обладавшим «Жэнь» — важнейшим признаком истинного человека<sup>15</sup>. Автор повторяет многие известные определения этого понятия с акцентом на то, что в нем происходит совпадение индивидуального с социальными нормами<sup>16</sup>. Анализ «Бесед и суждений» позволяет, согласно автору, выявить ориентацию на деперсонализацию, на подавление личного в человеке, что присуще «Жэнь» и «благородному мужу». «В тексте «Луньюя», — пишет Е.С.Штейнер, — отрицание личности выражено сочетанием «не-я», где в качестве отрицания использован древний иероглиф, уступивший позднее другому отрицательному знаку У. Но с этим вторым знаком записывается иероглифический бинорм У — ВО (яп. МУГА), основная концепция китайского и японского буддизма»<sup>17</sup>. Отсюда делается неожиданный, на наш взгляд, вывод: «понятие «не-я» — точка стремлений приверженцев Дзэн — наличествовало в менталитете создателей «Бесед и суждений» и считалось свойством Конфуция. Таким образом, конечные цели адептов всех религиозно-философских учений Дальнего Востока — китайских даосов, последователей чань/дзэн в Китае и Японии, а также Конфуция и его ближайших учеников — в принципе совпадали»<sup>18</sup>.

Как отнестись к такому выводу автора? Конечно, можно находить сходство у самых разных учений по данной проблеме в культурах стран дальневосточного региона, но все же подводить все учения в этом смысле под общий знаменатель и даже считать, скажем, что «не-я» присущее дзэн-буддизму, наибо-

лее явно отрицающему индивидуальность, уже наличествовало в менталитете представителей раннего конфуцианства, представляется нам, по крайней мере, весьма спорным. Вместе с тем, нельзя не отметить, что, касаясь конфуцианства по рассматриваемому вопросу, автор затрагивает важную проблему отношения индивидуального и социального. Его высказывания о «подавлении» личного социальным следует, несомненно, рассматривать через призму известных рассуждений конфуцианских мыслителей о «природе человека» — не индивидуального, не отдельного человека, а человека, поведение которого регулируется теми нормами, теми ограничениями социального, политического, этического и др. порядка, формы проявления которых доминируют в обществе и изменяются на разных этапах его исторического развития.

От уровня лингво-этимологического анализа слов и понятий, употребляемых для обозначения личности в японском языке, Е.С.Штейнер переходит к иному уровню осмысления личности в системе культуры — к уровню религиозно-философской рефлексии. Он ставит вопрос о рассмотрении «представления о *природе* индивидуального сознания в средневековой японской традиции», и в этой связи основной материал для исследования черпает уже не из конфуцианства, а из буддизма<sup>19</sup>.

«В основе всех средневековых буддийских текстов, — пишет Е.С.Штейнер, — наложившихся в Японии на архаические пантеистические верования синтоизма, лежит убеждение в отсутствии личного Я и вообще индивидуального сознания»<sup>20</sup>. Это убеждение, пишет автор, сложилось под влиянием общей догматики буддийских учений, согласно которой основой всего сущего являются дхармы — исходные трансцендентные кирпичики бытия. По одним буддийским учениям они реальны, по другим — пустотны<sup>21</sup>. Если же опираться на позднейшие и окончательные учения буддизма, зафиксированные в Данкаватара-сутре, в комплексе Праджняпарамита-сутр, то мир предстает как единое сознание, как сознание-хранилище этих дхарм. В таком сознании различаются дхармы чувственного восприятия в виде семян (яп. сюдзи) и дхармы обобщающие, концептуализирующие (яп. Мана — сики) дхармы чувственного восприятия. Именно в результате концептуализации последних выделяются субъекты и объекты и в конечном счете «возникает ощущение своего Я»<sup>22</sup>. Поэтому «обретение истинного знания заключается в подавлении рассудочной деятель-



ности и ограничении чувственного восприятия»<sup>23</sup>. «Сознание-хранилище, или тело Закона Будды, т.е. Единое, не отделено от мира индивидуальных сознаний никаким трансцензусом. Они составляют два уровня единого бытия — абсолютный и феноменальный. Между ними отсутствует преграда (яп. мугэ), равно как и между отдельными феноменами-комбинациями дхарм, индивидами»<sup>24</sup>. В этой связи автор воспроизводит детально разработанное учение философской школы Кэгон — японского варианта китайской школы Хуаянь. Он приходит к выводу об иллюзорности представлений о субъекте — Я и опять-таки утверждает, что «эти представления были присущи не только буддизму, но и синтоизму и конфуцианству, в той или иной форме идеологически оформляющих сознание средневекового японца»<sup>25</sup>. Иначе говоря, автор снова объединяет по данному вопросу позиции столь разных учений. Не смущает его и то обстоятельство, что об отношении к этой проблеме японского конфуцианства в таком смысле можно говорить очень условно, поскольку в Японии конфуцианские школы появились только в XVII веке, то есть в самом позднем средневековье, когда представителей этих школ интересовали совсем иные проблемы.

Третий уровень личностной идентификации — неотрефлексированного творческого самовыражения, с точки зрения Е.С.Штейнера, раскрывается в знаковой форме памятников литературы и искусства. По его убеждению, в средневековой Японии художественные тексты самых разных видов составлялись коллективно. «Коллективное творчество, — пишет Е.С.Штейнер, — вызвано к жизни не гением отдельных художников, не механическим сложением разных Я, но глубинно ощущаемым общим Мы»<sup>26</sup>. Хотя коллективное творчество в Японии было особенно характерно в эпоху Муромати (XIV—XV вв.), совместное порождение художественного текста в той или иной форме было присуще, по мнению автора, «всей японской традиции от древности и дальше»<sup>27</sup>. Ярким примером в этом отношении автор считает древнейшую поэтическую антологию «Манъесю» (753 г.) зафиксировавшую обрядовую переключку мужских и женских полухорий — «плетенку из песен» («ута-гаки»). Затем появились поэтические состязания «ута-авасэ» и на смену им поэтические миниатюры «танка» («короткая песня») и, наконец, жанр поэтического стихосложения «рэнга», которое писалось «по кругу» — первый участник давал зачин, второй подхватывал, третий дополнял и т.д.<sup>28</sup>.

Деперсонализацию художественного творчества в Японии, как и в Китае, усматривает Е.С.Штейнер и в области изобразительного искусства. «Глубоко психологических, раскрывающих внутренний мир и передающих неповторимость данного конкретного индивида портретов там, пожалуй, и нет», — пишет он<sup>29</sup>. И продолжает: «Лица на портретах обычно сведены к инвариантному набору черт, с наименьшим тщанием выписывается платье и атрибуты, эмфатическая характеристика, как правило, напрочь отсутствует. В художественном отношении дальневосточные портреты не могут идти ни в какое сравнение с экспрессивными и поэтичными пейзажами. Собственно, сами лица сводились к пейзажу — они строились как пейзаж и назывались, например, «лес», «горы», «звезды». Впрочем, имела место и обратная тенденция — пейзаж строился как лицо, его отдельные элементы уподоблялись частям человеческого лица — носу, глазам, волосам и т.д. Изоморфность природного и человеческого с явной отдачей предпочтения природе есть следствие понимания мира как тела космического Будды»<sup>30</sup>.

Тип сознания или склад мышления, вырисовывающийся из характера знаков-образов языка искусства, согласно Е.С.Штейнеру, «находится в связи и с естественным языком. В японском, как и в китайском, языке нет различия между единственным и множественным числом, не существует категории рода, у глаголов отсутствует категория лица и числа»<sup>31</sup>. В то же время, продолжает автор, такой тип сознания, отложившийся в природе знаковой системы художественных образов, соотносится и с видением отдельного человеческого бытия. «Несамостоятельность одного отдельного знака-образа находится в прямой зависимости от несамостоятельности отдельного человеческого бытия, отдельного сознания или разума. Эта несамостоятельность или ложность называется «МУСИН» (буквально «не-ум, не-сознание»)»<sup>32</sup>. И, наконец: «С категорией «МУСИН» связывался обширный комплекс близкого значения «МУГА» («не-я», кит. уво, санскр. анатман). «МУГА», по определению буддийского философа-апологета и главного пропагандиста Дзен на Западе Д.Т.Судзуки (1870-1966), является «основной концепцией буддизма»<sup>33</sup>. В результате Е.С.Штейнер приходит к выводу о том, что «личности в традиционной Японии не было». И вместе с тем вопрошает: «Но сколь правомочно в таком случае выносить это слово в название статьи, хотя бы и под знаком вопроса?»<sup>34</sup>. Ответа этому автор статьи так и не находит.

В статье Е.С.Штейнера поднимается важный вопрос, касающийся своеобразия духовно-культурного развития мировоззренческой мысли Японии, стран Дальнего Востока. Автор использовал большой фактический материал и его высказывания, несомненно, дают читателю пищу для размышлений. Вместе с тем, с нашей точки зрения, как в подборе конкретных фактов, так и в аргументации он проявляет определенную тенденциозность. Так, если обратиться к высказываниям автора в области лингвистики, к приведенным нами его категорическим утверждениям о том, что в японском языке нет различия единственного и множественного числа, нет категории рода, а у глаголов — категории лица и числа, то не могут не напрашиваться возражения. Возьмем один пример. Может быть, местоимения 1-го, 2-го, 3-го лица в японском языке используются не столь часто, как в заданных языках, но не следует забывать, что для выражения лица в этом языке имеются помимо непосредственно местоимений и иные средства. Так порой японцу не надо пользоваться местоимением, обозначающим первое лицо («я»), когда он использует глаголы («яру», «агэру», «морау», «итадаку») во вспомогательном значении. Если он говорит: «Ендэ агэмас», это значит: «Я вам прочитаю» или — «Еедэ морайтай» — «Я хочу, чтобы вы мне прочитали». Возьмем другой пример — высказывание Е.С.Штейнера о том, в частности, что в японском языке нет даже слова «я», пригодного для всех случаев жизни. В зависимости от собеседника и контекста японец будет употреблять разные местоимения: ватакуси, ватаси, боку, орэ, сёсэй, равно переводящиеся на европейские языки как «я»<sup>35</sup>. Конечно, вряд ли можно согласиться с таким утверждением, поскольку в японском языке имеется местоимение «я», употребляемое в обычной нейтрально-вежливой речи («ватакуси»). Остальные же слова, используемые как местоимение первого лица и приводимые автором, всего лишь стилистические разновидности, выражаемые этим местоимением (фамильярный, учтиво-вежливый, дружеский, и т.п.). Подобные же разновидности не могут служить доказательством специфически японского и тем более восточного представления о личностном-индивидуальном.

Можно согласиться, далее, с высказываниями автора о том, что в ортодоксальных буддийских учениях существования личностного индивидуального признается только на уровне феноменального бытия, то есть омраченного сознания и отрицается на уровне истинного бытия в пустоте. Но вряд ли воз-

можно в этой же связи проводить аналогии с конфуцианством в том смысле, что «природа человека», о которой много рассуждали конфуцианские мыслители, предполагает «подавление» индивидуального «я». Автора можно в этом отношении упрекнуть в односторонней позиции, поскольку он не учитывает, что в суждениях конфуцианцев о «природе человека» речь идет не столько о «природе человека» как отдельной личности, сколько о «природе человека» в обществе, то есть о социально-этических, политических и др. нормах поведения людей. Если же такие нормы поведения автор воспринимает как подавление индивидуальности, то очевидно, что они существуют во всяком социуме, как в восточном, так и в западном. Кроме того, говоря о конфуцианстве, нужно также принимать в расчет, что в Китае оно определенным образом противостояло буддизму, отрицавшему личность как истинную реальность по разным направлениям, в том числе в понимании природы индивидуальности. Более того, само понятие «благородного мужа» как образа, которому надлежит следовать, как раз и выражало представление об идеальной личности (Цзянь-цзы). Все это тем более важно учитывать, когда речь идет о японском конфуцианстве, которое зачастую противостояло буддизму в еще более острых формах, нежели в Китае.

Наконец, стоит отметить и то обстоятельство, что при рассмотрении проблемы личностного-индивидуального у Е.С.Штейнера, по сути дела, выпадает материальный, социально-исторический фактор. Даже такой цитируемый им же философ как Накамура Хадзимэ, которого трудно заподозрить в склонности к признанию закономерностей социально-исторического развития, утверждает: «Малая степень индивидуализма является общей чертой для феодальных обществ *во всех странах* (выделено нами. — Ю.К.), но нигде, похоже, понятие социального родового сходства не преобладало столь значительно, как в Японии»<sup>36</sup>. Последнее замечание насчет Японии не умаляет, на наш взгляд, значимости социально исторического фактора при решении проблемы личностного и индивидуального в странах Востока, оно лишь подчеркивает актуальность исследования этой проблемы.

В отличие от разобранных выше работы Е.С.Штейнера другие исследования наших авторов по проблеме личностного-индивидуального однозначно ориентированы на буддизм, на воспроизведение ортодоксальной махаянской догматики.

Позиция авторов таких работ отчетливо представлена на страницах сборника «Психологические аспекты буддизма» (Новосибирск, изд. «Наука», 1991 г.)<sup>37</sup>. Среди статей сборника встречаются работы, непосредственно посвященные теме отрицания индивидуального «я» в буддийской традиции, а также работы, затрагивающие эту тему попутно. К первой категории работ можно отнести прежде всего статью В.Н.Пупышева — «Не — Я» в буддийской теории и практике», выдержанную в духе ортодоксального буддизма. Автор исходит из того, что теория несуществования индивидуального «я» является частью общей теории «анатма», отрицающей индивидуальность или самостоятельность всяких объектов. Согласно этой теории, пишет В.Н.Пупышев, нет ничего, кроме преемственности пустых форм, ложно принимаемых за отдельные «я»<sup>38</sup>. Слово «анатма», поясняет автор, означает «не-сам» в том смысле, что все сущее меняется, оставаясь самим собой, и только в силу неведения сохраняется вера в самость, в некое индивидуальное Я»<sup>39</sup>.

В буддизме, утверждает далее В.Н.Пупышев, постулируется двойственность: «с точки зрения эмпирической реальности «я» существует, иначе кто же совершается?». Но с точки зрения истинной реальности «я» не существует, поскольку оно пусто по своей природе. Прекращение этой двойственности достигается благодаря «срединному пути», ведущему к Нирване. Этот путь не поддается рациональному постижению, к нему приходят по-разному — хинаянисты — от праксиса, махаянисты — от гносиса, тантристы — признавая единство того и другого<sup>40</sup>. Автор особо останавливается на рассмотрении пути мадхьямиков — основной школы буддизма Махаяны, отстаивавшей постулат о несуществовании «я». В этой связи он обращается к учению Нагарджуны, согласно которому Будда проповедовал как о существовании «атмана («я»), когда хотел, чтобы его слушатели усвоили «условное учение», так и о несуществовании атмана («не — я»), когда хотел передать им «трансцендентальное учение»<sup>41</sup>.

Доктрина о несуществовании «я», отмечает В.Н.Пупышев, увязывается у Нагарджуны с учением о «шунье». Автор полагает, что с переводом этого термина на европейские языки возникают определенные трудности. По его мнению, наиболее адекватным переводом является классический термин — «пустота». Перевод «шуньи» как «относительность», поясняет он, нельзя признавать точным, поскольку «относительность» упот-

ребляется для выражения значения феноменального бытия («сансары»). В.Н.Пупышев приходит к выводу, что «шунья» «не может быть названа пустотой, или не-пустотой, ни обеими вместе, ни каждой в отдельности, но для того, чтобы обозначить ее, она названа пустотой»<sup>42</sup>. Таким образом, заключает автор, вся теория «анатма» является знаком, указывающим на возможность реализации такой «пустотности», когда «противопоставление «я» и «не-я» снимается и ясно светит полная блаженства (bde) абсолютно чистая мысль (gsal)...»<sup>43</sup>.

Близка по духу и статья Л.Е.Янгутова «Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме». В ней проблема несуществования индивидуального «я» раскрывается через призму буддийского учения о спасении. Автор обращает внимание читателя на неизменные для школ буддизма исходные принципы учения о «спасении», согласно которым каждый индивид подвержен страданию, как постоянному атрибуту человеческого бытия<sup>44</sup>. Однако, согласно буддийским же канонам, утверждает автор, страдание неистинно и противостоит естественному, оно порождается привязанностью человека к вещам, неведением, допускающим мысль: «Это я, это моё»<sup>45</sup>. По убеждению буддистов, «на самом деле нет такого «Я», которое бы составляло личность как таковую, наделенную эмоциями, чувствами, волей, желаниями»<sup>46</sup>. Источником страдания как формы существования индивида буддисты считают ложное представление самого индивида, ввиду чего и основу основ «спасения» они видят в преодолении такого ложного представления, в избавлении от собственного «Я»<sup>47</sup>.

«Буддийское учение о нереальности «я», — пишет далее Л.Е.Янгутов, — получило свое логическое продолжение в учении о нереальности внешнего эмпирического мира...», который «был сведен к составному элементу психической жизни индивида и рассматривался как необходимый компонент страдания»<sup>48</sup>. Тем самым понимание «страдания», согласно автору, все больше онтологизировалось, вследствие чего онтологизировалось и рассмотрение природы самого «спасения». Поэтому избавление от иллюзии собственного «Я» означало не только избавление от иллюзии внешнего мира, оно вызывало вместе с тем обнаружение «истинной сущности», стоящей как за иллюзией «я», так и за иллюзией вещей и явлений<sup>49</sup>. Преодолению представления о существовании индивидуального «я», отмечает Л.Е.Янгутов, служит также одно из наиболее извест-

ных учений Махаяны о «природе Будды» как единственной абсолютной реальности, пронизывающей все сущее. «Природа Будды присутствует в каждом индивидуе. «Но поскольку «природа будды» — это истинная сущность каждого, а эта сущность неделима, целиком и одновременно содержится в каждом, то каждый обладал той же сущностью, что и другие. Значит, по своей сущности все индивидуы тождественны друг другу. Существование человека с его индивидуальностью — это мираж, обусловленный «омраченностью» сознания»<sup>50</sup>. Достижение «спасения» через постижение тождественности индивидов, пишет Л.Е.Янгутов, составляет важный постулат учения китайской школы Хуаянь. Эту же цель преследует практика созерцания в школе Чань и отчасти в школе Тяньтай, позволяющая подавлять привязанность к мирской суете. Его же добиываются и приверженцы амидаизма благодаря откровенной вере в «Чистую землю будды Амида»<sup>51</sup>.

В статье С.П.Нестеркина «Проблема индивидуального «я» в средневековом Чань-буддизме» вопрос о личностном-индивидуальном раскрывается, как видно из названия, с позиций одной школы китайского буддизма — Чань. Однако автор с самого начала утверждает, что учение Чань по данной проблеме совпадает с учениями других буддийских школ и в этом смысле равно противоположно европейскому пониманию индивидуальности. Все буддийские школы, пишет С.П.Нестеркин, отстаивают взгляд о том, что «индивидуальное Я» (санскр. «атман», кит. «во», «цзы», «цзи», «у») в действительности не существует, является иллюзией, не имеющей «истинной реальности»<sup>52</sup>.

Обосновывая это положение, С.П.Нестеркин обращается сначала к домахаянскому буддизму, который отрицал индивидуальную личность, поскольку не признавал такой особой дхармы, как индивидуальное «я». Затем в самом махаянском буддизме С.П.Нестеркин выделяет теорию дхармалакшаны, согласно которой дхармы как таковые вообще не имеют истинного бытия и только в силу «врожденного неведения» у живых существ возникает иллюзия существования собственного «я» и бытия внешних объектов<sup>53</sup>. Историческим оппонентом учения дхармалакшаны явилась, полагает С.П.Нестеркин, популярная у приверженцев Чань-Буддизма школа «экаяны» («единой колесницы»), базировавшаяся на теории «единого сознания» (кит. «и-синь») <sup>54</sup>. «Согласно теории «еди-

ного сознания» индивидуальное «Я» обусловлено... наличием «неведения», которое рассматривается как базальная клеша, существующая извечно с «безначального времени» и порождающая все другие клеши: страсть, гнев, гордость, зависть и т.д.; она служит препятствием к «просветлению», затемняя изначально присутствующую в сознании каждого человека интуитивную мудрость»<sup>55</sup>.

Далее, ссылаясь неоднократно на «Шраддхотпада-шастру», С.П.Нестеркин пишет, что в учении «единого сознания» нет однозначного противопоставления «неведения» «просветлению», первое неотделимо от второго, вследствие чего «просветления» невозможно достичь путем простого подавления «неведения». «Прекратить «омрачающее» действие неведения и достичь «просветления» можно, как полагают приверженцы экаяны, только через понимание этой недвойственности»<sup>56</sup>. В этой связи автор отсылает читателя к Сутре Помоста шестого патриарха Чань-буддизма Хуэйньэна, который «критиковал как тех, кто стремится подавить омрачение, так и тех, кто созерцает «просветленный» аспект»<sup>57</sup>. Раскрывая позицию Хуэйньэна, С.П.Нестеркин пишет: «В самой установке на искоренение «загрязнений» заложено отношение к ним как к тому, что действительно существует, и потому адепт, сам того не желая, привязывается к «загрязнениям», укореняет их в сознании. С другой стороны, созерцание «просветленного» аспекта как чего-то неподвижного, застывшего, лишённого присущей ему спонтанной активности, носит искусственный характер и лишь создает привязанность к «просветлению»...»<sup>58</sup>.

Судя по статье, компетенция автора в отношении знания буддийской канонической литературы и тем более ортодоксии учения Чань никакого сомнения не вызывает. Его интересные работы на эту тему хорошо известны<sup>59</sup>. Вот почему не может не удивлять ссылка автора на буддийского патриарха Цзунми (774—841) как на девятого патриарха Чань-буддизма<sup>60</sup>. И это в то время, когда отечественные же буддологи убеждены в другом, в том именно, что Цзунми как патриарх представлял не школу Чань, а иную школу — Хуань, что он был последним пятым патриархом этой последней китайской школы, не державшей начавшихся гонений на буддизм<sup>61</sup>.

Выше мы познакомили читателя с рядом работ отечественных востоковедов по проблеме личностного-индивидуального в истории культуры, мировоззренческой мысли народов дальне-



восточного региона. Речь шла только об исследованиях, опубликованных в 90-ые годы, хотя внимание к этой проблеме проявлялось нашими учеными и ранее<sup>62</sup>. Можно, конечно, по-разному относиться к концептуальному решению данной проблемы. Но не вызывает сомнений тот факт, что, по мнению многих ученых, проблема эта — одна из ключевых для понимания особенностей развития мировоззренческих аспектов сознания народов самого восточного Востока — Дальнего. И как таковая, на наш взгляд, она, безусловно, заслуживает дальнейшего, еще более глубокого и разностороннего изучения.

## Примечания

- 1 *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1; Awakiening of Faith (trans. by Y.S. Hakeda). N. Y., 1967; *Fromm E., Suzuki D.T., Martino De.* Zen Buddhism and Psychoanalysis. N. Y., 1960; *Генрих Дьюмулен.* История Дзэн буддизма, Индия и Китай. СПб., 1994.
- 2 *Штейнер Е.С.* Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность? // Человек и культура. М., 1990.
- 3 Там же. С. 164.
- 4 Там же.
- 5 Там же. С. 166.
- 6 Там же.
- 7 Там же. С. 167.
- 8 Там же.
- 9 Там же.
- 10 Там же. С. 167-168.
- 11 Там же. С. 168.
- 12 Там же.
- 13 Там же. С. 168-169.
- 14 Там же. С. 169.
- 15 Там же.
- 16 Там же. С. 170.
- 17 Там же. С. 171.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 174.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Там же. С. 175.
- 23 Там же.
- 24 Там же. С. 176.
- 25 Там же. С. 177.
- 26 Там же. С. 178.
- 27 Там же.
- 28 Там же. С. 179.
- 29 Там же. С. 187.
- 30 Там же. С. 187-188.
- 31 Там же.
- 32 Там же. С. 187.
- 33 Там же.
- 34 Там же. С. 189.
- 35 Там же.

- 36 Там же.
- 37 Настоящий сборник статей вызвал значительный интерес в научных кругах, о чем свидетельствует его второе исправленное и дополненное издание.
- 38 *Путышев В.Н.* «Не-Я» в буддийской теории и практике // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С. 34.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 36.
- 41 Там же. С. 37.
- 42 Там же.
- 43 Там же. С. 38.
- 44 *Янгутов Л.Е.* Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С. 39.
- 45 Там же.
- 46 Там же.
- 47 Там же.
- 48 Там же. С. 40.
- 49 Там же. С.40-41.
- 50 Там же. С. 43.
- 51 Там же. С. 45.
- 52 *Нестеркин С.П.* Проблема индивидуального «я» в средневековом Чань-буддизме // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С. 49-50.
- 53 Там же.
- 54 Там же. С. 54.
- 55 Там же. С. 56.
- 56 Там же.С. 58.
- 57 Там же.
- 58 Там же.
- 59 *Нестеркин С.П.* Проблема языка в средневековом Чань-буддизме // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989; *Нестеркин С.П.* Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гунь-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
- 60 *Нестеркин С.П.* Проблема индивидуального «Я» в средневековом Чань-буддизме // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С. 51.
- 61 См.: *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы Хуаянь. Новосибирск, 1982. С. 24-25; Буддизм в Японии. М., 1993. С. 73.
- 62 См., например, работы: *Мещераков А.Н.* Изображение человека в раннеяпонской литературе // Человек и мир в Японской культуре. М., 1985; *Завырылина Т.А.* Становление индивидуалистического сознания и «новая драма» в Японии // Там же; *Абаев Н.А., Нестеркин С.П.* Человек и природа в чаньской (дзэнской) культуре: некоторые философско-психологические аспекты взаимодействия // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

## **Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации**

Пусть это будет и некоторым преувеличением, но все же есть основания утверждать, что еще ни одной из работ, заявленных как «исследование буддийской философии», до сих пор не удавалось удерживаться строго в пределах таким образом обозначенной авторами темы — все они, так или иначе, неизбежно выходили за границы того, что принято считать собственно «философией». Проблема заключалась, конечно, не в авторах, а в особенностях самого предмета изучения.

Действительно, буддийская Дхарма плохо укладывается в рамки такого европейского понятия? как «философское направление». Возможно поэтому многим приступающим к ее исследованию привычней и надежней оставаться в области очерченной достаточно расплывчатым, но удобным определением — «религиозное течение». Удобным на первый взгляд.

При более близком знакомстве с предметом обнаруживается, что и такое привычное понятие, как «религия», не объясняет специфики буддизма. Оно вообще мало что объясняет, но как раз в силу своей широты и неопределенности позволяет закрыть глаза на многие несообразности, несоответствия схемы и действительности (а при необходимости наиболее зияющие «дыры» помогает «замаскировать» с помощью словосочетаний типа «религиозная философия» и т.п.).

К сожалению, при отсутствии других приходится довольствоваться теми понятиями, которые есть. За неимением одного подходящего приходится использовать все, имеющие хоть какую-то эвристическую ценность. Но, может быть, такая

многоплановость, системная сложность объекта исследования в сочетании с его цельностью и нерасчлененностью даже в мысленном эксперименте указывает на необходимость изменения самого масштаба его рассмотрения? Если это предположение верно, то «буддийская философия» лишь часть, причем нерасторжимая часть, того целого, которое называется «*buddha dharma*», и поэтому не может изучаться отдельно от других его частей, и тогда становится понятно, почему В.Г.Лысенко свою работу «Ранняя буддийская философия» начинает такой фразой: «Данное исследование призвано служить введением не только в собственно философию буддизма, но и до некоторой степени в его религию, культуру и цивилизацию»<sup>1</sup>. Обратим внимание на последние слова и запомним. Представляется, что они появились здесь не случайно, хотя о буддийской цивилизации как таковой в работе, по сути дела, ничего не говорится. Но контекст, в котором буддийская цивилизация и культура упоминается в связи с буддийской философией, очевиден.

Во-первых, буддийская философия выступает здесь идейной основой, истоком буддийской цивилизации. А во-вторых, что на наш взгляд неизбежно из этого контекста следует — вне всей совокупности явлений, составляющих основное содержание буддийской культуры и цивилизации, буддийская философия не может быть адекватно «прочитана» и понята. Хотя в книге так прямо не говорится, но всей логикой своих рассуждений автор подводит читателя к такому выводу.

Касаясь проблемы разграничения «философии» и «не-философии» и имея в виду не только буддизм, но и другие индийские школы, В.Г.Лысенко ссылается на необходимость учитывать «гораздо более широкий контекст истории культуры, чем это принято в истории европейской философии». И дело не только в том, что этот контекст может быть в большей или меньшей степени известен читателю. Как справедливо отмечает автор, знакомясь с философскими достижениями буддийской культуры и цивилизации, «нельзя не задуматься об их месте в ней и о возможности рассматривать их по тем же законам, что и философскую мысль в контексте европейской культуры»<sup>2</sup>. На многих страницах книги доказывается и показывается, что эти контексты различаются.

Так, если для европейской философии основным мотивом были теоретические поиски высшей объективной Истины, то для буддизма проблема истины существовала главным образом

как проблема достижения такого состояния сознания, в котором реальность открывается ему такой, «как она есть» — *yathabhutam*. Истина, с точки зрения буддизма, не имеет самостоятельного значения «вне ценности «спасительного» преобразования психики человека». Под «Дхармой» В.Г.Лысенко подразумевает «целостность всего буддийского пути спасения в единстве его «эзаниевых» и психотехнических аспектов», а под проповедью Будды — «лишь одну из приуроченных к данному моменту форм его выражения»<sup>3</sup>. Философствование Будды никогда не стремилось к идеалу замкнутой системы идей, самодостаточной в пределах собственных посылок, а всегда приобретало формы, позволяющие учитывать теоретическую позицию оппонентов, «перекликаясь» с философскими взглядами собеседников<sup>4</sup>. Здесь уместно вспомнить слова Дж.Мура о том, что «поиски «единства» и «системы» за счет истины не являются ... задачей философии, хотя бы даже философы в действительности всегда стремились к этому»<sup>5</sup>.

Действительно, достижение «единства», которое в своем наиболее абстрактном виде может быть осмыслено как целостность и непрерывность символического пространства, является задачей не философии, а культуры в целом. Следовательно, как ни парадоксально это звучит — в определенных ситуациях приходится выбирать между «истиной» и «единством» или, в другом контексте, между «философией» и «культурой». Буддисты с самого начала отдали предпочтение «целостности» и «единству» и поэтому буддийская Дхарма не укладывается в узкие рамки «философии», но и этот, следует особо отметить, именно философский подход был определяющим в процессе формирования буддийской Дхармы, т.е. буддийской культуры и цивилизации, и, в этом смысле, буддизм, по-видимому, не имеет аналогов в мировой истории.

Что же тогда можно отнести к собственно буддийской философии? В.Г.Лысенко в качестве «рабочей гипотезы» предлагает считать ею «то, что Будда проповедовал прежде всего умным собеседникам, или интеллектуалам (*vinnu puriso*) в отличие от простых людей, йогов, ритуалистов, заядлых спорщиков и других категорий слушателей»<sup>6</sup>.

Основания для такого разделения она находит в самом каноне, где в отношении некоторых рассуждений указывается, что они могут быть поняты только умными и учеными людьми. Более того, заметим, существуют даже и такие тексты, которые адресова-

ны «глупым». Однако следует ли так уж доверчиво относиться ко всем подобным указаниям канонических текстов? Например, некоторые сутры Праджняпарамиты (учения, для восприятия которого, как известно, одного интеллектуализма было недостаточно) предназначались, если следовать тексту буквально, специально «тупым» и «ленивым» (manda, mandotaha). Удивительно, что даже такой выдающийся буддолог как Э.Конзе принял все это за чистую монету, ведь ранее в этой же сутре («Свалпакшаре») говорилось, что «через получение этой Праджняпарамиты» сам Будда достиг «Полного, Прямого и Совершенного Просветления» и благодаря ей же «возникают все Будды»<sup>7</sup>. В сутре описывается передача Буддой Бодхисаттве Авалокитешваре «Праджняпарамиты в Нескольких Словах» (т.е. «Свалпакшары»). Буддисту легко представить Бодхисаттву Авалокитешвару в самих различных обликах — и одиннадцатиликим, и шестью, но еще ни один буддист, я думаю, не считал его глупым и ленивым. Абсурдность подобного предположения в отношении Будды Шаньямуни просто вопиюща. Это-то как раз и используется в тексте сутры. Так что иной раз бывает не просто разобраться — кто «интеллектуал», «кто «йог», кто «простой человек». Ясно, что в этой сутре парадоксальным образом (в «нескольких словах») показано единство и целостность всего Учения, всей Дхармы как изложенной в пространных и сложных рассуждениях, так и «свернутой» в короткую мантру. Здесь также изложена идея «равности» всех живых существ перед лицом Дхармы по всем критериям, в том числе и по такому традиционно «трудному» для любой религиозной психологии и сотериологии, как умственные и душевные способности (вспомним до сих пор неразрешенную классическую герменевтическую проблему объяснения смысла евангельского выражения «нищие духом»). Под «несколькими словами» можно понимать как мантру этой сутры, так и весь ее текст, построенный в обычной для жанра сутр форме диалога. «Несколько слов этого диалога и в не меньшей степени контекст, в котором они произносятся, отсылают к невообразимому количеству значений, утверждая наличие общего для всех смыслового пространства. Собственно, сутра сама по себе и служит парадоксальным определением такого единства и одновременно единства сознания и психических способностей всех людей. Отсюда можно вывести множество тождеств, в том числе тождество дхармического и социально-культурного пространства, которое является одним из идеологических оснований всей буддийской цивилизации.

Можно ли считать это философией? Для самих буддистов, конечно, этот вопрос не имел какого-либо значения. Но нас, в данном случае, интересует: насколько применим на практике предложенный в книге критерий для определения «философичности» буддийского текста. По замыслу автора он должен различать те разделы канона, которые обращены к «простым людям», укрепляя в них веру (sradhha) в Будду, Дхарму и Сангху<sup>8</sup>, к йогам — служа для них «методическим» руководством для достижения «трансвых состояний» (dhyana), и, наконец, к «интеллектуалам» — вот эти-то тексты и предлагается считать «Философией», хотя и с оговоркой, что данный критерий «является, строго говоря, чисто условным, чисто операциональным и не претендующим на окончательное решение вопроса о природе раннебуддийской философии»<sup>9</sup>.

Не уверен, что временные параметры здесь имеют такое уж принципиальное значение, но, по крайней мере, для буддийской философии более позднего периода, чем рассматриваемый в книге, предложенный критерий явно не годится.

Взять хотя бы «Махаяна-шрадхотпада-шастру» — фундаментальнейший философский текст китайской и всей дальневосточной традиции. Само название («Трактат о пробуждении веры в Махаяну») вроде бы уже говорит само за себя, к тому же и адресован он в том числе и «простым людям»<sup>10</sup>, но под рубрику популярной литературы для малообразованных, конечно, не подпадает, к тому же в индо-буддийской традиции никогда не существовало такого полярного «разведения» понятий «вера» и «значение», как в христианской. Что же касается второй категории текстов, посвященных так называемой «Логической психотехнике», то как раз в них, как правило, встречаются очень важные для буддизма философские рассуждения. В действительности же все эти достаточно условные типы чаще всего бывают объединены в одном тексте таким образом, что разъединить их без «насилия» над источником и без ущерба для понимания невозможно.

Впрочем, сам автор благоразумно воздерживается от применения на практике своего критерия и нигде в книге прямо не указывает — какие именно тексты она относит к первому, второму и третьему типу, предоставляя читателю самому заняться этим непростым занятием.

Все вышесказанное справедливо и по отношению к другой предлагаемой автором классификации буддийской литературы по принципу: «для себя» и «для другого».



Под буддизмом «для себя» В.Г.Лысенко понимает такой тип «текстовой деятельности», который связан прежде всего с практикой медитации. В разделе книги, посвященном этому предмету, отмечается, что буддийская медитация возникла в тесной связи со всей древней брахманско-шраманской традицией йоги.

Что касается чисто технических приемов, то большинство из них уже использовалось предшественниками буддистов из других индийских школ, практикующих йогу. Вместе с тем, что совершенно справедливо подчеркивается автором, именно в медитации очень ярко проявляется специфика буддизма, поскольку она занимает центральное место в практике спасения, и именно в ней во многом выразилось то новое, что было привнесено Буддой в религиозную жизнь Индии<sup>11</sup>.

В чем же усматривается исследователями специфика буддийской медитации? Критикуя попытки Дж.Бронкхоста выявить «собственно буддийский элемент» медитации чисто филологических методами и констатируя их «ничтожный эвристический эффект», В.Г.Лысенко указывает на игнорирование им такого важнейшего системообразующего фактора, как «специфически буддийские цели этой практики». Именно под влиянием этих целей методы других традиций преобразуются, вступая в иные, чем обычно, соотношения между собой и приводят в конечном счете к совершенно другому итоговому результату<sup>12</sup>.

Рассмотрев подробно практику «смрити/сати» («самообладания»), как она изложена в «Сатипаттхана-сутте», автор приходит к выводу о «тотальном» характере буддийского так называемого «осознания», или, пользуясь современной терминологией — «интроспекции», роль которой в буддизме неизмеримо возрастает по сравнению с другими индийскими учениями<sup>13</sup>. Этой интроспекцией должно быть охвачено абсолютно все, включая мельчайшие подробности каждодневной рутины, в отличие от шраманско-брахманской йоги, которая даже если и поглощала почти все время аскета, всегда рассматривалась как особое занятие, отличное от исполнения обычных ритуалов. Анализ текста сутры позволяет автору сформулировать некоторые общие принципы буддийской «культуры психики». Они сводятся к тому, что вся без исключения деятельность буддийского монаха должна быть сознательной и целенаправленной и подчиняться следующим правилам. Во-первых, все происходя-

щее должно рассматриваться и описываться как объективный процесс, не зависящий от моего «я». Во-вторых, реальность должна анализироваться в терминах буддийского учения о дискретных элементах ее составляющих и группах этих элементов — скандх, аятан, дхату, представляющих «знаниевый», по выражению В.Г.Лысенко, компонент культуры психики. В-третьих, любое такое дискретное событие (дхарма) должно осознаваться «в модусах существования, возникновения и прекращения». В-четвертых, следует отказаться от увязывания переживаемого опыта с собственным «я», что ведет к освобождению от привязанности к вещам, проистекающей от этого эгоизма<sup>14</sup>.

Как отмечает автор, «борьба с плотью», столь актуальная для всех самых известных религий, в буддизме носит «более теоретический характер». Точнее было бы сказать, что в буддизме этой «борьбы» как таковой по существу и нет, поскольку «плоть» в общем-то не рассматривается как «сосуд греха», — «омрачающими» считаются в большей степени психические, чем соматические причины. С плотью, с точки зрения буддизма, и нет необходимости бороться — достаточно понять ее изменчивость, недолговечность, «иллюзорность» и принципиальную неэстетичность для того, чтобы стать невосприимчивым к ее искушениям. Автор обращает наше внимание на то, что «Будда рисует смерть и дальнейшую участь тела предельно натуралистически, подчеркивая ординарность этих событий и лишая их всякой таинственности и сакральности»<sup>15</sup>.

Таким образом, уже практика смрити служила предпосылкой для формирования философского мировоззрения, поскольку в том мире, в который она «вводила», не действовали никакие другие силы, кроме природных, не существовали никакие другие связи, кроме естественных причинно-следственных связей. Причем потустороннее существование если и признавалось, то в сущности оно ничем принципиально не отличалось от посюстороннего.

Вместе с тем смрити — только предварительный этап перед более высоким уровнем буддийской медитации — самадхи, включающего последовательный переход от одной к другой, как пишет В.Г.Лысенко, «стадии интроверсии имея в виду восемь дхьян. Смысл этой практики заключается в том, чтобы «переключить все познавательные способности человека с внешних предметов на «внутренние», обеспечивая его постепен-

ное углубление в себя (интроверсия), кульминирующееся в транс — «выныривании» из себя на самом глубинном уровне, лишенном всех прежних атрибутов «внутреннего» и «внешнего» бытия»<sup>16</sup>.

Заметим здесь, что слово «интроверсия» (также как и, возможно, более подходящее в данном случае — «интроспекция») не годится для описания буддийских дхьян, т.к. обозначает совсем другую психологическую реальность в другой «культуре психики». (Трудно «вынырнуть» из себя, если «я» отсутствует, причем не только с буддийской точки зрения). Точно так же вряд ли уместны в этом контексте параллели с описаниями транса в разных мистических традициях (упоминаются: Псевдо-Дионисий Ареопагит, Оккхарт, суфизм, индуизм)<sup>17</sup> на том основании, что всякий мистический опыт по определению сугубо индивидуален, принципиально неповторим, иррационален — буддийские же дхьяны совершенно безличностны, воспроизводимы — как безлично и воспроизводимо состояние нирваны, состояние Будды («пробужденность»), поэтому-то буддизм знает не одного Шакьямуни, а тысячу будд»<sup>18</sup>.

Именно эта воспроизводимость и мотивация сделать воспроизводимыми и доступными плоды состояний сосредоточения для каждого и отличает буддизм, как отмечается далее в этом же разделе книги, от других учений, например, от «типологически близкого буддизму гносиса упанишад»<sup>19</sup>. Автор отмечает, что в упанишадах очень мало говорится о том, «каким образом достигли прозрения главные «гностики» — Яджнявалкья, Праджapati и др». Хотя ученики и получают определенное «посвящение» в истину об Атмане, «но оно, как правило, не связано ни с какой систематической подготовкой». Можно провести, служа учителю, десятки лет, но при этом никаких знаний от него не получить. В.Г.Лысенко считает, что «этим подчеркивается труднодоступность данного знания, его элитарный характер». «В сущности, — пишет она, — мудрецы упанишад отнюдь не горят желанием нести свои знания «в массы», напротив, они всячески противятся, лавируют и громоздят препятствия, если кто взыскует этих знаний». Но дело, наверное, не в том, что «учитель упанишад», как замечает автор, «обычно не проявляет ни симпатии, ни сострадания, ни желания помочь — он суров и иногда даже жесток»<sup>20</sup>. Ведь не заучивание священных текстов, не освоение способов медитации и даже не передача истины об Атмане были основным

содержанием традиционного ведийского обучения. Как показал В.С.Семенцов, главной его целью было «воспроизводство не текста, но личности учителя — новое, духовное рождение от него ученика». «Именно это, — отмечает он, — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры»<sup>21</sup>. Но этот путь оказался тупиковым — каким бы ни были совершенными методы (большей частью бессознательного) подражания поведению учителя, они были не в состоянии полностью исключить те собственные «личностные наслоения», которые приносило каждое последующее поколение в процессе трансляции традиции. Сущность же ведийского ритуала требовала, чтобы он оставался неизменным. Попытки усилить надежность передачи различными способами защиты от нововведений, установлением многократного контроля и выражались внешне в повышенной требовательности учителей, во всевозрастающей элитарности и консерватизме ведийской традиции.

Бхагавадгита, утверждает В.С.Семенцов, выдвинула другой способ сохранения традиционной индийской культуры, который заключался в том, чтобы «обеспечить носителям данной культуры возможность обращаться не посредственно к первоучителю данной традиции (в Гите таким первоучителем является Кришна) и получать духовное рождение прямо от него, через головы всех промежуточных учителей»<sup>22</sup>.

Буддизм решает проблему «промежуточных учителей» и «основателя традиции» еще более радикально. Личность, в том числе и личность первоучителя, просто «выносятся за скобки». Именно это имел в виду Будда не только в своем учении об отсутствии индивидуального «я» (анатмаваде), но и когда перед своей паринирваной учил своих учеников «не искать прибежища ни в ком, кроме самих себя». Что же тогда транслируется в культуре, в чем может заключаться ее цель?

Если Фигура первоучителя-риши в ведийской традиции представляет собой по существу определенный базовый личностный культурно-исторический тип, объединивший в себе черты реально существовавших людей и персонажей мифов, основная функция которого заключалась в демонстрации идеальных образцов поведения, значимых в данной культуре, то для буддизма подобные личностные паттерны, хотя они и при-

сутствуют в каноне (и в немалом количестве) играют не основную, а только вспомогательную роль. Гораздо важнее отдельных реальных или идеальных личностей общие законы функционирования психики в их соотносительности с общими принципами буддийской Дхармы.

Сравнительная роль Будды Шакьямуни с ролью его учения, Дхармы, В.Г.Лысенко обращается к известному фрагменту из «Махапариниббана-сутты»: «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища. Дхарма да будет вам светильником, Дхарма да будет вам прибежищем», и акцентирует внимание на следующем важном обстоятельстве: «У ПОРОГА НИРВАНЫ Будда не оставил преемника и не обещал какой-либо помощи «оттуда» (паринирвана означала прекращение существования во всех его формах и проявлениях), полагая, что дал своим сподвижникам самое надежное прибежище и самого авторитетного наставника — Дхарму и что освобождение от перерождений будет зависеть исключительно от них самих, от их собственных усилий по реализации Дхармы»<sup>23</sup>. Существенно и то, что глашатаем Дхармы Будда стал «не в результате божественного откровения, избравшего его для этой стези, а благодаря своим интенсивным духовным поискам»<sup>24</sup>.

Как видим, расхождение в этом пункте и с древневедийской, и с более поздней традицией Бхагавадгиты — и разительное! Да и не только в индийских — в любых религиозных традициях немислимо такое отношение к Первоучителю, какое можно наблюдать в буддизме (В.Л.Лысенко приводит здесь в качестве характерного примера дзен-буддистов, призывавших вообще «отбросить Будду как грязное тряпье»)<sup>25</sup>. Столь же показательны различия в отношении к канонической литературе в буддизме и у представителей других религий.

Автор отмечает фактическое отсутствие в буддизме, в отличие от христианства и ислама, единого и общепризнанного канона. В буддизме не существовало четко обозначенных различий между канонической и неканонической литературой, что, в свою очередь, не позволяло разграничить «ортодоксию» и «гетеродоксию».

Для теоретических контактов между отдельными буддийскими школами было характерно не столько соперничество и враждебность, сколько то, что П.Хакер назвал «инклюзивизмом», т.е. стремлением включить в свое учение все, что при-

знавалось ценным и полезным из идейного арсенала оппонентов. Кроме того, в буддийской литературе не выделяется какой-либо один такой текст, «знакомство с которым имело бы столь же огромное религиозное и моральное значение для верующих буддистов, как знакомство с Библией для христиан или с Кораном для мусульман»<sup>26</sup>.

Поскольку устами Будды говорил не Всевышний, а обычный человек, и говорил так, как обычно говорят все люди, т.е. в зависимости от конкретной ситуации общения, умственных способностей и мотивации собеседников, то не было оснований какой-либо текст считать более сакральным, чем другой, содержащий «полную Истину» в отличие от других. Все, что говорил Будда, относилось прежде всего к Дхарме, но при этом понятие Дхармы и то, что было сказано Буддой (буддха вачана), полностью не совпадали<sup>27</sup>.

Если считать рассмотренное выше отношение к первоучителю и канонической литературе отношением религиозным, то следует признать, что мы тогда имеем дело с религией, но похожей ни на одну из до сих пор известных науке. И следует приложить много стараний и труда для того, чтобы объяснить: как такая религия могла возникнуть и существовать, исполняя свои религиозные функции. Если же согласиться с тем, что все вышеприведенное гораздо больше напоминает нам характеристики и взаимоотношения обычные для философских направлений, то тогда подобные вопросы не возникают, а если и возникают, то не такие недоуменные.

Да, эта философия не совсем такая к какой мы привыкли, она плохо укладывается в некий общий стандарт, но все же она содержит все основные признаки философского учения. Бесспорная заслуга обсуждаемой здесь работы В.Г.Лысенко заключается в том, что она очень убедительно, опираясь на первоисточники, демонстрирует нам присутствие философии в буддизме уже с «самого начала».

Нельзя не отметить очень существенный, много проясняющий в судьбе буддизма вывод автора о том, что «мифология и ритуал развиваются в буддизме в обратном порядке по отношению к формированию философских представлений»<sup>28</sup>, хотя, на наш взгляд, посылка, из которой он был сделан, не совсем верно была сформулирована. Согласно логике рассуждений В.Г.Лысенко, «за буддийской философией не стояла многовековая и чрезвычайно авторитетная религиозная и мифопоэти-

ческая традиция, выработавшая особую систему мышления, образа жизни и ритуала, каковой была традиция Вед, поэтому-то для буддийской философии и не актуальна «проблема мифа (имеется в виду, конечно, ведийский миф. — С.Л.) и логоса или гносиса и дискурса»<sup>29</sup>.

Это, наверно, слишком категорично сказано. Происхождение большей части понятийного аппарата философского буддизма совершенно необъяснимо вне связи с традицией Вед и Упанишад. Образ жизни ранних буддистов мало чем отличался от образа жизни представителей других шраманско-брахманских течений. Во всяком случае, можно сказать с уверенностью — он не воспринимался современниками как нечто чуждое, иноземное, непонятное. Отношение к ведийскому мифу и ритуалу в буддизме действительно достаточно сложное. Но ведь и не в одном только буддизме. Просто время было такое, когда старая сотериология не устраивала буквально никого, а накопленные веками знания и «критическая масса» сомнений в истинности староведийских взглядов не могли не «сдетонировать», взорвавшись многообразием новых мировоззренческих систем, подходов, направлений «шраманско-го» периода.

Существовало ли в этот период что-то, что можно считать древней не затронутой веяниями времени традицией, уцелевшей среди этого взрыва, плавно протекающей через тысячелетия? Представляется, что нет — ничего такого, не охваченного всеобщим цивилизационным кризисом в Индии VI—III в. до н.э., — не было. Так называемый «ортодоксальный брахманизм в конечном счете — такой же его продукт, как и буддизм, джайнизм и другие «неортодоксальные» направления индийской мысли. То, что принято считать брахманской «ортодоксией», на самом деле сложилось в немалой степени под их влиянием и было, по сути дела, «ренессансным» явлением в индийской культуре. Из «неортодоксальности» буддизма ни в коем случае не вытекает отсутствие генетических связей его с ведийской традицией, хотя это не исключает наличия таких же связей и за ее пределами, с другой культурной основой.

Впрочем, В.Г.Лысенко отмечает тот факт, что большинство членов буддийской сангхи были до вступления в нее брахманами или шраманами и что поэтому «нельзя сбрасывать со счетов и такой фактор, как привнесение в буддизм профессионализма брахманских и шраманских «диалектиков» и «анали-

тиков»<sup>30</sup>. Это можно понять так, что использовались только какие-то полезные «рабочие навыки», технические приемы, а содержание напрочь отбрасывалось. Но вряд ли дело в действительности обстояло так. Логично предположить что брахманистское влияние охватывало более широкий культурный контекст, включая и традицию Вед. Ведь не случайно же «буддийская философия... действует в том же проблемном поле, что и брахманское умозрение»<sup>31</sup>. Буддизм, кстати, далеко не всегда стремился «переосмыслить его в своих собственных терминах» и «создать целостное мировоззрение, основанное на противоположных брахманизму принципах»<sup>32</sup>. Термины нередко оставались теми же самыми, но могло расширяться или несколько изменяться их семантическое поле, а мировоззрение обнаруживало все-таки значительно больше черт сходства, чем противоположности. Как раз именно поэтому «новая философская реальность, созданная буддийскими теоретиками, в свою очередь оказывает огромное влияние на развитие брахманистской мысли и в значительной степени определяет облик брахманских Философских систем»<sup>33</sup>.

В чем же, согласно В.Г.Лысенко, проявляется специфика буддийской философии? Она непосредственно связана с тем пластом буддийской литературы, который условно обозначен автором как литература «для другого». За этим, на первый взгляд, даже несколько странным выражением кроется принципиальная авторская позиция. Она заключается в том, что применительно к буддийской философии важно иметь в виду не только предмет философствования («о чем»), его метод («как»), но и адресат («для кого»).

В подкрепление этой интересной идеи приводится замечание Т.Рис-Дэвидса о том, что Будда следует «одному-единственному методу»: в начале беседы старается насколько это возможно исходить из ментального уровня своего собеседника; не нападает на взлелеянные тем убеждения; учитывает ценностные ориентации и когнитивные установки оппонента; использует даже его фразеологию, а затем, «отчасти вкладывая в эти слова новый и высший (с буддийской точки зрения) смысл, отчасти апеллируя к тем этическим понятиям, которые являются общими между ними, постепенно подводит оппонента к своему выводу»<sup>34</sup>.

Отсюда следует, согласно логике автора, что форма, стиль и непосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды являются Функцией от некой переменной — менталитета,



интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседника, и что «невнимание к этому обстоятельству породило ошибочное (с точки зрения автора. — С.Л.) представление, что учение Будды в том виде, как оно дано в суттах, допустимо рассматривать в качестве некоей целостной, самодостаточной и объективной системы знания, истинной при любых обстоятельствах независимо от места и времени проповеди или беседы»<sup>35</sup>.

Разумеется, такое представление ошибочно, поскольку, строго говоря, вообще невозможно представить себе такую «целостную, самодостаточную и объективную систему знаний, истинную при любых обстоятельствах», также как трудно представить и такую, которая бы могла полностью игнорировать «менталитет, интеллектуальный уровень и ценности собеседника», особенно, когда речь идет о философии.

Между прочим, все перечисленное Т.Рис-Дэвидсом можно считать точным описанием метода и другого философа, жившего почти в это же время. У большинства, конечно, сразу же возникнет мысль о Сократе<sup>36</sup>. Но вряд ли кто согласится с утверждением, что содержание сократовских диалогов определялось менталитетом, интеллектуальным уровнем и системой ценностей собеседника. Все-таки на первом месте стояли философские интересы самого Сократа. Да и Т.Рис-Дэвис в процитированном выше фрагменте утверждает, что Будда «постепенно подводит оппонента к *своему* (подчеркнем.— С.Л.) выводу». И речь идет именно о *методе*.

Но В.Г.Лысенко считает, что предмет и метод буддийской философии должны рассматриваться «в плане их операциональной зависимости от того, кто философствует и для *кого*, поскольку «акцент переносится с *предмета* и *метода* философствования на его *адресата* и *адресанта*». А происходит это от того, что для буддийской философии главное — «не то, что происходит с мыслью, её формой и содержанием, а скорее то, что происходит с человеком, его психикой, а точнее, его сознанием, когда он аккумулирует это знание»<sup>37</sup>. О каком знании в данном случае идет речь? Имеется в виду как раз та «тонкая» и «глубокая» Дхарма, которую Будда постиг интуитивным путем в «ночь просветления» и которую он в рациональной *Форме*, «обращаясь к уму (а не к чувствам и интуиции), сообщает другим. Причем под этими *другими* подразумеваются вовсе не единомышленники из сангхи, как можно было бы думать, а такие люди, и в этом как раз заключается особен-

ность и новизна авторской позиции, которые не имеют отношения к буддийской традиции, не разделяют её принципов и ценностей, но тем не менее участвуют в процессе диалога и в обмене аргументами. Этот «другой» должен быть не просто собеседником, а «соперником в сфере мысли». Именно полемическая традиция в Индии стимулировала развитие систематичности, дискурсивности не только в области философии, но и других наук — подчеркивает автор.

Но ни полемика, ни философия в целом не представляют для буддистов никакой ценности, если не подводят в конечном счете к основным целям буддийской Дхармы (а также культуры и цивилизации), т.е. если они не ведут «ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване».

В.Г.Лысенко показывает, что темы, которые преимущественно обсуждаются Буддой, это одновременно и философские, и религиозные темы. «Философский, в нашем представлении, характер, — считает она, — им придает ориентация на умного адресата и использование чисто интеллектуального арсенала проповеди — убеждения, объяснения, логических аргументов, риторики и других рациональных средств воздействия на разум»<sup>38</sup>. Религиозный же их характер автор усматривает в определенной рассчитанности на «сотериологический эффект»<sup>39</sup>.

Таким образом, если выдерживать логику этого рассуждения до конца, то получается, что потребность в философской постановке проблемы обнаруживает именно адресант, а Будда всего лишь откликается на эту потребность; не будь «умного адресата — не было бы и буддийской философии. Если следовать автору, «то буддийская философия была лишена не только основы» в виде методологической и гностической традиции», но и собственной мотивации к философствованию. Сам же Будда считал философию не более чем средством для достижения сотериологических (т.е. религиозных) целей.

Отметим, раз уже зашла об этом речь, некоторые особенности буддийской сотериологии по сравнению с другими. Если в такой «классической» религиозной сотериологии как христианская «спасается» душа, причем решающий, фатальный акт спасения происходит в потустороннем, загробном мире, то в буддизме отрицается основной предмет «спасения» — душа, а само «спасение» понимается как радикальное устранение какой-либо возможности любых дальнейших переселений» куда-либо, т.е. все происходит в посюстороннем мире. К тому же, в

отличие от христианства, «основатель буддизма, строго говоря, не спасает, а только учит, как достичь» путь спасения, опираясь на Дхарму и собственные силы»<sup>40</sup>. В.Г.Лысенко приводит даже такую интерпретацию одного из изречений Будды: «Никто не может никого спасти» («свет рождается только из собственной темноты») и, «стало быть, спасение или освобождение от перерождений приходит не извне (от бога или других сверхъестественных сил), а только *изнутри* человека»<sup>41</sup>. Спрашивается: что же в такой сотериологии религиозного? Да и стоит ли так уж резко разводить сотериологию и философию? Не входит ли сотериология важнейшей составной частью во многие философские социальные и этические системы? Так ли уж существенно — что именно спасается и освобождается: «душа», «разум», «классы», «общество в целом», «род людской», «все живые существа» и т.д.? Трудно определить ту грань, на которой проблемы сотериологии переходят в плоскость философских проблем смысла жизни, проблем счастья и совершенства человека. Впрочем, автор совершенно согласна с Э.Конзе, который считал, что «сотериологическая доктрина, подобная буддизму, становится «философией», когда её интеллектуальное содержание объясняется посторонним»<sup>42</sup>.

К сожалению, не всегда оправданные авторские дистанции и отождествления такие, например, как отождествление буддийской медитации только с психотехникой, а философии только с полемикой, дискурсом, несколько надуманное различие буддизма для другого» и «буддизма для себя»; отождествление «учения Будды» главным образом с тхеравадой и палийским канонам; констатация дистанции (хотя и с оговорками) «между учением Будды и махаяной», «между Учением Будды и тантризмом», отрицание корней буддизма в предшествующей традиции — все это в определенной степени упрощает и обедняет представление о ранних буддийских мыслителях, их поисках и открытиях в том виде, в каком оно может сложиться по прочтении «Ранней буддийской философии» В.Г.Лысенко.

Фактически под «ранней буддийской философией» автор понимает «учение самого Будды», притом ограниченного рамками Сутта-питаки Палийского канона, хотя и стремится при этом учитывать «перспективы его развития на последующих этапах» и сверять его с «теми общими идеями, которые признаются верующими буддистами самых разных направлений»<sup>43</sup>.

Несмотря на то, что в книге содержится подробнейший обзор практически всей буддологии, начиная с её зарождения и до наших дней (и это следует отметить как бесспорное достижение, поскольку аналогов в отечественной литературе не имеется), автор почему-то предпочла ограничиться только констатацией различия в подходах ведущих буддологов, избрав сверххорожную, если не сказать консервативную позицию в вопросе хронологии и периодизации раннего буддизма. Например, убежденность автора в том, что «с хронологической точки зрения некоторые школы хинаяны существовали бесспорно раньше махаянских», в свете современных представлений на самом деле не столь уж бесспорна. Тем более, что, как совершенно справедливо отмечается буквально здесь же, «типологически — по уровню философского развития своих доктрин «они ничуть не уступают последним, поэтому слово «ранний» (ассоциирующееся с чем-то не вполне развитым и даже, если угодно, примитивным) к ним едва ли применимо»<sup>44</sup>.

Уже одно это наводит на размышления и служит, на наш взгляд, указанием на возможность рассматривать процесс формирования махаянистских и хинаянистских школ как параллельный во многих случаях.

Хотя основной целью В.Г.Лысенко, как явствует из названия самой книги, было исследование буддийской философии, автор, несмотря на многочисленные очень верные и тонкие наблюдения и выводы об особенностях буддийского философствования (буддийской Дхармы), все-таки в конечном счете склоняется к традиционному представлению о буддизме как религии по преимуществу и заключает монографию такими словами: «Открытая религия, не скованная внутренними затворами, которые сдерживали бы ее течение по какому-либо из русел, проложенных в самых прихотливых и национальных рельефах, и готовая течь по любому новому руслу, живая религия, подобно «мыслящему океану» (алая-виджняне), содержащая в себе семена бесконечного множества воплощений — вот образы буддизма, которые хотела бы запечатлеть в умах своих читателей автор этой книги»<sup>45</sup>. Представляется, что обозначенные здесь задачи непосильны ни для одной даже самой открытой и живой религии, и если предложенные автором образы не расходятся с действительностью, то только потому, что на самом деле буддизм и не укладывается в узкие рамки определения религии, а представляет собой более сложное и

масштабное культурно-историческое явление. Жаль, что автор не использовала все возможности, которые давал ей сам изучаемый материал, не следовала до конца логике собственных рассуждений, не доверилась своей исследовательской интуиции и не реализовала полностью намерение сделать свою работу «введением не только в собственно философию буддизма, но и до некоторой степени в его религию, культуру и цивилизацию». Эта «некоторая степень» оказалась очень неравномерно распределена между религией и культурой, и цивилизацией, вместе с тем, если, подходя к изучению буддизма, сразу отдать приоритет целому — культурному и цивилизационному началу, то во многом теряется острота при решении дилеммы: какая из частей этого целого — религия или философия — в большей степени отражает сущность такого явления, как буддизм.

К таким же выводам невольно приходишь, знакомясь и с другими работами, посвященными исследованиям буддийской культуры и цивилизации.

Авторы исследовательского проекта «Категории буддийской культуры» опубликовали в журнале «Восток» статью, в которой рассмотрен «религиозный идеал в системе категорий буддийской культуры». В.И.Рудой, Е.П.Островская и Т.В.Ермакова совершенно определенно исходят из того, что буддизм, прежде всего — это мировая религия; буддийская культура «функционирует в качестве религиозной идеологии», основные культурные типы, «персонифицирующие уровни религиозного сознания», — это типы верующих, которые «могут быть ранжированы по критерию полноты реализации доктрины в личном опыте» (от основателя доктрины — монахов, различной степени «продвинутости» по пути совершенства — благоверных мирян до мирян-грешников). Как полагают авторы, основная функция этих типов (идеологическая, ценностно-ориентирующая) заключается в «удержании всех верующих в орбите ценностного притяжения доктрины» и «вовлечения новых членов в религиозное сообщество»<sup>46</sup>.

В этом месте хотелось бы уточнить, что идеологическая и ценностно-ориентирующая функции, вообще говоря, соотносятся с разными уровнями регуляции и саморегуляции социального поведения личности, поэтому не совсем корректно их отождествлять. Ценности-идеалы и ценности-нормативы включены в различные механизмы мотивации деятельности. Нормативы

тивные ценности ни сами по себе, ни в своих сочетаниях никакой идеологии, тем более религиозной, не образуют. Их воздействие на поведение в большей степени определяется вовлеченностью в ту или иную сферу деятельности<sup>47</sup>.

Контекст, в котором употребляются такие понятия как: «ценностно-ориентирующая функция», «ценностно-ориентирующая идеологема», «доктринальная ценность», «ценностно-нормативные ориентиры повседневной деятельности» убеждают в том, что эти аспекты в статье не различаются должным образом. Авторы, например, пишут, что «историко-культурное своеобразие буддийского религиозного идеала может быть сформулировано следующим образом: буддийский идеал — это скорее определенная нормативная установка, которая в принципе может и должна быть реализована адептом учения»<sup>48</sup>. Тут уж нужно было выбрать что-нибудь одно: или идеал, или нормативная установка, тем более, что таким образом должно быть прояснено, почему в буддизме столь кропотливо разрабатывались принципы культивирования психики.

Заметим, что «кропотливо разрабатывали принципы культивирования психики» в Индии не одни буддисты. Точно так же ни одна из приведенных в статье идеологем, которыми конституируется буддийская религиозная доктрина, по мысли авторов (упоминаются: «тотальный принцип страдания, отсутствие субстанциональной души, невечность всего причинно обусловленного, карма»), не является специфически буддийской. Можно указать, например, на не менее чем десять пунктов, выделенных В.К.Шохиным, по которым сходятся или совпадают буддизм и санхья. Нетрудно обнаружить, что упомянутые идеологемы полностью входят в этот список<sup>49</sup>.

Скрепляющей же ценностью, которая обуславливала целостность буддийского учения в течение более чем двух с половиной тысячелетий была, по мнению авторов статьи, идея освобождения от сансары, воплотившаяся в персоналогических типах архата и Бодхисаттвы.

Но дело в том, что опять-таки этот идеал, как справедливо отмечают А.А.Терентьев и В.К.Шохин, — «общий для всех индийских религий»<sup>50</sup>. Следовательно, никакой буддийской специфики из него никак не выведешь. «Скрепляющие» свойства этого идеала также не столь уж очевидны, поскольку как представления о нирване, так и представления о персоналогических типах (архат и Бодхисаттва) весьма расходились в различных направлениях и школах буддизма.

Разумеется, авторы прекрасно это знают и нельзя не от-  
дать должное тому изяществу, с которым они пытаются обой-  
ти эту трудность.

Упомянув о том различии, которое проводит Лотосовая  
сутра между нирваной архата и совершенным Просветлением  
Будды (anuttara-samyak-sambodhi), авторы констатируют здесь  
наличие процесса «формирования нового подхода в концеп-  
ции буддийского религиозного идеала». Нового по сравнению  
с той концепцией, которая была зафиксирована в палийском  
каноне. Хронологический принцип изложения материала и  
упоминание некоторых исторических реалий настраивает чи-  
тателя на последовательную экспликацию этого процесса с  
изложением реальных событий и ссылкой на конкретные фак-  
ты. И вдруг совершенно неожиданно (и в то же время как бы  
между прочим) он узнает, что, оказывается, «резкой смысло-  
вой границы между персонологическими категориями архата  
и «полностью просветленного» нет: Будда — это первый архат,  
и он же Бодхисаттва, т.е. стремящийся к просветлению (статус  
Будды до обретения полного просветления)». Но самое инте-  
ресное дальше: «...такое противопоставление архата и бодхи-  
саттвы значимо лишь идеологически в плане определения эта-  
пов эволюции религиозного идеала»<sup>51</sup>.

Если, согласно авторам статьи, «буддийская культура фун-  
кционирует в качестве *религиозной идеологии*»; если «высшая  
доктринальная ценность — освобождение от сансарического  
существования — в роли ценностно-ориентирующей *идеоло-  
гемы* (религиозного идеала) конкретизировалась, в частности,  
в таких важных персонологических категориях буддизма, как  
архат и бодхисаттва; если «разработка этих категорий в докт-  
ринальных текстах преследовала цель пропедевтики к Четы-  
рем Благородным истинам, а *изменение их трактовок отразило  
эволюцию религиозно-идеологических задач*»<sup>52</sup>, то в каком же ас-  
пекте противопоставление этих категорий (архат, бодхисат-  
тва), если следовать логике авторов, будет *незначимо*?

У читателя, конечно, может закрасться подозрение, что,  
возможно, речь идет об этапах эволюции сознания адепта на  
пути просветления. Но оно безосновательно. Так далеко авто-  
ры, конечно, не заходят. Вызывает удивление и такой оборот:  
«в контексте адаптации буддийского религиозного идеала к  
потребностям буддийской идеологии...»<sup>53</sup>. Получается, что  
буддийский религиозный идеал существует сам по себе, а

потребности буддийской идеологии — сами по себе. Это, конечно, возможно, если имеются в виду разные идеалы и разные потребности. Но авторы как раз настаивают на «диахроническом рассмотрении традиционной трактовки религиозного идеала»<sup>54</sup>, при котором тип бодхисаттвы является развитием типа архата в результате приспособительной трансформации к «меняющемуся социокультурному контексту».

Причем главные побудительные причины такой трансформации лежали, как предполагают авторы, «возможно, вне рамок дискуссий просвещенной части буддийского сообщества»<sup>55</sup>.

В общем, путь трансформации религиозного идеала в буддизме, как он представляется авторам статьи, выглядит следующим образом.

Если в раннем буддизме носителями этого идеала были просвещенные монахи, то в Солее позднем махаянском буддизме ими стали в основном благочестивые миряне. Путь от идеала архата к идеалу бодхисаттвы — это путь последовательного снятия запретов и ограничений для возможностей совершенствования в миру, путь преодоления расстояния, разделяющего сообщество монахов и сообщество мирян.

Вместе с тем, отмечая «интеллектуализм раннего религиозного идеала», авторы не могут не отметить той значительной роли, которую сыграла в его формировании философия. «Подлинный архат, — пишут они, — должен уметь в философско-концептуальном плане объяснить, как он достиг состояния «совершенного знания», он должен владеть пониманием причинной обусловленности психической жизни и того, что представляет собой прекращение сансарического существования и что есть путь к этому прекращению»<sup>56</sup>.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что религиозный идеал архата, по крайней мере на этапе своего возникновения и раннего развития, оказывается не таким уж и религиозным. Несмотря на то, что авторы исходят в основном из религиозной парадигмы развития буддизма, они признают, что «архат, в функции которого всегда входила реализация задачи сохранения буддийского Учения и преемственности, выступал в роли философа-наставника» и приходят к выводу, что «таким образом в основу воплощения религиозного идеала архатства в буддизме закладывалась не вера как таковая, а знание»<sup>57</sup>.

Проблема соотношения религии и философии в процессе складывания буддизма как устойчивого компонента индийской классической культуры специально обсуждается в другой



статье В.И.Рудого «Истоки идеологии индийско-буддийской традиции»<sup>58</sup>. Хотя автор, в отличие от В.Г.Лысенко, считающей, что буддизм был философией с самого начала, исходит из традиционной схемы: «сначала религия (доктрина) — затем философия», он отмечает, что «философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философские методы и подходы».

Хотелось бы обратить внимание на очень важное, на наш взгляд, замечание В.И.Рудого о том, что «соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики» и что этим «история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии», а также на его вывод о том, что «буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма»<sup>59</sup>.

Фактически исходя из некоей общей модели универсалистской религии, рассматриваемой с позиции закономерностей «текстовой деятельности», исследует происхождение буддизма В.П.Андросов<sup>60</sup>. Отсутствие места для подробного рассмотрения весьма объемной, своеобразной и подчас противоречивой статьи этого автора вынуждают отказаться от приведения здесь напрашивающихся сопоставлений, поскольку их потребовалось бы сопровождать обильным цитированием. Можно лишь отметить, что, к сожалению, излишний схематизм и неоправданные параллели (например, с христианством) способствовали созданию весьма причудливого образа раннего буддизма, противоречащего во многих случаях как историческим фактам, так и логике.

Вместе с тем в этой статье многое как в выводах самого автора, так в приводимом им материале, просто подталкивает к переходу от религиозно-парадигматического рассмотрения проблемы генезиса и распространения буддизма к цивилизационной.

Казалось бы, нужно совершить лишь один шаг от модели универсалистской религии к модели универсалистской цивилизации.

Б.С.Ерасов в своем труде «Культура, религия и цивилизация на Востоке», обзревая классификацию современных цивилизаций пишет: «Учитывая современную глобальную ситуа-

цию, оставим для анализа лишь сохранившиеся универсалистские цивилизации, очевидным образом проявляющие свои потенции и поныне, и выведем за скобки все те прошлые цивилизации, которые выделял А. Тойнби на основе хронологических и генетических критериев... Останутся таким образом из первичных — циническая цивилизация, покрывающая и позднейшую дальневосточную, а остальные вторичные: западноевропейская и североамериканская (большей частью объединяемые как Запад), восточноевропейская, индийская, буддийская, исламская и латиноамериканская»<sup>61</sup>.

Поскольку приведенная здесь классификация построена по территориальному принципу, возникает вопрос о месте в ней буддийской цивилизации. Сославшись на условность этого принципа, Б.С.Ерасов полагает возможным выделить среди упомянутых цивилизаций и буддийскую, «обращая вместе с тем внимание на высокий полиморфизм буддизма как религии и на конгломератность духовной жизни в среде, где существует эта религия»<sup>62</sup>.

Небезынтересно, в контексте обсуждаемой здесь темы, что автор также отмечает важность философских мировоззренческих установок в процессе становления раннего буддизма, выделяя его ярко выраженную антитеистическую направленность и, приходя к выводу о том, что «исходные предпосылки буддизма, таким образом, не требовали веры в сверхразумное, а означали принятие некоторых экзистенциальных этических принципов»<sup>63</sup>.

Автор показывает, каким образом концепция передачи и распределения заслуг — среди всех людей и даже всех существ», трансформировалась на социально-экономическом уровне общественного бытия в «механизм перераспределения, затрагивавший как духовные, так и материальные ценности (до 40 процентов всего продукта), который «превращал деятельность по спасению в «общее дело», объединяющее всех верующих»<sup>64</sup>.

Подход к буддизму, а точнее к Дхарме, понятой как культура и цивилизация, позволяет избежать надуманной и «сужающей» дилеммы: «буддизм — религия или буддизм философия» и рассматривать проблемы и явления в их действительном масштабе и реальных взаимосвязях.

Буддологические исследования последнего времени дают основания надеяться на более последовательное и широкое применение подобной методологии.

## Примечания

- 1 *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 7.
- 2 *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 8.
- 3 Там же. С. 10.
- 4 Там же.
- 5 *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1994. С. 319.
- 6 *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 10.
- 7 *Лепехов С.Ю.* «Свалпакшара-сутра» в традициях Праджняпарамиты и Ваджраяны // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 166-169.
- 8 Формула о «вере (sradhdha) в Будду, Дхарму и сангху (почему-то со строчной, а не прописной буквы. — С.Л.), очевидно, наваяна автору ассоциацией с христианским символом веры». Буддисты же в таких случаях говорят обычно о «прибежище» к Трем Драгоценностям (trisarana). Под «прибежищем» здесь понимается «вступление под защиту», «вхождение» в общность, в мир регулируемый законами, присущими особой культуре, иной цивилизации.
- 9 *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 11.
- 10 Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра) (пер. с кит. Е.А.Торчинова) // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 37.
- 11 *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 183-184.
- 12 Там же.
- 13 Там же. С. 186.
- 14 Там же. С. 187.
- 15 Там же. С. 188.
- 16 Там же.
- 17 Там же.
- 18 Характерно следующее замечание Ф.И.Щербатского о так называемом «индийском мистицизме» (подразумевается же, как ясно из контекста, прежде всего буддизм): «Индийская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично, так что изучение ее естественно укладывается в формы вполне рациональные. Перевод сочинений такого автора как Ваасубанду, сочинений, испещренных заметками тонкого и трезвого ума об экстатических состояниях, более чем веяние на этот счет исследования, мог бы содействовать прояснению горизонта и установлению верного взгляда на индийский мистицизм» (*Дармакирти*. Обоснование чужой одушевленности: Пер. с тибет. Ф.И.Щербатского. Пг., 1922. С. IV).
- 19 *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 191-192.
- 20 Там же.
- 21 *Семенцов В.С.* Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток-Запад. Исследования, переводы. Публикации. М., 1988. С. 8.

- 22 Там же. С. 19-20.
- 23 *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 142.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 143.
- 26 Там же. С. 95. Обратим внимание на то, что наряду с выражением «верующий буддист» вполне допустимо существование такого оборота, как «неверующий буддист», и это вовсе не будет выглядеть таким нонсенсом как, скажем, «неверующий христианин» или «неверующий мусульманин».
- 27 Там же.
- 28 Там же С. 115.
- 29 Там же
- 30 Там же С. 125.
- 31 Там же
- 32 Там же
- 33 Там же.
- 34 Там же. С. 117.
- 35 Там же.
- 36 Ср.: «В сократовском диалоге каждый из собеседников выступает как равный»; «Свою задачу Сократ видел в том, чтобы «навести» собеседника на путь раскрытия содержания тех понятий, которыми владеет определяющий, но настолько смутно, что не в состоянии дать им точное и всеохватывающее определение». (*Кессиди Ф.Х.* Сократ. М., 1976. С. 61, 82).
- 37 *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 117.
- 38 Там же. С. 120.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 143.
- 41 Там же.
- 42 Там же. С. 114.
- 43 Там же. С. 13.
- 44 Там же. С. 17.
- 45 Там же. С. 282.
- 46 *Рудой В.И. и др.* Указ. соч. С. 45.
- 47 См.: Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979. С. 6-33; 47-119; 192.
- 48 *Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Указ. соч. С. 47; *Рудой В.И.* Социальная значимость религиозных идеалов двух направлений в идеологии буддизма // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 37.
- 49 В.К.Шохин отмечает следующие сходства санхьи и буддизма: «1) особую склонность к калькулированию, составлению списков элементов бытия; 2) особый акцент на рассмотрении жизни как страдания; 3) подчеркивание момента становления и изменения в феноменальном мире (ср.: Постоянные трансформации гун в санхье и «волнения» дхарм в буддизме); 4) выявление

- «скрытых», «невидимых» основ, лежащих в основании видимого мира (те же гуны и дхармы); 5) особое внимание к выявлению механизмов причинно-следственных связей (схема космической эволюции пракрити у санкхьяиков и двенадцатичленная формула взаимозависимого происхождения в буддизме); 6) акцент на том, что эгоцентрическое самосознание является главной причиной сансары; 7) критическое отношение к ведийским жертвоприношениям (прежде всего с точки зрения ахимсы); 8) негативное отношение к крайностям аскезы; 9) сходство в понимании конечных целей «освобождения» (кайвалья санкхьяиков и буддийская нирвана); 10) «принижение» богов и «возвышение» человека». «Признание же того факта, что в буддизме все эти черты получают более последовательное развитие, — отмечает он далее, — приводит большинство исследователей к выводу об исторической и идейной первичности санкхьи по отношению к буддизму...» (*Шохин В.К.* Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины (К вопросу об исторических связях санкхьи и буддизма) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 177).
- 50 «Разумеется, разные школы индуизма и буддизма используют отличные друг от друга и порой диаметрально противоположные определения состояния «освобождения», однако все согласны, что такой идеал есть результат духовного развития человека, очистившегося от всех «аффективных омраченностей» (кляша, карма и др.) психики» (*Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 358).
- 51 *Рудой В.И. и др.* Указ. соч. С. 48.
- 52 Там же. С. 45-46.
- 53 Там же. С. 49.
- 54 Там же. С. 50.
- 55 Там же.
- 56 Там же. С. 46.
- 57 Там же.
- 58 *Рудой В.И.* Истоки идеологии индо-буддийской традиции // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 339-356.
- 59 Там же. С. 355.
- 60 *Андросов В.П.* Происхождение буддизма (к методике и теории изучения) // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 135-200.
- 61 *Ерасов Б.С.* Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990. С. 102.
- 62 Там же.
- 63 Там же. С. 116.
- 64 Там же. С. 167.

## **Классическая индийская философия в переводах и исследованиях российских ученых (1990—1996)**

В последние годы российские любители индийской мудрости столкнулись с немислимым в советские времена изобилием печатной продукции по их любимому предмету. Книги по йоге, мистике, научные и «самодетельные» переводы текстов, труды современных индийских гуру и их западных интерпретаторов стали продаваться не только в специальных магазинах, но и в метро, подземных переходах, супермаркетах. Все, что последние семьдесят лет писалось и издавалось на эту тему, но искусственно сдерживалось советскими идеологическими запретами, хлынуло в одиночасье на российский рынок. Можно с уверенностью сказать, что любителям йоги и мистики, из которых в основном и состоит нынешний потребитель «литературы по Востоку», есть из чего сделать выбор<sup>1</sup>.

Рынок, который, как известно, «всегда прав», расставил все на свои места и выяснилось, что научные издания по Индии, которые пользовались невероятным спросом в советскую эпоху в основном из-за дефицита информации на запретную тему, теперь отошли на второй, если не на третий план. Тем не менее у них есть своя достаточно обширная читательская аудитория. Из всех типов научных публикаций наиболее «затребованными» оказываются прежде всего переводы текстов с языка оригинала.

Известно, что перевод — дело субъективное, особенно если речь идет о памятниках инокультурной традиции. Основная трудность подобных переводов заключается в том, что дело не просто в переходе с одного языка на другой в рамках, так сказать, единой системы отсчета — общей культурной пара-

дигмы. При передаче на языке западной культуры восточных текстов затрагиваются самые глубинные слои понятийного строя, менталитета и всей системы ценностей обеих систем, которые при переводах на европейские языки обычно не выплывают наружу. Даже перевод отдельных конкретных терминов зачастую тоже зависит от того, как представляет себе переводчик инокультурную специфику традиции, которую стремится переложить на свой язык.

Оценка перевода только по его чисто литературным достоинствам, без учета этих факторов будет заведомо неадекватной. Поэтому в данном обзоре меня интересуют не достоинства или недостатки конкретных переводов конкретных переводчиков, а скорее методологические принципы и общий подход к интерпретации индийского материала, которого они придерживались в качестве исследователей и интерпретаторов индийской философии.

Речь пойдет о трех изданиях: «Классическая йога». Перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы Е.П.Островской и В.П.Рудого (Серия «Памятники письменности Востока». СІХ. Москва: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1992), «Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспштимишра» перевод с санскрита и введение В.К.Шохина (Серия EX ORIENTE LUX. Москва: Научно-издат. центр «Ладомир», 1995) и содержащей переводы с санскрита монографии Н.В.Исаевой «Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагунта» (Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 1996). Перед нами не просто три книги, посвященные разным аспектам индийской культуры, но фактически три типа издания. Два из них: «Лунный свет санкхьи» В.К.Шохина и «Классическая йога» Е.П.Островской и В.П.Рудого, посвящены соответственно санкхье и йоге, двум очень близким друг другу школам индийской философии, разделявшим одну терминологическую и понятийную систему. Именно поэтому данные издания дают прекрасный повод, чтобы показать как на близком материале разворачиваются две разные стратегии исследования и соответственно перевода.

«Классическая йога», включающая «Йога-сутры» Патанджали и «Бхашью» («Комментарий Вясы»), содержит перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкцию философской системы йога известных Санкт-Петербургских ученых

Е.П.Островской и В.П.Рудого. В справочный раздел книги входят библиография, словарь собственных имен и индекс специальной терминологии школы. «Лунный свет санкхьи» московского индолога В.К.Шохина объединяет перевод трех важнейших текстов одной из древнейших школ индийской философии — санкхьи. Это базовый канонический текст «Санкхья-карики» Ишваракришны и два самых авторитетных комментария к нему: «Санкхья-карика бхашья» («Комментарий к Санкхья карике») Гаудапады и «Таттва каумуди» («Лунный свет истины [санкхьи]») Вачаспати Мишры. Перевод предваряется обширным историко-философским введением, в котором исследованы история санкхьи, ее доктрина, основные школы и авторы, а также обсуждаются переводимые тексты. В качестве Приложения к изданию даны санскритский текст «Санкхья карики» в латинице, краткий словарь индийских имен и санскритских терминов, а также список использованной литературы.

О сути концептуальных расхождений между Шохиним и двумя авторами в подходе к изучению индийской философии мне уже приходилось писать в предыдущем обзоре<sup>2</sup> исследования и еще больше укрепились каждая в своем мнении. Напомню вкратце, что речь идет о предмете истории индийской философии. С точки зрения Шохина, распространенное в литературе мнение о том, что индийская философия — в отличие от европейской — носит практический характер, связанный с реализацией сотериологического идеала освобождения от страдания, является не более чем мифом. Философия, где бы она не возникала, обладает одним важнейшим «родовым признаком» — наличием исследовательской рефлексии или теоретизирования. На индийской почве, считает он, оно выражалось в критико-контравертивном исследовании суждений (диалектика) и системно-классификационном исследовании понятий (аналитика)<sup>3</sup>. Именно это и является предметом изучения историка индийской философии. Все же, что касается практики освобождения (йога, медитация, эзотерика, религиозные доктрины), должно быть отнесено к другому типологическому ряду и, стало быть, не рассматриваться в историко-философских исследованиях.

В представлении Санкт-петербургских авторов историк философии имеет дело с индийскими системами, которые характеризуются отчетливым полиморфизмом: «Как правило, школьная традиция опиралась на совокупность догматических положений (религиозную доктрину), выдвигавших в качестве



цели духовное преобразование человека (освобождение, просветление), традиция предписывала и путь обретения этого состояния — последовательную практику психофизических методик регуляции, и эта практика варьировала от школы к школе. И наконец, каждая школа располагала более или менее обширной литературой логико-дискурсивного характера (трактаты и комментарии к ним), т.е. такой литературой, которая в теоретически доказательной форме излагала концептуальное осмысление исходных идей и опыта преобразования сознания» (Островская, Рудой, 1992, с. 10). Таким образом индийская даршана, или религиозно-философская система, состоит, по мнению двух авторов, как бы из трех уровней, трех «прокладок»: 1) религиозной доктрины, 2) психофизической практики и 3) логико-дискурсивной проработки доктрины. Иными словами, если, по Шохину, только третья составляющая должна составлять предмет истории философии, то для двух авторов этим предметом должна быть вся система в единстве и взаимодействии составляющих ее уровней<sup>4</sup>.

Известно, что в индийских текстах философские рассуждения часто соседствуют с психотехническими и мистическими пассажами, что как раз доказывает их «полиморфный характер. В интерпретации Шохина эта «гетерогенность» текстов объясняется субъективными особенностями личностей создавших их авторов. По его мнению, они были «двухипостасными личностями» или «двуликими Янусами», то есть мыслителями, которые занимались и мистикой, и дискурсом, но при этом разделяли данные сферы своей деятельности (Шохин ссылается на типологически сходную ситуацию в неоплатонизме, когда Ямблих настаивал на том, что философские проблемы надо решать философски, а теургические — теургически, и подвергал критике тех неоплатоников, которые это нарушали — Шохин, 1995, с. 68).

Когда в «Санкхья-карики», который является далеко не чисто философским текстом, происходит переход от «мистических» пассажей к философским, Шохин объясняет это так: «Теперь мы расстанемся с Ишваракришной-гностиком и перейдем к Ишваракришне-философу, которому никакие визуализации не мешают излагать доктрину санкхьи...» (с. 67).

Концепция петербургских авторов, с моей точки зрения, имеет то несомненное преимущество, что она не заставляет интерпретаторов прибегать к психологическому объяснению.

То, что для Шохина является свойством личности, для них выступает характеристикой системы, чья целостность сохраняется при всех переходах с одного уровня на другой: «Философская проблематика во «Вьяса-бхашье» излагается через анализ опыта йогической работы с психикой, знание, его содержание тоже трактуется через опыт и даже более того — к опыту сводится» (Островская, Рудой, 1992, с. 80). В этом аспекте их понимание предмета истории индийской философии представляется мне более адекватным реальному мыслительному процессу в Индии, чем, так сказать, пуристкая доктрина Шохина, который пытается отграничить непроходимыми перегородками то, что было тесно переплетено — «собственно философию» и религиозную прагматику<sup>5</sup>.

Другое существенное различие в стратегии двух рецензируемых изданий касается принципов перевода. «Задачей, которую мы поставили перед собой при переводе памятников классической санкхьи, — пишет Шохин, — было воспроизведение их буквального смысла — отсюда частое обращение к квадратным скобкам и установка на преимущественное избежание того, что можно назвать интерпретирующим, а проще современным переводом. Решительно принимая позицию «буквалистов» в их споре с «интерпретаторами», мы, однако, старались в подавляющем большинстве случаев не оставлять санскритской терминологии без трансляции (т.е. ограничиваться русской транскрипцией соответствующих понятий): задача переводчика инокультурных текстов в том и заключается, чтобы они заговорили с европейцем на его языке, а не монологизировали на своем» (Шохин, 1995, с. 8).

Мне представляется, что в подобной постановке задачи содержится некая фундаментальная неясность, касающаяся самой «буквальности» применительно к переводу. Что значит «буквальный перевод»? Буквальное воспроизведение исходных терминов в их этимологическом аспекте или в их контекстуальном значении? Буквальная передача синтаксиса фразы? Известно, что этимологизирующие трактовки, которыми, кстати, увлекались и сами индийские авторы, грешат многими натяжками, а буквальное воспроизведение синтаксиса санскритской фразы делает ее «нечитабельной» для европейца. Допустим, что буквальность — это точное воспроизведение смысла исходного термина в определенном контексте, но тогда понимание смысла термина зависит от

понимания контекста как отдельной фразы, так порой и всего текста, и в этом случае интерпретирующего перевода не избежать.

Возможно, что Шохин-переводчик искренне стремится к такой буквальности и именно поэтому принимает тактику однозначного перевода. Но в этом случае он рискует упустить из виду те разнообразие смыслов, в которых этот термин может употребляться в исходном тексте. Возьмем, к примеру, его переводы терминов буддхи как «интеллекта» или манаса как «ума». Помогают ли эти переводы тому, чтобы текст «заговорил с европейским читателем на его языке»? Возможно, да, но какой ценой! Если буддхи понимать как интеллект, то как быть с тем, что в той же санхье буддхи считается фундаментально бессознательным началом и светит отраженным светом высшего сознания Пуруши? Иногда буддхи часто понимается не только как способность, но как содержание сознания (например, в вайшешике). Те же претензии можно предъявить и к переводу манаса как ума (хотя глагол man, как и buddh, означает формы интеллектуальной деятельности) — Манас, как буддхи, бессознателен, и, кроме того, его единственная функция практически во всех индийских системах — это координация и синтез данных, поступающих от органов чувств. Такой орган не находит никакого однозначного соответствия в европейской психологии, так что о буквальном переводе говорить и вовсе не приходится.

Из всего этого я хочу сделать вывод, что старый спор о буквальном и интерпретирующем переводе — это фактический спор о разных уровнях интерпретации. Перевод не может не быть субъективным, а значит, и интерпретирующим. Установка на возможно более точное воспроизведение буквы текста, как это довольно часто случалось в истории, приводила иногда к полной бессмыслице. Противоположная же установка на передачу не буквы, но духа или смысла переводимого чревата чрезмерной модернизацией, как это, к примеру, случалось в некоторых переводах Ф.И.Щербатского.

Если термин не поддается однозначному переводу — это не значит, что переводчик потерпел фиаско. Представление о том, что переводчик не должен оставлять непереуведенным ни одного термина, иначе он просто недобросовестно относится к своей работе, как справедливо замечает Шохин, исходит из идеи «преувеличенных человеческих возможностей» (с. 9). Однако, как мне кажется, несмотря на ироническое отношение к этой идее, сам он не избежал ее влияния.

Посмотрим, как решают эту проблему петербургские авторы. Они четко формулируют свою позицию в отношении терминологии: «В тексте сутр... четкая терминологическая система не просматривается. На правах философских понятий и терминов функционируют метафоры, буквальный перевод которых неизбежно привел бы к бессмыслице и чудовищному «затемнению» текста. Метафоры выступают в качестве традиционных кодов для обозначения философских концепций. Синхронная Патанджали разработка этих концепций пока неизвестна науке, и метафоры наполняются терминологическим содержанием только благодаря «Вьяса-бхашье», где и обнаруживается их концептуальная расшифровка» (Островская, Рудой, 1992, с. 13). Речь идет о таких метафорах, как «загрязненный», «незагрязненный» для обозначения аффектов и их отсутствия в сознании, «зритель» и «зримое» — для пуруши и пракрити (Там же, с. 17).

Далее приводится цитата из К.Леви-Стросса, которая, надо полагать, является своего рода методологическим кредо двух авторов: «У терминов никогда не бывает внутренне присущего им значения: значение определяется «позицией», с исторической функцией и культурным контекстом, с одной стороны, а с другой — структурой системы, где они призваны фигурировать» (цит. по: Островская, Рудой, 1992, с. 13).

Таким образом петербургские авторы допускают, что один и тот же термин даже в пределах одного текста может иметь разные значения. Посмотрим как реализовалась эта стратегия в переводе уже упомянутых нами терминов «буддхи» и «манас». Авторы отмечают, что данные термины, а также термин «читта» («сознание») часто используются как синонимы, семантика которых «не всегда конкретно обозначена, хотя прослеживаются определенные оттенки интерпретации» (Островская, Рудой, 1992, с. 40). Буддхи в зависимости от контекста толкуется то как «эмпирический интеллект», то как «психическое» (там же. с. 129), то как «содержание знания» (там же, с. 209), «изменяющееся содержание сознания» (там же, с. 130), то как «бессознательное буддхи» (там же, с. 289), то как «онтологическая предпосылка осознания» (там же, с. 40). Что же касается манаса, то это «интеллект» (там же, с. 51), «орган разума», «генерализирующая способность сознания» (там же, с. 51), связанная с обобщением данных органов чувств (там же, с. 48). Очень часто термины манас и буддхи даются без перевода в транслитерации и поясняются в тексте.

Разумеется, по тем же соображениям, что были изложены выше, не все эти переводы можно безоговорочно принять, однако авторы по крайней мере попытались передать в своих переводах реальную многозначность исходных терминов и в этом смысле они следовали тексту более «буквально», чем «буквалист» Шохин, который, давая однозначный перевод, совершенно сбрасывает со счетов контекстуальную поливалентность некоторых важных терминов. Я вполне допускаю возможность такого удачного буквального перевода, скажем, буддхи и манаса, который бы передавал те же оттенки значения, что и оригинальные термины, но, боюсь, что ни «ум», ни «интеллект» не являются таковыми. Конечно, «контекстуальный» перевод, даже если каждый раз указывать исходный термин, тоже имеет свои недостатки, «бьющие» прежде всего по читателю, которому может быть трудно согласовать между собой разные значения одного и того же слова, но эта трудность может быть частично устранена созданием терминологических словарей. Если мы согласимся, что любой перевод — зло (в том смысле, что в нем неизбежно теряется что-то от оригинала), то передача смысла по контексту представляется мне меньшим злом, чем однозначное «буквальное» переложение.

Обратимся теперь к методу подачи материала. Петербургские авторы уже в течение некоторого времени в своих публикациях практикуют систему «реконструкции» переводимых текстов. В данном случае это реконструкция системы Патанджалы-йога, включающей «Йога-сутры» и «Вьяса-бхашьи» с привлечением материалов комментария Вачаспати Мишры «Таттва-вайшаради». Такая реконструкция позволяет «выявить логику компоновки материала внутри глав и одновременно представить читателю краткий проспект источника, что само по себе важно в силу неоднородности проблематики, затрагиваемой в «Вьяса-бхашье». Поскольку комментатор «Йога-сутр» вводит в свой текст довольно много философских инкорпораций, связь их с основным смысловым корпусом должна быть прослежена особо» (Островская, Рудой, 1992, с. 15).

Именно подобную реконструкцию имеет в виду Шохин, когда пишет: «Хотя в новейших отечественных изданиях индийских философских памятников начала укорениться традиция снабжения переводов не только обычными введениями и примечаниями, но и «реконструкциями» переводимых текстов (когда переводчик текста берет на себя нелегкую задачу стать

его новым комментатором), мы воздерживаемся от того, чтобы следовать этому примеру. Во-первых, опыт общения с текстами даршан уже давно привел нас к выводу, что они сами себя (особенно если речь идет о комментаторской литературе) хорошо реконструируют. Во-вторых, для читателя было бы излишней перегрузкой при первом знакомстве с текстами обременять себя изучением и нового субкомментария самого переводчика. Поэтому в выборе тем для наших дальнейших «пролегомен» к переводам мы будем руководствоваться принципом их полезности для читателя» (Шохин, 1995, с. 7-8). Самым полезным для понимания названных текстов, как считает Шохин, было бы представить их в широком историческом контексте и в исторической динамике.

Из всех школ индийской философии, признающих авторитет священных ведийских текстов (астика), именно санхья считается самой древней. Ее идеи представлены в «средних» упанишадах, датируемых первыми веками до нашей эры, в буддийских текстах начала эры, в медицинском трактате «Чарака самхита» (начало нашей эры), в эпосе «Махайхарата», в «Законах Ману» (1-2 вв. н.э.), а также в ряде фрагментов буддийской и джайнской канонической литературы. Однако парадоксальным образом базовый текст этой школы «Санхья-карики» был создан значительно позднее базовых текстов, сутр, других «ортодоксальных» школ в 5 веке н. э.

Это странное «запаздывание» находит свое объяснение в сложной истории школы, перипетии которой описаны в книге Шохина. Санхья, означающая буквально «исчисление», «калькуляцию», связана всегда с перечислением неких базовых элементов, первоначал. Как отмечает Шохин, в основе всех перечислений всегда лежит «базовая дифференциация, которую составляет структурообразующее для мироописания санхьяиков дуалистическое ядро» (Шохин, 1995, с. 13), представленное первоматерией всех явлений (пракрити или авьякта «непроявленное») и духовным субъектом (атман, пуруша). Развитие или эволюция вселенной протекает как последовательное возникновение из первоматерии ряда элементов (их число колеблется). Общее число элементов также колеблется от 17 до 26. Как объясняет Шохин, разные учителя и системы санхьи по-разному исчисляют свои «кубики». В книге описаны различные «системы исчисления», выделены «обязательный» и «факультативный» наборы элементов. Такой «разно-

бой» Шохин объясняет религиозно-мистическим, эзотерическим характером санкхьи, которая, подобно средиземноморскому гностицизму, функционировала не как единая традиция, а как множество «атомарных» учительских школ, практиковавших разные варианты системы инициации и этико-поведенческого тренинга. Однако у тех же «эзотериков» и «гностиков» Шохин обнаруживает истоки санкхьи-философии — анализа и диалектики.

От древней санкхьи «атомарных» учителей Арада Каламы, Асита Девалы, Панчашикхи и др. Шохин переходит к санкхье предклассической (III—V вв.), существующей в виде отдельных школ (школы Панчадрикараны, Варшаганьи, Виндхьявасина), чьи учения реконструируются по фрагментам и цитатам из текстов других школ и из трактатов санкхьи более позднего периода. Таким образом он подводит читателя к эпохе жизни Ишваракришны (V в.) — философа, которому выпала историческая роль систематизатора предшествующей традиции и создателя базового текста классической санкхьи. Удивительно точно нарисован в книге, так сказать, психологический портрет Ишваракришны: «Канонический текст мог создать только философ, наделенный по крайней мере тремя добродетелями. Во-первых, он не должен был обладать явно выраженной склонностью к теоретизированию и полемике : появивсь в его время еще одна «звезда» вроде Виндхьявасина, и все более «плюрализировавшуюся» санкхью окончательно постигла бы судьба шалтай-болтая, которого уже ничто не могло бы собрать. Во-вторых, он должен был являть склонность к мировоззренческим компромиссам и незаурядный дар гармонизатора и систематизатора, чтобы учесть и как-то разрешить разделявшие санкхьяиков альтернативы. В-третьих, он должен был быть блестящим стилистом, чтобы его произведение заставляло поблекнуть все прочие «тантры» и чтоб при появлении новых нисхождений и альтернатив оно казалось бы «неколебимым» эстетически весьма приятной индийской интеллектуальной аудиторией» (Шохин 1995, с. 57).

О том, что «Санкхья-карика» стала каноническим текстом санкьи, свидетельствует обширная комментаторская литература и ссылки в авторитетных источниках других традиций, а также в компендиумах «Шад-даршана-саммучая Харибхадры (VIII в.) и «Сарва-даршана-санграха» Мадхавы (XIV в.). В книге подробно излагается содержание каждой карики, а затем

дается перечень и анализ комментариев к этому тексту. Этот раздел Введения, несмотря на насыщенность научной информацией, будет интересен не только специалистам, но и менее искушенному читателю. Автору удастся создать яркие, почти литературные образы всех своих персонажей.

Однако отказавшись от «реконструкции» как общего жанра Введения, Шохин не может избежать «реконструктивных» приемов при изложении содержания доктрин и текстов санкхьяиков. В его труде историческое исследование и логическая реконструкция гармонично дополняют друг друга. Этого нельзя сказать об издании «Йога-сутр», где предпочтение отдается логической реконструкции, а исторические вопросы рассматриваются очень кратко и факультативно.

Один из таких вопросов становится особенно актуальным в связи с исследованием Шохина. Известно, что почти в каждой системе индийской философии, как ортодоксальной, так и неортодоксальной, находилось место для йоги в форме того или иного набора идей и практик. В связи с этим петербургские авторы придерживаются точки зрения, что не следует рассматривать Патанджали как единственного теоретика йоги и что его система — «это взгляд на санкхью сквозь призму опыта йоги» (Островская, Рудой, 1992, с. 81). Иными словами, это система санкхья-йога, которая не тождественна санкхье, нашедшей свое выражение в «Санхье-карике» Ишваракришны, хотя обе восходят к единому источнику — древней санкхье (там же, с. 10). Мне как индологу было бы очень интересно узнать — к каким школам и учителям древней санкхьи восходит учение санкхья-йоги Патанджали. Однако этот вопрос заслуживает отдельного исследования.

Итак, перед нами два перевода и даже два типа издания инокультурного текста, выход которых в свет знаменует собой серьезный прорыв в область все еще малоизученной индийской мысли. Оба они являются первыми переводами на русский язык текстов двух важнейших религиозно-философских систем Индии — санкхьи и йоги. Отсюда и нелегкая задача, выпавшая на их долю, — ввести в культурный оборот российского читателя проблематику и инструментарий этих систем, сломать сложившиеся европоцентристские стереотипы восприятия неевропейских традиций как чисто религиозных или мистических. Оба заслуживают самой высокой оценки как по качеству самого перевода, так и по представлению переводчи-



мых текстов читателю. Разница в переводах отдельных терминах, в концепциях и установках переводчиков, о которых шла речь, пойдет, как мне кажется, только на пользу читателю. Он сможет составить впечатление о реальной сложности и многогранности предмета. Еще одно подтверждение этому — книга, посвященная одной из самых знаменитых систем индийской философии, определившей духовный облик Индии Нового и Новейшего времени, — веданте.

«Слово, творящее мир» — вторая монография на русском языке Н.В.Исаевой, специалистки по Шанкаре и адвайта-веданте («недвойственности», «монизма», «абсолютизма»)⁶. С одной стороны, книга представляет определенное развитие адвайтистской темы. В ней исследуются взгляды тех мыслителей — Гаудапады и Бхартрихари, которые считаются предтечами адвайты Шанкары и представителями ранней веданты. С другой — в книге разрабатывается и та линия, которая в конечном итоге связывает этих мыслителей не столько с адвайтой, сколько с кашмирским шиваизмом — направлением теистического и мистического толка с элементами тантризма (эротической ритуалистической практики).

Книга разбивается на две части: исследование, состоящее из трех глав, посвященных соответственно Гаудападе, Бхартрихари и кашмирскому шиваизму (Фбхинавагупта), и перевод «Мандукья-карик» Гаудапады и «Главы о Брахмане» из трактата Бхартрихари «Вакья-падия». Переводы сопровождаются подробными текстологическими и историко-философскими комментариями автора. Выбор для перевода именно данных текстов не мотивирован необходимостью системного представления той или иной исторически сложившейся традиции индийской философии, как в ранее разобранных переводах. Он призван иллюстрировать собственные идеи автора, которые она развивает в исследовательской части своего труда.

Известно, что Шанкара (вторая половина VII—VIII в.), создатель адвайта-веданты — пожалуй, самого знаменитого из всех индийских учений, опирался на некоторые идеи Гаудапады (VI в.), в частности, идею недвойственной природы Атмана (высшего начала, души) и иллюзорности (майя) всякой множественности и расчлененности, наблюдаемых в мире. Однако, как замечает Исаева, «трудно отделаться от впечатления, что предлагаемая им (Гаудападой. — В.Л.) картина мира покоится не на идее чистой реальности, лишенной свойств и отно-

шений, но на чем-то гораздо более многообразном и наполненном» является, по ее мнению, четырехзвенная структура реальности, выступающая результатом иного, чем у Шанкары, представления о природе высшей реальности. Если великий адвайтист представлял себе эту реальность как безличностное чистое сознание «без свойств» (ниргуна Брахман), чуждое различий, активности и развития, то его предшественник видел в ней динамический процесс, что гораздо ближе, с точки зрения Исаевой, идее активного и всемогущего личного Бога (сагуна Брахман), развиваемой в теистических направлениях веданты и в кашмирском шиваизме.

Такой же «динамичной» представляется ей и природа высшей реальности Брахмана-слова у Бхартрихари (V в): «Брахман — это уже не ясный, покойный свет сознания, но сжатая пружина, которая просто не может не распрямиться» (Исаева 1996, с. 10). Именно этот «динамизм» или активная, деятельная природа высшей реальности отличает, по ее мнению, учения Гаудапады и Бхартрихари от абсолютного монизма Шанкары и сближает их кашмирский шиваизм с его «концепцией динамичного, активного и всемогущего Бога — Бога, создающего этот мир в свободном творческом порыве, через спонтанный выброс энергии, через собственное творческое и поэтическое усилие» (там же, с. 11).

В первой главе «Гаудапада. Сознание и космос: отражение или прообраз?». Исаева подробно разбирает четырехзвенную структуру сознания и космической реальности: «Всеобщее» (вишва), или состояние бодрствования, соответствующее восприятию сознанием внешних объектов, сон со сновидениями, соответствующее состоянию «Сияющего» (тайджаса), когда сознание воспринимает свои внутренние объекты, глубокий сон (супта), коррелирующего с состоянием атмана, названным праждня или «Сознающим», когда сознание уже не имеет дела ни с внутренними, ни с внешними объектами, а только с ощущением неизреченного блаженства (ананда), и, наконец, четвертая ступень — турия («четвертое») — «это предельное состояние, снимающее всякую противоположность между «внешним» и «внутренним», между сном и бодрствованием, светом и тенью, блаженством и тревогой (там же, с. 21). Именно четвертая ступень названа Гаудападой состоянием «недвойственности» (адвайта), характерной для высшей реальности и прямо отождествляемой с освобождением (мокша).

С точки зрения Исаевой, было бы неверно представлять эти состояния, шаги сознания в качестве частей, сегментов некоего целого. Она предлагает иную модель, построенную как иерархическая структура, где каждый следующий высший слой целиком поглощает собою предыдущие. Таким образом высшее состояние оказывается опорой и несущей конструкцией для всех остальных. Эту трактовку она иллюстрирует на другой четверичной структуре из текста Гаудапады — фазах рецитации священного слога Ом (по правилам санскритской фонетики этот слог раскладывается на «а», «и», «у» с нализацией всего дифтонга, графически представленной точкой, «бинду»), которые мыслитель ставит в соответствие с четырьмя состояниями сознания-Атмана: «а» соответствует «Всеобщему», «у» — «Сияющему», «м» — «Сознающему», а точка — «Четвертому» состоянию.

Эти и другие «четверки» в тексте Гаудапады становятся главным предметом размышлений нашего автора. Тот факт, что они пронизывают собой все построения индийского философа, наводят ее на мысль, что мы имеем дело не с жесткими структурами, не с набором элементов, не с фиксированными точками, а с явлением другого порядка, когда важны не элементы сами по себе — элементы, не имеющие прочного онтологического статуса, а закономерности в их расположении, напряженное поле, в котором каждый раз организуются одни и те же силовые линии. «Истинная реальность сохраняется только за полем, постоянно их продуцирующим» (там же, с. 37). Она отвергает онтологический подход, которого, кстати, придерживалась и сама в своей книге о Шанкаре и по которому одни элементы «реальнее» или «нереальнее» других, а значит, Гаудапада предстает эдаким непоследовательным и незрелым ведантистом, не сумевшим избежать буддийского влияния, выразившегося в придании определенной степени реальности внутренним структурам сознания. В интерпретации Исаевой «онтология стоит лишь за скрещением линий, за «сеткой» (reseau) или за решеткой (la grille), которая создает собственные «нити» и «узелки»; определены не точки структуры, но соединяющие их пунктиры внутренних связей» (там же, с. 37). В этом же ключе она толкует и загадочное понятие спанда («вибрация», «пульсация», «мерцание»), употребляемое Гаудападой в отношении сознания в четвертой главе «Мандукья-карики»: высшее сознание предстает в виде «вибрации», волнообразно-

го колебания или пульсации, «это по сути своей некое энергетическое поле, напряженность которого попеременно то усиливается, то вновь ослабевает» (там же, с. 39). Именно это энергетическое поле, по мысли Исаевой, и оказывается главным источником повторяющейся четырехзвенной конфигурации.

Аналогичную четырехзвенную структуру, в которой четвертый элемент оказывается внутренней несущей конструкцией предыдущих трех, исследовательница усматривает и в понятии «тройственной речи» у Бхартрихари. Согласно «Вакьяпади» речь бывает «видящая», «срединная» и «проявленная». «Проявленная» — это эмпирические звуки, имеющие определенную длительность, тембр, скорость и т.п. «Срединная», «внутренняя речь» создается идеальными, мыслимыми звуками, а «видящая речь» — едина и нераздельна и соответствует спхоте (к этому понятию мы еще вернемся). Четвертое состояние речи, отмечает Исаева, обозначенное Бхартрихари лишь косвенно (к сожалению, она не указывает как именно), упоминается его комментатором Харивришабхой под названием «Высшей речи» (пара вак). В своей главе о Бхартрихари она пытается интерпретировать лингвофилософскую концепцию последнего с точки зрения этих четырех стадий речи. Однако правомерность такой интерпретации вызывает у меня определенные сомнения.

Во-первых, сам Бхартрихари упоминает «тройственную речь» в одной-единственной карике в конце первой канды: «Эта [наука грамматики] есть высший и чудный источник познания тройственной речи, соединяющей (в себе) многие пути — «Проявленной» [речи], «Срединной» [речи] и [речи] «Видящей» (ВП 1.143, перевод Н.В.Исаевой). Все прочие толкования этих трех терминов, а также упоминание четвертой стадии речи принадлежат уже перу его комментатора Харивришабхи, возможная идентичность которого самому Бхартрихари ставится под сомнение многими современными учеными.

Вообще надо сказать, что традиция интерпретировать Бхартрихари с точки зрения концепции четырех стадий речи, сложившаяся прежде всего ввиду важности этой концепции в кашмирском шиваизме, для многих современных специалистов отнюдь не является бесспорной. В своем фундаментальном труде «Перечень отношений» и философия языка Бхартрихари голландский исследователь Ян Хаубен отмечает, что и Бхартрихари, и Харивришабха опираются на трехстадийную концепцию речи и что ссылка последнего на четырехчленное деление в Ригведе (РВ 1.164.45) иллюстрирует другое положение<sup>7</sup>.

Что же до «трехстадийной речи», упомянутой в «Вакьяпадии» всего один раз, 10 попытка «Врипи» представить в ее свете и другие идеи философа, будет иметь разное значение в зависимости от того, считать ли Харивришабху идентичным самому Бхартрихари? Одно дело, если это разные имена одного и того же лица, другое — если это разные авторы, пусть даже и очень близкие по духу. Пока у нас нет веских доказательств в пользу первой точки зрения, «Вритти» заслуживает, на мой взгляд, более критичного отношения, чем то, которое мы встречаем в рецензируемой книге.

Бхартрихари вошел в историю индийской мысли как создатель оригинальной системы лингвистического монизма (шабда-адвайта), считающейся одним из возможных источников монизма Шанкары. Однако между «чистой» адвайтой и адвайтой Бхартрихари есть существенная разница. Если у Шанкары высшее начало (называемое то Атманом, то Брахманом, то просто Сушим) лишено всякой двойственности, а все многообразии форм, характеристик и активностей видимого мира считается иллюзорной проекцией неведения (авидья) или магической силы майи, то у Бхартрихари концепция единого Брахмана не влечет за собой признания майи как силы, создающей вселенскую иллюзию множественности и многообразной активности живых форм. По выражению Исаевой, «стоит нам согласиться, что он (Брахман) по своей сути «неразделен» (argthaktva), и нам сразу же приходится признать, что он не может быть вовлечен в реальный процесс творения, а значит, вся вселенная тут же предстает «видимостью», «кажимостью» (vivarta); стоит же, напротив, принять концепцию творения, и Брахман неминуемо становится прибежищем неких внутренних качеств, различий, сил» (там же, с. 49). Бхартрихари же пытается совместить в Брахмане казалось бы несовместимое — единство и творческую потенцию (шакти) к созданию множественных форм. В системе Шанкары последняя приписывается майе, вселенской иллюзии и рассматривается как форма неподлинной, эмпирической реальности. В сфере майи оказывается у Шанкары и слово (шабда). Брахман же выступает неизреченной и словесно несхватываемой (анирвачания) реальностью, тогда как у Бхартрихари именно слово является сокровенной сущностью Брахмана (шабда-таттва). Шанкара опирается на традицию упанишад («Узнай же, что есть два Брахмана — Брахман-слово и того, который выше. Брахмана-

слово оставив, иди к высшему Брахману» Майтри упанишада 6.2.). Брахман-слово означает объект ритуального почитания, священный слог Ом. В системе Шанкары Брахман-слово соответствует уровню сагуна брахмана (персонифицированного Бога), а значит, низшему, иллюзорному познанию Брахмана.

Как справедливо замечает автор книги, разгадку следует искать в представлении Бхартрихари о слове, в его способности быть одновременно и единым, и множественным. Слово едино как некая творческая способность самовыражения, но вместе с тем оно проявляется в множественных и разнообразных речевых конструкциях — фонемах, словах, фразах. Эта творческая способность напрямую отождествляется с самим сознанием и рассматривается как источник всего сущего. «Творение» оказывается у Бхартрихари и «проявлением смысла», и «выражением сущности» слова-Брахмана. Одновременно оно выступает и как нераздельность познающего сознания и познаваемого объекта, свет, который освещает и себя, и свой объект (излюбленная метафора ведантистов для объяснения работы сознания). Всю эту сложную диалектику слова (речи), сознания и бытия автор вмещает в свой ключевой «энергетический» образ, уже «апробированный» на концепции Гаудапады: «Брахман-слово (sabda-brahma) есть не что иное, как постоянное мерцание, пульсация смыслов, образов, явлений. Элементы тают и растворяются, они исчезают и сменяют друг друга; неизменным остается лишь энергетический заряд, снова и снова порождающий те же структуры, те же наборы, те же узоры сущего» (там же, с. 65).

Нет никакого сомнения, что перед нами очень яркий и красивый образ, отражающий интуицию автора о сходной подоплеке концепций Гаудапады, Бхартрихари и кашмирского шиваизма в отличии от концепции Шанкары. Я бы назвала ее динамическим монизмом в отличие от монизма статического. Вместе с тем мне представляется, что, доверяясь шиваистским интерпретациям Бхартрихари, автор изрядно преувеличивает так сказать «энергетизм» или «динамический характер» видения этого индийского мыслителя.

Кроме того, представляется известной натяжкой попытка исследовательницы доказать, что и Бхартрихари, подобно Гаудападе и кашмирскому шиваизму, выстраивал четырехзвенную матрицу мироздания, основанную на четырех стадиях речи (там же, сс. 69-74).

В следующей третьей главе, посвященной кашмирскому шиваизму, взаимопереплетение энергий слова, сознания, бытия рассматривается и в религиозной мистике, и в художественном творчестве. Отдельный параграф посвящен компаративной теме — сравнению представления об энергиях в кашмирском шиваизме, в исихазме и в неоплатонизме.

Назвав завершающую главу «Имя и слово. Заключительные ненаучные заметки», автор как бы резервирует за собой право отступить от академических канонов. Подобно фокуснику, который припасает главный трюк на конец выступления, в заключении она демонстрирует самый неожиданный поворот мысли. Этим магическим кристаллом, позволяющим увидеть в новом свете все предшествующее изложение, оказывается эротическая тема. Конечно, для специалистов-индологов эротическая составляющая кашмирского шиваизма, особенно в его тантристских проявлениях, отнюдь не является откровением. Но читая вдохновенный гимн эротике, вышедший из-под пера исследовательницы Гаудапады и Бхартрихари, невольно закрадывается подозрение, что и эти авторы были тайными тантристами. Однако исследовательница уходит от прямого ответа. Она напоминает нам, что индийская мысль всегда стремилась создавать пространство, ускользающее от однозначных толкований: «сердцевину рассмотрения, его самое глубинное ядро всегда следует намеренно оставлять неназванным, нетронутым» (там же, с. 111). Не будем и мы нарушать почтенную традицию и оставим нетронутым легкое покрывало таинственности, с очаровательным изяществом накинутое автором на «сердцевину рассмотрения», предоставив разгадку на долю читателей этой замечательной книги.

Итак, перед нами три разных издания, три разных подхода и три разных ответа на вечный вопрос о возможности диалога между Востоком и Западом. Наш читатель сможет познакомиться с базовыми источниками санхьи и йоги — «близнячных» систем индийской мысли и одновременно раскрыть для себя глубинную «энергетическую» связь между разными точками в развитии веданты.

**Список<sup>8</sup> статей по классической индийской философии,  
вышедших в России в период с 1990 по 1996 годы**

*Зоткин А.А.* О состоянии санхьи и веданты (на материале трактата Виджнянабхикшу «Санхья-правачана-бхашья») // Вест. МГУ. Сер. 7. Философия. 1993. № 3. С. 38-47.

*Исаева Н.В.* Ортодоксальная религиозная традиция Индии // Религии Древнего Востока. М., 1995 с.205-243.

*Ее же.* Слово, творящее мир; грамматическая онтология Бхартрихари // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока. М., 1995. С. 74-84.

*Пименов А.В.* Концепция «вечного слова» в учении пурвимиансы // Историко-философские исследования, 1991. Минск, 1991. С. 33-39. Библиогр.: 38-39.

*Шохин В.К.* К уточнению категории «средневековая философия» (на материале индийской философской традиции) // Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990. С. 66-73.

*Его же.* Дж.Сантаяна и индийская философия // Вопр. философии. 1992. № 4. С. 118-131.

*Его же.* Гностицизм, гносис, теософия: проблемы религиозной компаративистики // Культура и религия: линии сопряжения. М., 1994. С. 36-42.

*Его же.* Паурики, Панчадхикарана, Патанджали, некоторые другие и немного компаративистики // Историко-философский ежегодник, 93. М., 1994. С. 186-190.

*Его же.* «Юктидипика» (VII-VIII вв.) о древних философах // Историко-философский ежегодник 93. М., 1994. С. 186-190.

*Его же.* Санхья йога и традиция гностицизма // Вопр. философии. 1994. № 7-8. С. 188-207.

*Его же.* Концепция страдания (duokha) в «Санхья-карике» // Стхапакашраддха. Сб. статей памяти Г.А.Зографа /Под ред. Я.В.Василькова и Н.В.Гурова. СПб., 1995. С. 300-320.

*Его же.* Категория цели человеческого существования (pignartha) в сутрах «новой санхьи» // Гуманитарная наука в России : Соровские лауреаты. Т. 1. М., 1996. С. 122-129.

*Его же.* С чего началась индийская философия? // Вес. древней истории. М., 1996. № 2. С. 3-19.



## Примечания

- <sup>1</sup> В магазине «Академкнига» одной из бывших советских столиц (Кишиневе) вместо разделов по литературоведению и философии я с удивлением обнаружила раздел «оккультные науки».
- <sup>2</sup> *Исаева Н.В., Лысенко В.Г.* История древней и средневековой индийской философии в трудах советских ученых: Аналит. обзор // Народы Азии и Африки. № 6. 1989.
- <sup>3</sup> См.: *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 30 (далее Шохин, 1994).
- <sup>4</sup> Аргументация в защиту концепции структурно-функционального полиморфизма развита в специальной статье: *Островская Е.П., Рудой В.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- <sup>5</sup> См. мою рецензию на книгу Шохина В.К. Брахманистская философия. М, 1994; Восточная литература // *Вопр. философии.* 1995. № 12 (под псевдонимом В.Рубановская).
- <sup>6</sup> См : *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991.
- <sup>7</sup> *Hauben J.E.M.* The Sammbandha-Samuddesa (Chapter on Relation) and Bharttrhari's Philosophy of Language Gonda Indological Studies. Vol. II. Egbert Forsten, Groningen, 1995. С. 167-168 .
- <sup>8</sup> Список не претендует на полноту. Он составлен по библиографическим бюллетеням ИНИОН и по тем спискам трудов, которые были предоставлены некоторыми из авторов.

## **О некоторых аспектах изучения суфизма**

Каждый раз, когда берешь в руки книгу по специальности, которой занимаешься, она вызывает интерес — надеешься узнать новые факты, найти новые повороты в трактовке материала. Тем больший интерес пробуждают работы известных, авторитетных ученых, таких как Аннемари Шиммель. Ее книга «Ислам», вышедшая в 1992 г. на английском языке, была ранее опубликована на немецком (*Der Islam. Eine Einführung. Stuttgart, 1990*). Уже сам факт вторичной ее публикации на другом языке говорит о том, что она не отошла в прошлое и продолжает привлекать внимание. Да это и неудивительно — при работе постоянно обращаешься и неоднократно возвращаешься к исследованиям коллег. Вот и сейчас, размышляя над знакомыми темами, мне захотелось высказать некоторые замечания, возникшие в связи с прочтением английского издания книги А.Шиммель — может быть они будут для кого-то интересны.

Я не стану говорить о книге в целом, а коснусь только разделов, относящихся к прямой сфере моих занятий — философии. Выскажу сначала общее замечание, затрагивающее некоторые аспекты подхода к предмету, его видения.

Возможно, в силу поиска духовных традиций, совпадавших с ориентацией идеологии, которая господствовала в нашей стране многие десятилетия, интересы наших исследователей и в области востоковедения сосредоточивались на проблемах становления и развития в тех или иных культурах рационалистических, антирелигиозных или внерелигиозных доктрин. И только в последние десятилетия произошел снача-

ла робкий и прикрытый, а позже явный поворот в сторону изучения, объективного изучения и философии религиозной, направленной на решение проблем, связанных с человеком, пониманием его места в мире, обществе, его внутренней жизни. Признание важнейшей роли религиозного сознания (при этом не обязательно негативной, как утверждалось ранее), позитивного значения религиозного опыта в формировании личности, нравственности, общественных идеалов стимулировали обращение к таким учениям, как калам, суфизм, исмаилизм, ишракизм. Однако серьезное исследование этих течений только еще началось, и поэтому опыт и знания ученых, за которыми стоит вековая традиция, очень для нас важен. А проф. Аннемари Шиммель, на мой взгляд, как раз и представляет эту традицию. Исходя из изложенных соображений, остановлюсь на вопросах, изложение которых в книге приоткрывает нам (по крайней мере так кажется мне) что-то новое, обращает взор на сюжеты, оставшиеся пока в тени.

Во-первых, это проблема духовных истоков исламской культуры и в том числе философии.

В чем у нас, пожалуй, есть некоторый прогресс, это в исследовании влияния античной и христианской мысли на средневековую философию исламского мира. Причем здесь исследование идет не только в плане сопоставления тех и других доктрин, выявления текстуальных аналогий, позволяющих делать выводы о таком влиянии. Изучение идет и в плане выявления прямых ссылок, указаний на заимствования или, наоборот, на противопоставление позиций, что тоже свидетельствует об общении культур.

Некоторые успехи есть и в изучении гностицизма. Что касается древнеиранской и древнеиндийской культур, то здесь даже о скромных успехах вряд ли можно говорить — оценки их воздействия на формирование исламских учений базируются большей частью на случайных сопоставлениях и не имеют под собой достоверной научной основы. Но такое положение вряд ли принципиально отличается от состояния исследований в этой сфере у наших зарубежных коллег — ведь все версии о самобытности исламской духовной культуры и (или) о преобладании в ней тех или иных влияний опираются во многом не на документальные свидетельства, а исходят из общих рассуждений о взаимовлиянии культур, общих исходных началах, из предположений, основанных на нахождении тек-

стовых совпадений, близости концепций. Эта ситуация нашла выражение и в монографии А.Шиммель. Рассуждая о вполне вероятном и естественном воздействии идей манихейства (дуализма) на исламскую теологию, она вынуждена прибегать к оговоркам, вроде того, что манихейство «по-видимому, играло некоторую роль» в ее появлении, в философском осмыслении догматики (с. 79). Или «Аскетическое движение развивалось не только в Месопотамии, но и в Восточном Иране, в Хорасане, где нельзя исключить некоторого влияния буддийских монашеских идеалов» (с. 102). Но, думается, автор книги права, не боясь идти на некоторые, пусть не полностью документированные допущения, гипотезы, поскольку их достаточная вероятность является импульсом к исследованиям в данном направлении.

В России было защищено несколько диссертаций и появились публикации, интерпретирующие мутазилитскую концепцию таухида и свободы воли, и в целом эти интерпретации совпадают с пониманием мутазилизма, предложенным А.Шиммель. Мною же было отмечено одно, может быть, для автора и не очень важное замечание, придающее этой доктрине эмоционально-психологическую окраску. Она пишет: «Мутазилиты заменили тепло персональной религиозной веры «интеллектуальной спекуляцией»» (с. 80). Мне эта мысль представляется заслуживающей большого внимания, так как философский смысл доктрины суфизма, ее историко-философское значение я вижу в усмотрении ею ограниченности теологического и даже философского рационализма средних веков. И это было выступление не просто против схоластики, но против абсолютизации возможностей разума, чересчур уповавшего на свое всемогущество и превращавшегося в самоуспокоенную, «сухую» спекулятивную догму. Это обстоятельство отмечает и А.Шиммель: «... внутренняя жизнь ислама могла быть задушена тесными сетями догматических определений и схоластических методов или внешним ритуалом и узаконенными предписаниями» (с. 101). В качестве противостояния нарастающей догматизации мысли возникло движение суфиев: среди «набожных мусульман, которые извлекали мало пользы от растущего догматизма и легализма в официальном исламе, можно найти некоторый род эмоциональной религиозности, по которой они сильно тосковали» (с. 111). Возможно, потому, что такой взгляд на суфизм, совпадающий с моим пониманием одной из важ-

нейших причин его распространения, я с наибольшим вниманием прочитала разделы, затрагивающие проблемы не знания, а веры, ее нерациональных, иррациональных аспектов, проявившихся особенно ярко у суфиев. Именно они, как мне кажется, способствовали критическому осмыслению содержащихся в раннем исламе концепций веры и знания как нерасчлененного комплекса верования, когда один компонент подменялся другим без всякой рефлексии, и помогали более точному пониманию сущности веры в ее отличии от знания.

Наряду с каламом как рационалистической теологией учение мусульманских мистиков стало, особенно в последнее десятилетие, важным предметом изучения среди российских философов-арабистов и исламоведов. Пока что углубленный анализ этого учения ограничился одной, хотя и центральной (особенно для философии) фигурой — Ибн Араби. Это не значит, что из поля зрения выпадали другие мыслители-мистики, но описание и оценка их творчества еще не соответствует должным высоким критериям научности. Поэтому широкая панорама истории суфизма, данная в книге А.Шиммель, может стать стимулом к занятию и другими персоналиями, такими как ранние аскеты Ибрагим ибн Адхам, Рабаи, Мухасиби, Зун-Нун и др. К тому же картина, нарисованная автором, значима не только с точки зрения охвата наиболее важных для суфизма фигур, но и с точки зрения видения их исторического места, их роли в развитии мистики.

Основными направлениями в анализе учения суфиев у российских исследователей является стремление раскрыть их онтологию, понять взаимоотношение Бога и мира, суть которого нередко обозначается термином «пантеизм», т.е. проблему трансцендентности и имманентности Бога по отношению к миру. Другой темой, связанной с суфизмом, является тема личности, личной веры, а также нравственности. Но вот проблеме любви, которая играла важную роль в доктрине мистиков и о которой достаточно подробно пишет в своей книге А.Шиммель, наши ученые пока что не уделили должного внимания. А ведь мистическое понимание абсолютной любви существенно для разработки концепции веры.

Новая работа А.Шиммель удачно совмещает удивительную простоту описания сложного, многогранного объекта, который благодаря этому становится доступным большому кругу читателей: демонстрацию широкой панорамы, разнообразия

форм, в которых проявлялся и существует сейчас ислам, показ их исторической трансформации и вместе с тем глубокий анализ тончайших философских проблем, важные теоретические характеристики, предложение вполне естественных для ученого гипотез, отражающих современный уровень исследования предмета.

Только один момент в книге вызвал у меня несогласие с автором — его оценка «фалсафы» как одного из вариантов теологии (см. с. 109). Я понимаю, что избранная А.Шиммель тема книги — ислам — предполагает рассмотрение всех составляющих его и сопутствующих ему компонентов под углом зрения причастности их к этой религии. В таком случае и рассмотрение «фалсафы» требует такого же подхода, т.е. анализ ее как включенной в религиозную ментальность, как отвечающей на запросы времени, участвующей в его жизни. И я могу согласиться, что все представители «фалсафы» в большей или меньшей степени отдали дань религиозной проблематике, более того — сам строй их мысли был во многом обусловлен религиозной культурой. И в то же время я никак не могу принять оценки Бируни как «исламского схоласта» (с. 86), творчества Фараби как утверждавшего единство философии и исламского откровения (с. 87) и т.п. Все такие утверждения нуждаются, на мой взгляд, в очень серьезных поправках и уточнениях — иначе смазывается специфика этого философского направления в ряду других. Это мое мнение основывается на многолетнем изучении и продумывании философской проблематики арабо-мусульманского средневековья, обсуждавшейся как религиозными философами, так и светскими («фаласифа»), как рационалистами, так и мистиками. Изучение привело меня к убеждению, что «фалсафа», при всей ее заангажированности религиозным сознанием, была, как я только что отметила, светской формой философии. Это определялось прежде всего ее направленностью, устремленностью интересов «фаласифа» в иную нежели у религии область жизни — на решение вопросов, относящихся к светским структурам общества, на «выгораживание» в этом в целом религиозном обществе своего особого места, где было бы возможно обсуждение и исследование совершенно иных, отличных от религиозных предметов и иная их трактовка. Я не могу вдаваться здесь в подробную аргументацию своей позиции, могу лишь изложить ее и надеяться, что она будет принята как имеющая основания.

В заключение хотелось бы также выразить благодарность издателю книги за предоставленное читателям удовольствие познакомиться с результатами огромного труда известного исследователя исламской культуры.

## **Интеллектуальная ситуация на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. Исследования 1990 — 1996 годов**

Тематическое пространство обзора, как оно обозначено в его названии, на первый взгляд кажется слишком широким и потому как бы недостаточно определенным: о чем, собственно, будет идти речь — о работах, в которых нашли отражение проявления всех и притом самых разноплановых видов интеллектуальной деятельности на средневековом Ближнем и Среднем Востоке, или же об исследованиях, посвященных непосредственно философии. Ответ на этот вопрос был дан в предыдущих обзорах под тем же названием (в сборниках обзоров «Философия стран Азии и Африки: проблемы новейшей историографии» и «Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока», соответственно 1988 г. и 1990 г. М., Институт философии АН СССР, ротапринт). И суть ответа такова: проблемное поле русскоязычной философской арабистики в настоящее время (а точнее, в последние примерно два десятилетия) свидетельствует о расширении предмета своего рассмотрения — не только «фальсафа», т.е. то направление в интеллектуальной жизни средневекового Ближнего и Среднего Востока, с которым прежде всего связывается само представление о философии в этом регионе, привлекает внимание исследователей, но и иные, существовавшие наряду с ним течения и направления, такие, как мутазилизм, калам, суфизм, исмаилизм, ишракизм, религиозно-правовые воззрения, оформившиеся в особое направление «фикх» и др. По мере этого расширения проблемного поля все более явным становился удивительный феномен духовной жизни средневековья вообще, в пределах тогдашней



человеческой цивилизации, а именно — чрезвычайно высокая степень дифференцированности мировоззренческих представлений различных групп, слоев общества в регионах распространения ислама в его классический период, глубина разномыслия, разнонаправленность воззрений и многообразие способов интеллектуального самоопределения. Подобное положение дел, необычное для средневекового мира, требовало, конечно, своего объяснения и теоретического выражения. Но прежде всего оно должно было каким-то образом быть зафиксированным, как-то обозначено. Из этих соображений и было выбрано название обзоров: «Интеллектуальная ситуация на средневековом Ближнем и Среднем Востоке».

Маркировка эта, конечно, не сущностная, а сугубо описательная, однако некоторое время она полностью отвечала содержанию проводившихся исследований — они в основном именно описывали соответствующие реалии того или иного направления, течения и т.д., хотя уже были попытки разного рода обобщений, что и нашло отражение в предыдущих обзорах. Некоторые из исследований 1990-1996 гг., составляющих содержание настоящего обзора, уже дают материал для понимания именно сущностного аспекта в том феномене, что назван «интеллектуальной ситуацией», но пока что они единичны (конечно, далее на них будет обращено особое внимание). Потому пока что решено оставить прежнее название обзора.

Как и прежде, обзор построен по принципу представления вначале исследований, посвященных отдельным направлениям, течениям или особым темам, а затем тех трудов, в которых сделана попытка теоретического освоения того целого, что мыслится под нашим определением «интеллектуальная ситуация на средневековом Ближнем и Среднем Востоке». Так же традиционно в обзоре не ставилась цель излагать содержание опубликованных трудов. Скорее предполагается дать некоторую панораму исследовательской деятельности в области философской медиэвистики с выделением тех тем, проблем и конкретных вопросов, которые мне представляются в каком-то отношении интересными — в надежде, что читатель в дальнейшем обратится непосредственно к отмеченным работам (и, возможно, воспримет их содержание по-своему).

*Фальсафа* этому направлению в интеллектуальной жизни средневекового Ближнего и Среднего Востока посвящены следующие труды<sup>1</sup>. Из работ, имеющих отношение к творчеству

отдельных мыслителей, привлекает внимание монография А.Х.Касымжанова, в которой есть раздел о труде Фараби «Большая книга музыки» (написан совместно с Даригой Онаевой). Как и следовало ожидать, Фараби обнаруживает хорошее знакомство со своими греческими предшественниками в области теории музыки (при этом под музыкой он понимает науку — ‘илм, а не искусство или ремесло — сина’ат). Однако, полагают авторы, следуя тексту «Введения» Фараби к этому труду, в сфере его интересов была «музыкальная практика всех народов цивилизованной ойкумены его времени» (с. 114). Собственно, в большей или меньшей мере, но в нашей историографии «Большая книга музыки» получала некоторое освещение. В монографии же А.Касымжанова — чуть больше общих сведений, но зато есть и нечто новое — внимание к теме «сопоставление философии, искусства, религии как способов постижения действительности» (с. 140). Правда, автор считает, что «эта тема наиболее откровенно изложена в главе II «Китаб аль-Хуруф», озаглавленной «Происхождение терминов философия и религия» и «напоминает соответственные (так в тексте. — Г.Ш.) построения Гегеля о трех формах абсолютного духа (искусство, религия, философия) с той разницей, что Фараби не выстраивает их в ряд, а допускает пересечения, параллелизм в их развитии» (с. 50). Вообще, как это всегда было характерно для исследовательского подхода А.Х.Касымжанова, и в этой своей работе он представляет Фараби в ряду и на фоне мировой философской мысли. Однако на этот раз привычный и близкий античным образцам этический рационализм Фараби хотя и дополняется или, точнее, трансформируется в рационализм этико-эстетический, также, как известно, античного происхождения, усилиями автора получает обертона первенства применительно к особой философской традиции — в соответствии с социокультурными особенностями времени и места. Особость же этой традиции заключается в ее отношении к религии, каковое приводит Фараби к принятию позиции «вынужденного эзотеризма».

Как представляется, более всего автора занимает именно эта позиция, создающая положение как бы «двух Фараби». Как философа, А.Х.Касымжанова, видимо, смущает вся эта ситуация, потому и завершает он монографию такими вопросами: «А может быть, идея «сокровенной философии» отража-

ла отсутствие у философии «массовой базы», выхода к широким слоям населения? Возможно, подлинный социокультурный синтез философии с арабо-мусульманской культурой не состоялся, ибо у такого синтеза не было в наличии развитой культурно-цивилизационной основы? (с. 143).

Читатель журнала «Вопросы философии» должен быть благодарен Е.А.Фроловой за представление книги Л.Э.Гудмана «Авиценна» (London-New York, 1992) и в особенности за внятное изложение тех разделов труда, которые посвящены метафизике и проблемам души, разума и знания — в наших библиотеках книга отсутствует. Говоря о внятности, я имею в виду сложность воззрений Ибн Сины на мир и бытие в его динамике — и самих по себе, и в интерпретации Л.Гудмана, который полагает, что Ибн Сина создал один из самых любопытных вариантов метафизики: «радикальную метафизику», допускающую «случайность космоса», «метафизику онтологической случайности мира и реальной (онтической) его необходимости» (с. 179). Интересно сравнить ход мысли Л.Гудмана, опирающейся на особое понимание соотношения необходимости и случайности, и материал статьи О.Козубаева, где речь идет тоже о необходимости и случайности — впечатление, что при одной терминологии рассматриваются реалии совершенно различных миров (правда, О.Козубаева интересуют «естественнонаучные идеи»). Интересно, что, как полагает Л.Гудман, Авиценна рассматривает «гносис... как подконтрольный разуму» (с. 179) — возможно рациональное объяснение «интуитивно или в непосредственном переживании (экстазе) схваченного понятия, концепта, лежащего в основании всего познания и принадлежащего сфере Активного интеллекта» (с. 179). То есть Авиценна расширяет познавательные границы разума включением в его проблемное поле «вотчин» интуитивизма в его различных вариациях (и суфийское «ма'ариф, и «ишрак» — озарение иллюминатов, и в целом то, что называют мистической философией). Здесь, конечно, очень интересно посмотреть, как Л.Гудман интерпретирует отношение Авиценны к суфизму, исмаилизму, ишракизму, каким образом он проводит грань между философским рационализмом Ибн Сины и теми формами рациональности, что были характерны для адептов собственно религиозного умунастроения.

Интересный материал для уяснения взаимоотношений Ибн Сины и современных ему суфиев содержится в небольшой и в основном описательного плана статье Н.Талипова и Х.Аликулова

«Переписка Ибн Сины с шейхом Абу-л-Хайром» (Общественные науки в Узбекистане. 1991. № 3. С. 42-46). Абу Сайд Абу-л-Фазл-Аллах-Бенэ Абу-л-Хайр, в представлении авторов — «крупный теоретик суфизма средневековья». Этот человек в своем письме Ибн Сине (оно опубликовано в приложении к статье) воспринимает последнего следующим образом: «совершенный ученый, известный мудрец в мире знаний и уважаемый авторитет у последователей тариката хаке». Вообще же переписка содержит 10 писем этого суфия и 10 ответов Ибн Сины на них. Инициатива исходила от суфия, и суть его писем, в передаче авторов, в просьбе «разъяснить некоторые вопросы философского и метафизического характера, затронутые в работах Ибн Сины».

В статье — краткая опись тематики всех 10 писем. И она такова: первое письмо — «о выводе по аналогии», второе — «о характере и связанности тела и души, третье — «о необходимо-сущем и возможно-сущем», седьмое — «о значении выражения «тот, кто познал тайну предопределения, тем самым попадает в ересь», девятое — «о различии между предопределением и судьбой, а также между божественной волей и желанием» (видимо, тоже божественным). Опубликованы — письмо суфия с просьбой пояснить «вопрос о смысле «верховой истины» и очень краткий и, как мне показалось, какой-то невразумительный ответ Ибн Сины. Кстати, в письме суфия есть такие строки: «Да будет известно не имеющему себе равных ученому, что действия, основанные на сомнении — есть начальное состояние аскетизма». Переписка опубликована на персидском, но, видимо, есть и арабский текст — как пишут авторы «из-за недоступности арабского текста переписки перевод письма Абу Саида и ответа Ибн Сины осуществлен с персидского языка по изданию: Номайеданешварон. Т. 1, Техрон, 1296/1928. С. 119-122».

В период 1990—1996 гг. появилось несколько работ, в которых сделана попытка представить фальсафа в ее целостности. В соответствии с задачами и требованиями энциклопедического словаря категорий и понятий ислама статья в нем, посвященная фальсафа, по необходимости лаконичная, тем не менее весьма содержательна в плане определения отношения фальсафа к религии. С точки зрения интересов философии она привлекает внимание тем, что ее авторы Т.Ибрагим и А.В.Сагадеев и в этом небольшом исследовании уделили особое вни-

мание взаимоотношениям фальсафа и калама — тому конкретному вопросу, специальное рассмотрение которого составило содержание нескольких их работ (о них — в разделе о каламе). В статье энциклопедического словаря, т.е. издании все-таки как бы нормативного плана, проводится идея о сущностной близости калама и философии. Достигается это путем сужения проблемного поля, ограничения исследовательской программы сторонников фальсафа: «С точки зрения предмета исследования (предельные основания бытия) и его метода (опора на разум, а не на авторитет религиозной традиции и не на мистическое прозрение) аль-фальсафа объединялась с каламом (в специальном значении этого термина)» — под последним имеется в виду само обозначение течения (с. 250). Возможно, авторы были вынуждены произвести эту операцию усекновения исследовательских интересов адептов фальсафы — в соответствии с тематической направленностью словаря («Ислам, Энциклопедический словарь»). Так или иначе, но, к сожалению, как это обычно и бывает, редукция, отсечение как бы ненужного в данном случае материала, приводит к его существенно обеднению.

Два учебных пособия, Е.А.Фроловой и Ю.Г.Петраша, посвящены как будто бы одному предмету — философии в регионах распространения ислама в определенный период времени, т.е. раннее средневековье. Но при ближайшем рассмотрении обнаруживается разница в содержании понятия философия: для Ю.Петраша — это только фальсафа (в его список персоналий входят аль-Кинди, ар-Рази, Фараби, Ибн Сина, Бируни, Хайям, Ибн-Бадджа, Ибн-Туфейль, Ибн-Рушд, аль-Маари, Улугбек), у Е.Фроловой понятие философия по своему объему — шире, поскольку включает, кроме фальсафа, три варианта «религиозной философии», а именно калам, воспринимаемый как «рационалистическая теология» (с. 45-57), исмаилизм, имеющий в своем составе «философское учение» (с. 58-76) и суфизм как «философия мистицизма» (с. 77-99). В отличие от Е.Фроловой, Ю.Петраш никак не объясняет свой выбор. Но тут, видимо, имеет значение адресат работы. Учебное пособие конкретно для студентов Обнинского Института атомной энергетики, изданное, возможно, в виде записи лекций (начинается с возгласа «Дорогие друзья!»), т.е. по определению работа сугубо пропедевтического плана, оно ориентировано именно на самое первоначальное введение в круг воп-

росов, имеющих отношение к «мусульманскому Востоку» и философии в нем. Вся тональность лекций обусловлена, как мне показалось, стремлением автора представить «светлый» лик этого мусульманского Востока — в противовес публицистическим стереотипам «мусульманского фундаментализма» (об этом и прямо в вводной части). В соответствии с ориентацией на позитив Ю.Петраш и в самом Коране находит «элементы светского характера»: «Ислам в целом и Коран в частности не составляют сугубо теологического содержания: под эгидой «воли» и «законов» Аллаха они стремятся охватить все стороны человеческого бытия и таким образом отражают сугубо земные интересы людей; именно исламский универсализм с его светскими сторонами во многом обуславливал приверженность к его содержанию выдающихся умов Востока», и потому «последних нельзя противопоставлять системе вероучения ислама» (с. 22). Вообще становлению ислама и Корану посвящен особый и весьма содержательный раздел.

Ю.Петраш, быть может, несколько чересчур эмоционально, но все же очень последовательно проводит мысль о чрезвычайно высоком, для своего времени, уровне «научно-философской мысли мусульманского Востока» и о высокогуманном смысле исламского универсализма вообще (на последних страницах упоминается «философ-мистик аль-Араби, в творчестве которого автор находит «гуманистические акценты» универсалистской традиции ислама, но это и все об Ибн Араби, с. 51). Видимо, ориентируясь на интересы своих студентов, Ю.Петраш приводит интересные конкретные примеры «вкладов в науку», в частности, Омара Хайяма: им был составлен календарь «Джалали» (по имени заказчика), в основу которого «было положено исчисление по солнечному году, а не по лунному, как это принято в исламе», и который «был более совершенным, нежели григорианский календарь, которым мы пользуемся сейчас», устранив его ошибку в 26 секунд и будучи «математически более точным» (с. 44). Ю.Петраш задается вопросом — «Почему же человечество не перейдет на этот наиболее точный календарь теперь — один из мировых парадоксов, обусловленный различием социальных систем, расходящихся в том числе и в традициях летосчисления». И оптимистически заключает, что «по мере сближения этнокультур» человечество примет «единое летосчисление», «и тогда творение великого Хайяма, «Джалали», будет возвращено из забвения и поставлено на службу мировой цивилизации» (с. 44).

Конечно, такие пассажи могут вызвать улыбку, тем не менее в целом, учитывая ее адресат и обычную для широких кругов общества недостаточность и однобокость знаний о мире ислама, это работа Ю.Петраша имеет свою ценность.

Учебное пособие Е.А.Фроловой написано совершенно в иной тональности. Конечно, оно тоже по своему назначению есть учебник, т.е. издание пропедевтического плана, но адресовано оно студентам философского факультета. Соответственно, и подход, и задачи, и терминология определяются нуждами и запросами собственно философии. В итоге мы имеем единственную на сегодняшний день на русском языке последовательно, систематически и очень внятно изложенную «Историю средневековой арабо-исламской философии». Как представляется, само то обстоятельство, что это учебник, пошло на пользу — автор был вынужден, вольно или невольно, ограничивать материал в каких-то деталях и доказательствах (каковые всегда есть в специальном научном исследовании, хотя бы из-за определения своего места в историографии проблемы, что нередко влечет целый шлейф выражения идейных и научных пристрастий). Но зато четко, определенно и убедительно было представлено существо дела — что и почему в мире ислама есть философия и какова она конкретно в своих выражениях. Собственно концептуальную основу работы я отношу к тем попыткам обобщения интеллектуальной ситуации на средневековом Ближнем и Среднем Востоке, которые будут рассмотрены позднее, потому сейчас несколько слов конкретно о фальсафа в представлении Е.Фроловой в пределах этого учебника.

Самое важное и существенное, чем фальсафа отличается от всех иных течений и направлений — светский характер ее исследовательских интересов, что проявляется во всем, начиная от отношения к античному наследию, самого выбора приоритетов в нем до, казалось бы, неизбежно и неизменно для средневекового мира долженствующей быть теологически интерпретированной проблематики метафизики, аристотелевской «первой философии». Каким образом возможно светское философское истолкование проблем бытия в «теологизированном обществе» (любимое выражение А.В.Сагадеева) — ответ на этот чрезвычайной сложности вопрос читатель найдет на стр. 109-120. Существенно дополняет этот ответ представленная автором концепция знания фальсафа (с. 123-141), а также раздел «Связь «фальсафы» с наукой и практической деятельностью. Опыт как элемент знания» (с. 153-162).

Известные, казалось бы, факты, обстоятельства, тексты, будучи подвергнуты специально систематическому не только анализу (это как раз случается часто), но и конструктивному синтезу (чему, думается, способствовала сама идея учебника, «дисциплинирующая» мысль в направлении логически точного построения цепи суждений и умозаключений), предстают порой взору даже искушенного читателя в неожиданном свете. Так заставляют задуматься суждения Е.А.Фроловой о том, что «в арабо-мусульманской философии не было развитого идеализма», что «арабо-мусульманский Восток страдал от недостатка, неразвитости идеализма, от примитивного натурализма», что трактовка даже фальсафа в качестве «идеалистической доктрины» вызывает сомнение, «поскольку идеализм этот настолько неочевиден, настолько нуждается в прояснении, что теряет свою значимость, подтверждая свою неразвитость» (с. 171-172). Эти радикальные суждения возникли как результат размышлений автора об «основных мировоззренческих стереотипах» культуры стран распространения ислама, имеющих корни в характере мировоззренческих интенций самого Корана и потому оказавшихся не только как бы навечно животворящими и действующими по сей день, но и предопределившими особый характер, тип даже и светски ориентированной научной мысли. Вкратце, особость состоит в какой-то постоянной недоговоренности, нерасчлененности всего и вся, отсутствию стимула к «обозначению и разведению полярностей», наконец, что «всего важнее, нерасчлененности понятий объекта и субъекта» (с. 171). Подробнее об этом в главе «Человек — мир — бог в средневековой исламской культуре» (с. 165-174).

Итак, фальсафа, как ее представляет Е.Фролова в этой работе, с высокой степенью убедительности подтверждает свой давно уже сложившийся образ как формы философствования, наиболее отвечающей стандартам светского знания в регионах распространения ислама. Однако именно как тип светского знания (неразрывность естественнонаучного и гуманитарного аспектов, вызванная к жизни особого рода методологией) фальсафа не была, так сказать, животворна, она имеет пределы познания, в ней не было потенций развития, она — только застывшая энциклопедия описательно-констатирующего знания.

Монография А.Юзева посвящена творчеству религиозно-го реформатора и просветителя Татарии Ш.Марджани (1818—1889) — в аспекте восприятия последним феномена арабо-



мусульманской философии. Как отмечает А.Юзеев, Ш.Марджани не был как бы профессиональным историком философии и у него нет специальных трудов, которые могли квалифицироваться как собственно философские. Однако его перу принадлежит, видимо, единственный на территории европейской части России труд такого традиционного для арабо-мусульманской мысли жанра как собрание биобиблиографических сведений (типа «Фихриста» ан-Надима, трудов аль-Кифти и Ибн Аби Усейба) — «Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и их приветствия потомкам»). Описание этого труда (он хранится в рукописном фонде Научной библиотеки Казанского Университета), как и сделанный А.Юзеевым русский перевод некоторых биогрaфий из него, свидетельствует о том, что и в самом деле наиболее ценным для уяснения отношения Ш.Марджани к арабо-мусульманской философии является «Мукаддима» — Введение» к этому труду (с. 15-16). В основном опираясь на это «Введение» и некоторые другие труды, А.Юзеев производит «реконструкцию историко-философских взглядов» Ш.Марджани (с. 15), т.е. дает их систематическое описание по собственной схеме, каковая традиционно состоит из как бы разделов-глав, посвященных отношению Ш.Марджани к «восточным перипатетикам», т.е. фальсафе, к суфизму и каламу.

Что касается фальсафы, то А.Юзеев отмечает, что для обозначения восточного перипатетизма Ш.Марджани употреблял термин «фальсафа», а не «машшаййа», и в целом чрезвычайно высоко оценивает сам этот факт преемственности философии в регионах распространения ислама по отношению к предшественникам. В целом Ш.Марджани не просто положительно оценивает творчество деятелей фальсафа, но по сути дела основывает на их воззрениях свое понимание факторов развития общества, что, судя по всему, его, как просветителя и реформатора, более всего волновало. В этом плане интересны размышления мыслителя о том, что же явилось причиной регресса в Арабском халифате» (с. 73): как полагает Ш.Марджани, «наступившее отрицание светских наук» и «неверное толкование некоторых положений религии» (с. 73) тесно связаны между собой, поскольку практикуемый уже только в нескольких поколениях запрет на «самостоятельные суждения по религиозным вопросам» приводит к забвению не только сугубо естественнонаучных трудов и таких творений великих философов, как «Ишарат» и «Аш-Шифа» Ибн Сины, но даже и «Худжат ал-Ислама» («Доводы ислама») аль-Газали (с. 74).

Особое значение Ш.Марджани для истории фальсафа А.Юзеев усматривает в том, что благодаря его трудам можно проследить ту линию в ее развитии, которая связана с именем Ибн Сины: материалы его библиографического словаря позволяют указать на последователей Ибн Сины — Бахманияра (ум. в 1065—1067 г.) и ал-Лавкари (ученик Бахманияра), каковые жили на востоке арабо-мусульманского мира: благодаря им «философские науки распространялись в Хорасане» (с. 87). В нашей литературе на это обстоятельство впервые обратил внимание А.В.Сагадеев — в предисловии к изданию им труда Бахманияра «Ат-Тахсил». Познание (пер. и коммент. А.В.Сагадеева. Баку, 1983).

Суфизм — этому направлению в интеллектуальной жизни средневекового Ближнего и Среднего Востока посвящен целый ряд работ<sup>2</sup>.

Прежде всего, видимо, следует отметить факт наличия нескольких точек зрения на суфизм в аспекте, как это определил А.Кныш, «спекулятивно-эзотерической стороны» его учения (Ислам. Энциклопедический словарь. с. 230), т.е. на то, что у нас принято называть «философским суфизмом». Первая точка зрения состоит в отрицании в суфизме того содержания, которое без натяжек в сторону модернизации можно было бы квалифицировать как философское. Согласно этой точке зрения суфизм — явление исключительно религиозного плана, исследовательская программа этого «мистико-аскетического течения в исламе» (там же, с. 225) даже и в плане случившейся в его истории «интеллектуализации» (с. 229) определялась глубоко и исключительно религиозными интенциями, каковые в силу изначальной «антропоцентричности» (с. 225) неизбежно принимали характер «мистического постижения тайн бытия, недоступного рациональному и традиционалистскому знанию (с. 230), являя в конечном итоге нечто близкое скорее теософии, нежели собственно философии. Как следует из цитации, определенно и последовательно<sup>3</sup> эту точку зрения выражает А.Кныш, издатель нескольких трудов Ибн Араби («Мекканские откровения»), полагая, что учение этого мыслителя-суфия, на определенных интерпретациях которого в основном зиждется представление о «философском суфизме», не дает оснований для истолкования Ибн Араби в качестве философа. По его мнению при насильственных «рационализации и систематизации» учения Ибн Араби (А.Кныш, Мекканские от-

кровения, с. 9), переструктуризации «приоритетов и акцентов, расставленных самим автором», т.е. Ибн Араби, достигается возможность придания этому учению «философского характера, которого оно на самом деле не имело» (там же, с. 9). Последнее очевиднее всего проявляется в самом существовании в сознании исследователей концепции «единства бытия» (вахдат ал-вуджуд), с которой прежде всего связывается философия учения Ибн Араби, в то время, как у самого мыслителя этого термина нет, как не было в его текстах и такой структуры, которая свидетельствовала бы о том, «что концепции бытия, (как) главному компоненту учения, подчинены все прочие его аспекты» (с. 9).

В работах 1990—1996 гг. точку зрения А.Кныша в неявной форме, как представляется, разделяет В.М.Нирша — автор двух статей, одна из которых под названием «Традиция и новации в суфизме» опубликована в интересном, насыщенном самыми различными сведениями о «среднеазиатском суфизме» коллективном труде «Из истории суфизма: источники и социальная практика»<sup>4</sup>. Вторая статья имеет название «О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма'рифата)». Обе эти статьи, каждая из которых посвящена внешне различным «сюжетам» (ведя речь о «традиции и новаторстве», автор имеет в виду «взаимоотношения между суфизмом и традиционализмом» — Из истории..., с. 118), отличает чрезвычайно осторожное отношение к каким-либо определяющим суждениям относительно суфизма вообще (призыв к конкретности времени, места и персоналии — «необходимо постоянно учитывать три фактора — хронологический, географический и человеческий, в зависимости от которых одни и те же идеи и понятия можно трактовать совершенно по-разному» (там же, с. 119). Что же касается философичности суфизма, то В.М.Нирша осторожно предполагает, что «концепция мистического познания Аллаха (ма'рифата)» (О некоторых аспектах... с. 50), каковая есть основное, если не единственное, «связующее звено, объединяющее последователей разных суфийских школ, направлений и орденов», более всего свидетельствует о возможности вести речь о философии в связи с суфизмом. Однако «следует помнить, что суфизм не просто философское, а религиозно-философское, более того, мистическое учение, накладывающее особый отпечаток на используемый им понятийный аппарат, что иногда создает предпосылки для неправильного или

упрощенного понимания тех или иных положений» (там же, с. 52). В частности, «суфийское м'риффа — понятие синтетическое, ибо охватывает как интеллектуальную, так и эмоциональную сферы деятельности и внутреннего бытия человека, что следует помнить при изучении суфийских текстов» (там же, с. 62). Не разделяя мнение, согласно которому суфии якобы особо ценили удачную для осмысления структуру того или иного произведения — «для тех, кто был достаточно глубоко заинтересован в содержании суфийских текстов, способ и систематичность (или же отсутствие таковой) изложения играли не главную роль» (там же, с. 59), М.Нирша, надо полагать, распространяет это соображение и на современных исследователей суфизма, также «глубоко заинтересованных» в нем. Однако он все же убежден, что искомая глубина в случае с суфизмом имеет отношение к преобразованиям исключительно особым образом настроенного религиозного сознания, обращенного именно в глубины самопознания на путях особого рода обращенности к Аллаху.

Вторая точка на суфизм определяется установкой на возможность усмотрения в нем явления собственно философского плана. Это, как известно, не новое для нашей историографии воззрение (см. предыдущие обзоры) в период 1990—1996 гг. получило мощное теоретическое обоснование в трудах А.В.Смирнова — ряде статей и монографии, посвященной Ибн Араби, в приложении которой опубликован русский перевод полного текста важнейшего произведения этого мыслителя «Геммы мудрости». Одно из наиболее убедительных доказательств именно философского характера самого подхода Ибн Араби к тому, что его интересует, А.В.Смирнов видит в принятой самим мыслителем-суфием и вполне им осознанной рационализации мистицизма прежде всего за счет установления некоторой необходимой для анализа дистанции по отношению к мистическому опыту: «Что до невыразимости мистического мировосприятия средствами логического дискурса, то сам Ибн Араби прекрасно понимает это. Он, во-первых, совершенно недвусмысленно говорит об этом, а во-вторых, в своих философских текстах описывает вовсе не мироощущение мистика..., а условия, когда возможен мистический опыт, и дает философскую интерпретацию данного опыта» (Великий шейх..., с. 6). Особенности этой «философской интерпретации» в концентрированном виде и в

сопоставлении с соответствующими воззрениями читатель найдет в статье А.Смирнова «Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма».

Как мы помним, А. Кныш полагает неприемлемым для исследователя производить какие-либо интеллектуальные операции вроде «рационализации и систематизации» — по отношению к суфийским текстам. Однако ведь любое, самое непритязательное просто описание — уже есть некоторая рационализация, что же касается систематизации, то без и вне некоторого упорядочивания смыслов нет не только научного исследования, но и просто связной речи. Иное дело — задаться вопросом: почему сам Ибн Араби не позаботился о «логическом костяке мысли», что значат для него самого эти «геммы мудрости», почему их, этих драгоценных камней-печатей (или четок?) именно 28, имеет ли это вообще какое-то значение? Но, так или иначе, А.Смирнов, «вновь и вновь вчитываясь» в тексты Ибн Араби, обнаружил в них три пласта рассуждений, коим соответствуют три способа (или метода) овладения материалом. Они стали предметом специального рассмотрения в статье «Три решения проблемы трансценденности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби» и во 2-ой главе монографии, имеющей обозначение «Философия Ибн-Араби: анализ» и являющей собой результат проведенной автором «расшифровки текстов (Великий шейх..., с. 6).

«Синтез» же, т.е. предъявление некоторой целостности, что необходимо для представления учения Ибн Араби не в качестве некоего агрегата, а в виде некоторой системы, достаточно органичной в соподчиненности разъятых анализом пластов текстов-размышлений, составил содержание 3-ей главы монографии. Синтез этот был произведен автором на фоне всей предшествующей арабо-мусульманской философии, воспринимаемой как нечто «гомогенное» (там же, с. 7) по принципам построения философской системы вообще и за счет выявления Ибн Араби несовершенств и изъянов предшествующих ему течений и направлений этой гипотетичной, но непременно «гомогенной», т.е. дословно по словарю, «однородной, обладающей одними и теми же свойствами, не обнаруживающей различий» арабо-мусульманской философии. В результате произведенной Ибн Араби ревизии суфизм в лице этого мыслителя оказался вершиной средневекового способа мышления в ареале распространения ислама и одновременно пределом,

исчерпанием потенций определенного стиля мышления, того, что обозначено как парадигма (название монографии включает уточнение «опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби»).

По-видимому, именно сопряжение максимально продленной панорамности видения тематического пространства произведений Ибн Араби с глубиной проникновения одновременно во все соответствующие тексты арабо-мусульманского средневековья (правда, только под определенным углом зрения) позволило А.Смирнову создать новаторскую по подходу (Ибн Араби на фоне целой историко-философской традиции, воспринятой на уровне «парадигмы») и потому необычную, вероятно, и для мировой философской арабистики монографию. Конечно, есть вопросы и сомнения — прежде всего, смущает эта «гомогенность» арабо-мусульманской философии, но специально к этому вопросу уместно будет обратиться позднее, когда речь пойдет о попытках обобщения интеллектуальной ситуации на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. Здесь же отмечу главное в связи непосредственно с Ибн Араби: в моем представлении (естественно, только по прочтении труда А.Смирнова) оригинальность этого мыслителя, именно его крайняя непохожесть на всех иных, произведения которых мы хотя бы по формальным признакам относим к философским, заключается в том, что он проявляет совершенно *негреческий стиль мышления* — тем, что он заново продумывает известные идеи, *отправляясь не от объекта* (как это делают в общем-то все, наследуя в этом прежде всего Аристотелю, отсюда стремление систематизировать и описать весь объектный мир, энциклопедизм и т.д.), *а от субъекта, от самоочевидности человеческого самопознания*.

Как представляется, в творчестве Ибн Араби свое философское выражение получила та издревле наличествовавшая на Ближнем и Среднем Востоке тенденция персонализма, которая со времен ислама наиболее яркое воплощение получила именно в суфизме с самого момента его зарождения, возможно, породив известный хадис «Познавший себя, познает господу своего» (об этом в статье М.Нирши «О некоторых аспектах...», с. 52). Персонализм — это, по сути дела, термин, употребляемый обычно по отношению к философско-религиозной антропологии, и своего рода коррелятом ему (но не синонимом) является термин индивидуализм. Так вот, персоналист

Ибн Араби акцентировкой интеллектуальной стороны «персоны» доводит» ее до стадии особого рода креативного индивидуализма, когда сам обычно смущающий нас мистицизм вдруг оказывается не только не препятствующим познанию, но преобразуется в условие «истинного знания». В интерпретации А.Смирнова это звучит так — «Формулу Ибн Араби «если вы люди разума, то Бог — в умозаклчениях вашего ...разума», — нужно понимать не гносеологически, а онтологически: мы не просто познаем бытие таким или иным, в зависимости от того, каковы мы сами, но *само бытие именно такое, каким мы его познали*, ибо наше познание есть не что иное, как самооткровение бога» (Великий шейх..., с. 119, выделено мною. — Г.Ш.). Ассоциации могут возникнуть самые разные (у меня, как ни странно, с Кантом и Гегелем), сам А.Смирнов проводит сопоставление с Николаем Кузанским, но в любом случае благодаря Ибн Араби (конечно, только с помощью, видимо, в чем-то конгениальных ему исследователей, каковым, думается, и является А.Смирнов) мы получаем интересный материал для уяснения философских аспектов суфизма и для более предметного рассмотрения оснований влияния и пределов распространения одной из тенденций в интеллектуальной жизни арабо-мусульманского средневековья.

Точку зрения на суфизм как явление собственно философского плана, явно выраженную А.Смирновым, разделяет и Т.Ибрагим: «Суфизм... ошибочно считают мистикой (как бы в пределах теологии), но суфизм — не мистика, а мощное философское течение, аккумулировавшее в себя все созданное арабо-мусульманской философией» (из выступления на конференции — в сб.: Социокультурные характеристики средневековой философии. М., Ин-т философии, 1990, с. 100). Т.Ибрагиму принадлежит авторство интересной статьи «Суфийская концепция «совершенного человека»». Хотя, в отличие от А.Смирнова, Т.Ибрагим большее внимание уделяет особенностям выражения суфиями волнующих их идей («метафорически-теологическому языку», указ. статья, с. 67), сам смысл этих идей, пусть в очень своеобразном «одеянии», имеет отношение к некоторым вечным философским темам. Одна из них — универсализм знания и познания, первоначальное истинно универсалистское значение получающее на уровне именно «религиозного универсализма» вообще, а в данном случае в творчестве Ибн Араби (там же, с. 73).

Третья точка зрения на суфизм в аспекте его философичности определяется двумя соображениями: 1) мистицизм (а именно он есть «лицо» суфизма при необходимости его определения в современном общеполитическом плане) с его сущностной ориентацией на способности самого человека («антропоцентричность») действительно имеет потенциалы познавательного характера, но для их актуализации необходима «культура мистицизма» (Е.Фролова. История..., с. 98); 2) однако по самой своей природе мистицизм продуцирует знание неverifiedируемое и потому ненаучное, знание, которое «всегда единично, индивидуально, интериоризовано» (М.Степанянц. Суфизм..., с. 203). Как видно по цитации, этой точки зрения ясно и определенно придерживаются Е.А.Фролова и М.Т.Степанянц. Содержание работ этих авторов убеждает читателя в значимости того вклада, который суфизм внес как в пределы религии, так и в сферу философии, по меньшей мере обозначив аспекты ограниченности рационализма как способа познания.

*Калам* — этому направлению посвящен следующий ряд работ<sup>5</sup>. Вкратце, однако очень содержательно о каламе вообще и его взаимоотношениях с философиями говорится в статье энциклопедического словаря ислама. «Спекулятивная дисциплина (’илм ал-калам), дающая догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам» (Т.Ибрагим, А.Сагадеев. Ислам..., с. 128) — таково общее определение калама, каковое разделяется всеми авторами исследований 1990—1996 гг. «Различие... между мутакаллимами и философиями усматривалось в том, что первые за отправную точку своих рассуждений принимали нормативные принципы ислама..., т.е. отталкивались от проблематики, специфической для этой религии, а вторые — нормативные принципы разума, т.е. исходили из античных моделей философствования» (там же, с. 128) — и это положение авторов словаря не оспаривается в исследованиях по каламу. И в общем и целом как будто нет ничего нового в отмеченных трудах, посвященных каламу. Однако проведенные их авторами специальный анализ проблематики бытия в творениях мутакаллимов (А.Смирнов), сопоставление способов осмысления проблематики свободы воли и теодицеи в патристике и становления калама (Р.Султанов), последовательное изложение особенностей трактовки догматики ислама вообще и калама в частности с выделением такого аспекта, как сама возможность «обособленности внутри исла-



ма разных трактовок его догматики» (Е.Фролова. История..., с. 53), а также обстоятельное доказательство тезиса об условности термина «теология» применительно к исламскому миру» (Т.Ибрагим. Калам и вопрос...) — все это в совокупности как бы «расцветивает» скучную на первый взгляд тему калама. В собственно философском плане особенно интересно проследить, как возникали первые в арабской мысли философские категории и как выбор варианта теодицеи мог определить становление собственно фальсафа (Р.Султанов. с. 57-59). В статье З.Саидова приводятся данные средневековых библиографических словарей об ученых в различных частях Халифата, которые были выходцами из Барда'а, резиденции арабских наместников в Армении (позднее —Гянджа) и некоторые из которых были мутакаллимами.

*Исмаилизм* — это направление явилось предметом исследования в нескольких работах<sup>6</sup>. Прежде всего следует отметить издание труда аль-Кирмани, которому, по словам А.Смирнова, «современные исследователи не случайно присвоили почетный титул «шейх исмаилитских философов» (с. 5), ибо в его главном труде «Успокоение разума» читатель обнаружит «оригинальные решения старых проблем и тонкое следование традициям аристотелизма и неоплатонизма, пафос полемики с оппонентами и уверенную схоластичность изложения учения, вкупе с энциклопедичностью охвата... современных автору знаний (там же, с. 6). А на стр. 45 перевода — «извещение о вечных лютых муках (да удалит их от нас Бог!) для тех, кто читает настоящую книгу не как вероисповедную». И это «извещение» так долго принималось всерьез, что только в последние десятилетия правящая верхушка исмаилитов этой «едва ли не самой загадочной из исламских шиитских сект... позволила опубликовать сочинения столпов своей теоретической мысли» (там же, с. 6).

Прочтение труда аль-Кирмани нашим современником, чаще всего далеким от вероисповедания, в исмаилитском духе которых — выполнение обрядов) побуждает вспомнить известное положение — «нет факта без интерпретации». То есть публикация труда аль-Кирмани требует специального изучения, дабы это обманчиво-ясное, но на самом деле хитроумно-сложное сочетание (если не эклектика) сразу всех смыслов, являющее собой целый особый мир со своими законами, в том числе относительно способов понимания текста, обрело необходи-

мую внятность. И здесь первую помощь оказывает А.В.Смирнов — его вводная статья и комментарии позволяют занять позицию осторожного наблюдателя, не поддаваться, так сказать миражу, внешне почти академических студий аль-Кирмани с их выверенно-последовательной концептуализацией.

Вероятно, содержание книги аль-Кирмани и в самом деле есть выражение какой-то особой оригинальной философской концепции. Но для убедительности этого предположения недостаточно беглого прочтения. Хотя уже и при этом обнаруживается, что, например, универсализм, за который хвалят аль-Кирмани — мягко говоря, своеобразен: «всякий новорожденный рождается в лоне ислама, родители же делают его иудеем, христианином или огнепоклонником» (там же, с. 328). И непонятно, то ли это известный хасид, то ли интерпретация самого Кирмани текста Корана. Иными словами, остается надеяться, что огромная работа по изданию, видимо, центрального и важнейшего труда исмаилитов, проведенная А.В.Смирновым, т.е. создание теперь уже достаточно целостной текстуальной базы, побудит исследователей к специальному, целенаправленному и многостороннему его изучению (например, значения слова «благодать» в исламе или только в исмаилизме — по Кирмани выходит, что благодать не дается, ее надо заслужить исполнением обрядов, что-то языческое, с. 327, 388 и многие другие страницы). Наиболее же внятнее на сегодняшний день собственно философское истолкование исмаилизма — в монографии Е.А.Фроловой (с. 61-73).

В период 1990—1996 гг. появилось несколько работ, посвященных зороастризму<sup>7</sup>. Как справедливо отмечает М.М.Клычева, в нашей историографии нет специального труда, в котором бы зороастризм, являя собой «очень интересный культурный феномен» (с. 6), хотя бы уже только как предтеча важнейших этических концепций в регионе Ближнего и Среднего Востока, был предметом специального изучения в историко-философском плане в достаточно целостном виде (были только отдельные статьи). Надо сказать, что и работы интересующего нас периода, за исключением депонированной в ИНИОН небольшой статьи М.Клычевой, посвящены зороастризму как явлению религиозной культуры (очень интересны материалы по сопоставлению зороастризма и христианства в соответствующем сборнике — Зороастр и Иисус Христос, аскетизм христианства и его отрицание в зороастризме, различия в эсхатологии и т.п.).

По соображениям объема обзора последующие работы 1990-1996 гг. будут представлены лишь в простом тематическом их обозначении.

В декабре 1991 г. в Ташкентском Институте философии и права АН УзССР состоялась, вероятно, последняя в его истории советского периода защита докторской диссертации нашего коллеги из Таджикистана *М.Хазраткулова* на тему «Философия ишрак (озарения): истоки, проблемы, тенденции развития» (Автореферат диссертации. Ташкент, 1991).

Проблематика этики в интеллектуальной жизни средневекового Ближнего и Среднего Востока получила отражение в следующих работах: *Султанов Р.И.* Становление арабо-мусульманской этической мысли. М., 1993. Деп. в ИНИОН РАН, № 48647; *Игнатенко А.А.* Проблемы этики в «княжьих зеркалах» — колл. труд «Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока». М., 1993; *Игнатенко А.А.* же принадлежит перевод источника, имеющего отношение, скорее всего, к адабу, жанру, как известно, совмещавшему серьезность, в том числе философские рассуждения, и доступность, вплоть до сугубо развлекательного: Ахмад Ибн Мухаммад Ибн Арабшах. Приятный плод для халифов и развлечение для остроумцев. Перевод и комментарий — в приложении к вышеуказанному труду; позднее *А.Игнатенко* издал уже книгу — целое огромное собрание «княжьих зеркал», назиданий правителям — под названием «Как жить и властвовать». М., 1994.

Власть и политики на средневековом мусульманском Востоке — тема следующих работ: *А.Игнатенко.* Социум и разум (рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья) — колл. труд «Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток». М., 1990; *Маркарян С.А.* Проблема соотношения власти султана и халифа в XI веке // Вест. МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 1990. № 2; *Кирабаев Н.С.* Соотношение власти и авторитета в политическом учении аль-Газали // Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991; *Игнатенко А.* Властвование в средневековом исламе // Восток. 1993. № 2 (там же — перевод из Сухраварди).

Гуманизм как универсализм, светский и религиозный, в качестве одной из существеннейших характеристик мусульманского средневековья нашел отражение в следующих работах: *Сагадеев А.В.* Гуманистические идеалы мусульманского

средневековья // Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991; *Смирнов А.В.* Христианские мотивы в религиозно-философских концепциях суфизма и исмаилизма // Восток. 1993. № 6; *Степанянц М.Т.* Гуманистическая традиция в мусульманской культуре // Общественные науки и современность. 1994. № 4.

Особняком статья — *Е.А.Фроловой* «Опыт осмысления арабо-исламской религиозно-философской мысли» (Историко-философский ежегодник. М., 1995); а также диссертационная работа Салаха Закута «Испано-арабская философия средневековья», защита которой состоялась в Университете Дружбы народов в 1995 г.

Концептуальная основа методологии истории арабо-мусульманского общества как предмет изучения прежде всего европейскими философами, социологами и историками (а не исламоведами) — тема, интересующая *Ю.М.Почту* и получившая воплощение в следующих его работах: в монографии «Возникновение ислама и мусульманского общества. Философско-методологический анализ» (М., 1993); диссертационном исследовании «Мусульманское общество в европейской философии истории». Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1995 (успешно защищена в июне 1995 г. в Университете Дружбы народов). А также: *Гелнер Э.* Исламский мир и Европа // Цивилизация /Отв. ред. А.О.Чубарьян. М.: Наука, 1993. Вып. 3 (о причинах отсутствия в исламских странах всеобщей тенденции к секуляризации, в том числе и на элитарном уровне).

Интерпретации ислама в до- и послереволюционной России посвящены следующие статьи: *Почта Ю.М.* Ислам В.С.Соловьева // Религия в изменяющемся мире. М., 1992; *Почта Ю.М.* Революционная Россия и мусульманский мир: советское исламоведение в 20-30-е годы. Восток, Востоком // Кентавр. 1992. №11/12; *Барковская Е.* Владимир Соловьев: взгляд на ислам и мусульманский мир // Вест. РАН. Т. 63. 1993. № 10; *Воробьев Н.Н.* Этноконфессиональная ситуация на Ближнем Востоке в 12 в. По древнерусским источникам // Вест. МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 1993. № 4; а также монография — *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России (М., 1995).

По понятным причинам в 1990—1996 гг. опубликовано значительное число работ, посвященных исламу в самых различных аспектах, а также осуществлены переиздания и публикация новых попыток перевода Корана. Отметим лишь некоторые из них.

Коран. Вступительная статья, перевод с арабского и комментариев М.О.Османова // Восток. 1991. № 4 (начало): в предисловии сказано, что руководство Института востоковедения РАН решило осуществить новый перевод Корана, руководствуясь положением, согласно которому определенную ценность имеет не только «дословный» (перевод И.К.Крачковско-го) или «приблизительный» (перевод Г.Саблукова), но и «смысловой» его перевод, цель которого — передать смысл Корана на основе арабских комментариев, одновременно используя и европейские переводы. «Хрестоматия по исламу». Составитель и ответственный редактор *С.М.Прозоров*. М., 1994.

Монографии: *Д.Мак-Кэрри*. Исцеление сломанной ветви Авраама. Обретение мусульман. М., 1992; *Ибрагим Т., Ефремова Н.* Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих. М., 1996.

Статьи: *С.Прозоров*. «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе // Восток. 1991. № 6; *Резван Е.* Пророчество и религиозное вдохновение в исламе // Восток. 1993. № 5; *Крумлинг А.* Первые русские переводы Корана при Петре Великом // Архив русской истории. 1994. Вып. 5; *Пиотровский М.* Ислам и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994; *Кривец Е.* Проблема самобытности ислама в контексте арабо-мусульманской культуры // Восток. 1995. № 6.

В завершение обзора — о попытках обобщения того явления, что мыслится под названием обзора «Интеллектуальная ситуация на средневековом Ближнем и Среднем Востоке». Собственно, о них уже упоминалось. Это — панорамное представление этой ситуации в монографии Е.А.Фроловой «История средневековой арабо-исламской философии». Хотя автором не ставилась, конечно, специальная задача давать именно это представление, все же четкое и последовательное изложение сугубо, казалось бы, философского материала в широком и многостороннем контексте именно интеллектуальных исканий раннесредневекового мусульманского общества — периоде становления и расцвета собственно философии на средневековом Ближнем и Среднем Востоке, позволяет читателю увидеть и вполне конструктивно рассмотреть не просто различие воззрений по многим конкретным вопросам, но принципиальное разномыслие, с одной стороны, фальсафа и, с другой — всех иных направлений по характеру объектов исследовательского интереса. Для фальсафа — это мир посюсторонний,

в качестве книги, открытой разуму человека, доступной его прочтению независимо от религиозных догм и с ориентацией на мирские интересы общества. Все иные направления, так или иначе, впрямую зависимы от интенций религиозного плана. Иными словами, есть философия светская и философия религиозная. Их взаимоотношения в значительной степени определяют сам характер интеллектуальной ситуации на средневековом Ближнем и Среднем Востоке: различного рода зависимости и противостояния, явные и подспудные, победы и поражения, признания и отталкивания и т.п. И все это в динамике, но при этом сохраняя нечто и от первоначального (например, у Фараби) сугубо светского и педагогически толерантного подхода фальсафа, и от изначально какого-то пристрастно-партийного и временами агрессивного подхода иных течений и направлений. В целом же — нет единообразия ни в общетеоретических подходах, ни в конкретике.

Другая попытка представления интеллектуальной ситуации на средневековом Ближнем и Среднем Востоке, каковая имеет место в посвященной Ибн Араби монографии А.В.Смирнова, определялась исследовательской программой ее автора: найти определяющие координаты логической схемы, лишь в пределах и на фоне которой возможно было обозначить и «выписать» философские черты в облике мыслителя-суфия. Эти координаты были найдены в проблематике имманентности — трансцендентности Бога миру, которая, по мнению автора, является всеопределяющей для интеллектуального климата средневековья. Само по себе это предположение как бы априористично. Однако не менее априористично и другое предположение: указанная проблематика являет собой вечный комплекс, казалось бы, в принципе неразрешимых вопросов, однако во все времена, включая наши, религиозно и одновременно философски настроенные люди, от Платона до Гегеля, повсюду, в том числе и в регионах распространения ислама, каждый по-своему, но всегда умели разрешать этот комплекс, умели находить, так сказать, «квадратуру круга» и притом во множестве вариантов. Как представляется, как раз необычная для раннего средневековья степень многообразия способов нахождения этой «квадратуры» и значима для одной из характеристик интеллектуальной ситуации на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. Так или иначе, но исследования 1990—1996 гг., думается, предоставляют немало возможностей для специального и углубленного рас-

смотрения этого и многих других вопросов, способствуя тем самым все более отчетливому представлению плюралистичной, особенно поначалу, и несомненно многогранной действительности арабо-мусульманского средневековья, одной из граней которой и является философия.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Касымжанов А.Х.* Эстетические взгляды Фараби, Душанбе, 1990; *Юзеев А.* Мироззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992; *Петраш Ю.Г.* Философия мусульманского Востока. Учеб. пособие. Обнинск, 1992; *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии. Учеб. пособие. М., 1995; статьи: *Касымжанов А.Х.* Проблема разума в мироззрении аль-Фараби // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990; *Диноршоев М.Д.* Рационалистическая тенденция гносеологии Ибн Сины // Там же; *Игнатенко А.А.* Социум и разум (рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья) // Там же; *Шаймухамбетова Г.* К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби) // Там же; *Ахмад Мади.* Ибн Баджа и современное советское востоковедение // там же; *Сагадеев А.В.* Марджани и арабская философия // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Казань, 1990, *Бекбоев А., Козубаев О.* Необходимость и случайность в естественнонаучных идеях восточных перипатетиков // Известия АН КиргССР. Сер. общ. наук. 1990. № 1; *Имамходжаева Л.* Логические труды Ибн Сины // Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран Зарубежного Востока. Ташкент, 1991; *Садьков Р.К.* оценке мироззрения Ибн Сины // Известия АН ТаджССР. Сер. философия, право, история. 1990. № 2; *Сайфуллаев Н.М.* Преемственность и новаторство в логических идеях восточных перипатетиков // Там же; *Ибрагим Т., Сагадеев А.* Аль-фальсафа // Ислам, Энцикл. словарь. М., 1991; *Арипов М., Хайруллаев М.* Социальная утопия Фараби // Общественная мысль. Исследования и публикации. М., 1993. Вып. 3; *Салах Закут* (Алжир). Ибн Бадджа и пересмотр аристотелевской динамики в средневековой физике // Диалог цивилизаций: Восток — Запад, Материалы конференции. М.: Ун-т Дружбы народов, 1994; *Фролова Е.А.* Рецензия на монографию Л.Э.Гудмана «Авиценна» // Вопр. философии. 1995. № 7; источники — *Фидаев Т.Ф.* Сочинения древнегреческих философов на арабском языке в Рукописном фонде Института востоковедения АН УзССР // Проблемы истории культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991; публикация ответного письма *Ибн Сины* на письмо одного суфия в приложении к статье: *Талипов Н., Аликулов Х.* Переписка Ибн Сины с шейхом Абу-л-Хайром // Общественные науки в Узбекистане. 1991. № 3; *Ибн Рушд.* Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией: Пер. А.В.Сагадеева // Религия в изменяющемся мире. М.: Ун-т Дружбы народов, 1992 (перепечатка первого издания из приложения к монографии А.В.Сагадеева «Ибн Рушд». М., 1973).
- <sup>2</sup> Монографии — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма: (Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993; *Идрис Шах.* Суфизм. Предисл. Р.Грейвса. М., 1994; *Читтик У.К.* Суфийский путь любви. Духовное учение Руми (в русском переводе вышла с добавлением в название «В поисках скрытого смысла»). Предисл. М.Т.Степанянц. М., 1995; сборник — Из истории суфизма: источники и социальная практика /Отв. ред. *М.М.Хайруллаев.* Ташкент, 1991; статьи *Нириа В.М.* О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма'рифат) // Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран



зарубежного Востока. Ташкент, 1991; *Караматов Х.С.* Мотивы свободомыслия в суфизме Хорасана в XI—XII вв. // Там же; *Кныш А.* Ат-Тасануф // Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991; *Кныш А.* Введение к труду «Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. СПб., 1995; *Кныш А.* Суфизм — Ислам. Историограф. очерки. М., 1991; *Степанянц М.Т.* Суфизм: оппонент или союзник рационализма // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990; *Смирнов А.В.* Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Там же; *Ибрагим Т.* Суфийская концепция «совершенного человека» // Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991; *Габуня Р.* Суфизм: возникновение и сущность // Религия и атеизм: история и современность. Махачкала, 1992; *Смирнов А.В.* Философия Николая Кузанского и Ибр Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — Человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993; *Смирнов А.В.* Христианские мотивы в религиозно-философских концепциях суфизма и исмаилизма // Восток. 1993. № 6; *Фролова Е.А.* Суфийский рукописный трактат о Единстве бытия (по материалам библиотеки СПб. ун-та) // Петербургское востоковедение. 1994. Вып. 5; *Фомкин М.С.* Турецкий поэт-суфий Ашхык-Паша (1272-1332) // Петербургское востоковедение. 1994. Вып. 6; *Хисматулин А.* Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: теомения (зикр) // Петербургское востоковедение. 1995. Вып. 7; *Хисматулин А.* О прагматическом суфизме: аудирование (аса) // Петербургское востоковедение. 1995. Вып. 8; *Акаев В.* Нравственно-религиозное учение суфия Кунта Хаджи Кишиева // Известия вузов. Северокавказ. Регион. Сер. общ. наук. Ростов н/Дону, 1995. № 3; *Фролова Е.А.* Религиозная философия: философия мистицизма (суфизма) // *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-мусульманской философии. М., 1995. С. 77-99; источники: *Ал-Кушайри.* Послание о суфийской науке. Вступит. ст. под названием «Азбука мистического пути», пер. и коммент. *А.Кныш* // Ступени. 1992. № 2; *Абу Наср ас-Сарадж ат-Туси.* Раздел «О стоянках и «состояниях» из книги «Самое блистательное в суфизме». Предисл., пер. и коммент. *А.Кныша* // Хрестоматия по исламу. М., 1994; *Ибн Араби.* Геммы мудрости // Приложение к монографии *А.В.Смирнова* «Великий шейх суфизма. М., 1993 (пер., коммент. *А.Смирнова*); *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения /Введ., пер., примеч. *А.Д.Кныша.* СПб., 1995 (собственно в изданном *А.Кнышем* собрании переводов некоторых работ Ибн Араби из «гигантского, многотомного труда», известного под названием «Мекканские откровения», помещен, как это характеризует он сам в оглавлении, «отрывок» из главы 178 под названием «О познании стоянки любви»; кроме того, в это собрание переводов из Ибн Араби вошли два трактата — «Изображение окружающих, охватывающих подобие человека творцу и сотворенному миру» и «Пути для готовящегося вскопчить»); *Ал-Газали Абу Хамид.* Кимийа-йи-са'адат // Приложение к статье *А.Хисматули* «О прагматическом суфизме» // Петербургское востоковедение. 1995. № 8 (точнее дан перевод главы труда Газали, где речь идет о «аудировании», т.е. слухе, каковой «преимущественнее зрения»); как источник можно рассматривать значительную часть монографии *У.Читтика* о Руми, поскольку, по словам автора введения к ней, «фактически это — антология, представляющая весь корпус произведений Руми» (с. 19) // *Читтик У.* Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. М., 1995.

- <sup>3</sup> Из работ *А.Кныша* до 1990 г. см. его статью «Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции» // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
- <sup>4</sup> В нем есть статья *Э.Дж.Бабаевой* «Махмуд ал-Алим и Хусейн Мрувве об «Исламском наследии» и суфизме», в которой в числе прочих излагается содержание статьи Хусейна Мрувве «Суфизм и его последователи в системе общественных отношений», а в сноске сообщается, что в 1987 г. Хусейн Мрувве был убит в своем доме в Бейруте шиитами из организации «Амаль», с. 132.
- <sup>5</sup> *Султанов Р.И.* К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность. М., 1990; *Саидов З.А.* Выходцы из Барда'а в среде ученых Багдада и других культурных центров Халифата в IX—X вв. // Известия АН АзССР. Сер. История, философия, право. 1990. № 1; *Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Калам // Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991; *Ибрагим Т.* Калам и вопрос об «ортодоксальной философии» ислама // Религия в изменяющемся мире. М., 1992; *Смирнов А.В.* Формирование средневековой философской парадигмы в учениях мутакаллимов — раздел монографии «Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)». М., 1992; *Фролова Е.Л.*, Религиозная философия: калам рационалистическая теология, — раздел в монографии «История средневековой арабо-исламской философии», М., 1995.
- <sup>6</sup> *Муродова Т.* Проблема бытия в учении Абу Якуба Сиджистани // Известия АН ТаджССР. Сер. Философия. 1990. № 2; *Прозоров С.М.* Ал-исма'илия // Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991; *Смирнов А.В.* Категория божественной сущности в философии исмаилитов. Вводная статья к следующему ниже «отрывку» из труда аль-Кирмани «Успокоение разума», перевод и комментарии А.Смирнова // Историко-философский ежегодник; 1991; *он же.* Формула совершенства: завершенность круга — Вводная статья к изданию «Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума». Перевод и комментарии *А.В.Смирнова.* М. 1995; *Фролова Е.А.* Религиозная философия: философское учение в исмаилизме. — Раздел в монографии «История средневековой арабо-исламской философии». М., 1995.
- <sup>7</sup> *Гуриев Т.А.* Из жемчужин Востока: Авеста. Владикавказ, 1993; *Грне Ф.* Знание Яштов «Авесты» в Согде и Бактрии // Вест. древней истории. 1993. № 4; *Бойс М.* Зороастрийцы, Верования и обычаи. СПб., 1994; Зороастризм и христианство. Сб. ст. под ред. *В.Г.Луконина.* СПб., 1995; *Клычева М.М.* Проблема дуализма Добра и Зла в зороастризме. — Деп. В ИНИОН РАН № 52093 от 28.11.1996; *источники: Авеста.* Избранные гимны. Пер. и коммент. *М.М.Стеблин-Каменского.* М., 1993.

**Исследования, посвященные философии зарубежного Востока и опубликованные на русском языке в период 1990—1996 гг.**

**Работы общетеоретического плана**

1. *Степаняц М.Т.* Отечественное философское востоковедение: проблемы и перспективы развития // Народы Азии и Африки. 1990. № 5.
2. Социокультурные характеристики средневековой философии /Отв. ред. *Г.Б.Шаймухамбетова*. М., 1990.
3. «Восток в философском контексте» — раздел материала, отразившего содержание совместного заседания редколлегий журналов «Восток» и «Азия и Африка сегодня», опубликованного под названием «Преодоление догматизма: задачи востоковедных журналов» // Восток. 1991. № 4.
4. *Ерасов Б.С.* Религия, культура и цивилизация на Востоке. Очерк общей теории. М., 1991.
5. *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, 1991.
6. *Степаняц М.Т.* Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода // Вопр. философии. 1991. № 3.
7. Человек как философская проблема: Восток-Запад /Отв. ред. *Н.С.Кирабаев*. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1991.
8. *Иванов А.В.* Запад-Россия-Восток. Сравнительно-типологический анализ познавательных стратегий и ценностных ориентаций. М.: Изд-во МГУ, 1992.
9. *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в России // Вопр. философии. 1992. № 9.
10. *Павленко Ю.В.* Временной аспект проблемы освобождение-спасение в культурах осевого времени // Пространство и время в архаических культурах. М., 1992.
11. Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. Отв. ред. *М.Т.Степаняц*. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1993.
12. *Малявин В.В.* К типологии цивилизаций Запада и Востока // Проб. дальнего Востока. 1993. № 5.
13. Феминизм: Восток. Запад. Россия. Отв. ред. *М.Т.Степаняц*. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1993.
14. *Макеева В.А.* Древняя философская космография в современной культуре стран Востока. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1993.

15. *Ерасов Б.С.* Социальная культурология. Ч. 1-2. М., 1994.
16. *Морохоева З.П.* Личность в культурах Востока. К постановке вопроса. Новосибирск: Наука, 1994.
17. Понятие судьбы в контексте разных культур /Отв. ред. *Н.Д.Арутюнова*. М.: Наука, 1994.
18. Религия в изменяющемся мире /Отв. ред. *Н.С.Кирабаева*. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1994.
19. *Хилтухина Е.Г.* Проблема «Восток-Запад» в культурологии. Бурятский Научный Центр. М.: Наука, 1994.
20. Историография и источниковедение стран Азии /Отв. ред. *Б.Н.Мельченко*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.
21. Прокофьев С.О. Восток в свете Запада. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.
22. *Смирнов А.В.* Существует ли «всемирная философия» или проблема преодоления чуждости чужого // Историко-философский ежегодник. 1994. М.: Наука, 1995.
23. *Шаймухамбетова Г.Б.* Гегель и Восток. Принципы подхода. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1995.
24. *Конрад Н.И.* Неопубликованные работы. М.: РОСПЭН, 1996.
25. *Степаняц М.Т.* Справедливость и демократия в контексте диалога культур // Вопр. философии. 1996. № 3.

## Китай

1. *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чунь-цю». М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1990.
2. *Лукьянов А.Е.* Лаоцзы. Философия раннего даосизма. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1991.
3. «И-цзин» и историко-философская традиция древности и средневековья / Пер. и редактирование *В.В.Зайцева*. М., 1992.
4. *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао. Древнекитайский миф. Российский международный Фонд культуры. Серия «Тематическая антология восточной философии». М.: ИНСАН, 1992.
5. *Малявин В.В.* Конфуций. М., 1992.
6. *Лукьянов А.Е.* Дао «Книги перемен». РМФК. Серия «Тематическая антология восточной философии». М.: ИНСАН, 1993.
7. *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.
8. Рационалистическая традиция и современность. Китай. Отв. редактор *В.В.Зайцев*. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1993.
9. *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1993.

10. *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд., испр. и доп. /Под ред. А.И.Кобзева. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1993.
11. Древнекитайская философия. Т. 1-2. М., 1994.
12. Китайская философия. Энциклопедический словарь /Гл. ред. М.Л.Титаренко. М.: Наука, 1994.
13. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числа в китайской классической философии. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994.
14. Лао-цзы. Книга пути и благодати (Дао дэ цзин. Перевод *И.С.Лисевича*. М., 1994.
15. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы: Пер. *Л.Д.Познеевой*. СПб., 1994.
16. Чжуан-цзы, Ле-цзы. Перевод *В.В.Малявина*. М., 1995.
17. *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука, 1995.
18. История философии Китая /Отв. ред. *В.А.Абрамов*. Чита: Изд-во Читин. техн. ун-та, 1996.

## Япония

1. *Михайлова Ю.Д.* Общественно-политическая мысль Японии. 60-80 гг. XIX в. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991.
2. Буддизм в Японии /Отв. ред. *Т.П.Григорьева*. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1992.
3. *Григорьева Т.П.* Дао и логос. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1992.
4. *Дюмулен Генрих.* История дзэн-буддизма. Индия и Китай: Перевод (автор не указан). СПб., 1994.
5. Исида Байган «Тохимондо». Извлечения из трактата. Вступ. Статья, перевод, комментарий *Л.Б.Кареловой* // Историко-философский ежегодник. 1994, М., 1995.
6. *Игнатович А.А.* Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере чайного действия.. М.: Рус. феномен. об-во, 1996.

## Индия

1. Буддийские сутты. Перевод с пали Т.В.Рис-Дэвидса и примеч. и вст. статьей. Перевод русский — *Н.И.Герасимова*. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1990.
2. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1990.
3. *Островская Е.П.* Эпистемология поздней синкретической ньяявайшешики. Историко-философское и логико-теоретическое исследование: Автореф. доктор. дис. СПбГУ, 1992.
4. *Романова И.К.* Сопоставительный анализ буддийской и западной философии. Обзор новейшей литературы // Вест. Санкт-петербург. Ун-та. Сер. 6. 1992. № 1.

5. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.
6. *Мезенцева О.В.* Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М., 1993.
7. Абхотдхаркоша. Раздел 3. Учение о мире перевод введение, коммент. и ист.-филос. исследование *Е.П.Островской, В.И.Рудого*. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1994.
8. *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: Учеб. пособие. М.: Наука. 1994.
9. *Лысенко В.Г., Тереньтьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994.
10. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994.
11. *Шохин В.К.* Лунный свет санкхьи. М.: Научно-изд. центр «Ладомир», 1994.
12. Буддийский взгляд на мир. Ред. *Е.П.Островская, В.И.Рудой*. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1995.
13. *Котин И.* Индология в Оксфорде // Петербургское востоковедение. 1995. № 8/9.
14. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь /Гл. ред. *Л.Б.Алаев*. М.: Республика, 1996.
15. *Исаева Н.П.* Слово творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Научно-изд. центр «Ладомир», 1996.
16. *Касевич В.Б.* Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.: Центр «Петербург. востоковедение», 1996.
17. *Пятигорский А.М.* Избранные труды /Сост. Г.Амелин. М.: Наука, 1996.

## **Вьетнам**

1. *Ли Тоан Тханг.* Пространственная модель мира: когниция, культура, этнопсихология (на материале вьетнамского и русского языков). М.: Ин-т языкознания РАН, 1993.
2. Традиционный Вьетнам. Сб. статей /Отв. ред. *В.И.Антощенко*. Вып. 1,2. М.: Изд-во ИССА при МГУ, 1993 и 1996.
3. Антология традиционной вьетнамской мысли. X — начало XIII вв. /Сост. и пер. со старовьетнам. (ханнома) и кит. яз. *А.В.Никитина и В.В.Зайцева*; Отв. редактор *М.Т.Степанянц*. М., 1996.

## **Ближний и Средний Восток**

1. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток /Отв. ред. *Е.А.Фролова*. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1990.
2. *Касымжанов А.Х.* Эстетические взгляды Фараби. Душанбе, 1990.

3. Ислам. Энциклопедический словарь /Отв. ред. *С.М.Прозоров*. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991.
4. Из истории суфизма: источники и социальная практика /Отв. ред. *М.М.Хайруллаев*. Ташкент, 1991.
5. *Юзеев А.* Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992.
6. *Почта Ю.М.* Возникновение ислама и мусульманского общества. Философско-методологический анализ. М.: Изд-во Рос. Ун-та дружбы народов, 1993.
7. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука. Изд. фирма «Вост. лит.», 1993.
8. *Султанов Р.И.* Становление арабо-мусульманской этической мысли. М., 1993. Деп. В ИНИОН РАН № 48647.
9. *Игнатенко А.* Как жить и властвовать. М.: Издат. группа «Прогресс-Культура», 1994.
10. Хрестоматия по исламу /Сост. и отв. ред. *С.М.Прозоров*. М.: Наука. Изд. фирма «Вост. лит.», 1994.
11. *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Перевод, комментарий *А.Д.Кныша*. СПб.: Центр «Петербург. востоковедение», 1995.
12. *Почта Ю.М.* Мусульманское общество в европейской философии истории: Автореф. доктор. дис. М., 1995.
13. *Салах Закут*. Испано-арабская философия средневековья. М.: Ун-т дружбы народов, 1995.
14. *Уияльм Читтик*. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Приложение «Руми в русских переводах» /Сост. и автор предисл. *М.Т.Степаняц*. Пер. *Н.И.Гребнева, В.Державина, А.В.Смирнова, М.Т.Степаняц*. М.: Научно-изд. центр «Ладомир», 1995.
15. *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.
16. Хамид Ад-дин Аль-Кирмани. Успокоение разума. Перевод и комментарий *А.В.Смирнова*. М.: Научно-изд. центр «Ладомир», 1995.
17. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих /Сост. на основе Корана, сборников хасидов и др. источников. Пер. и примеч. *Н.В.Ефремовой и Т.К.Ибрагима*. М.: Научно-изд. центр «Ладомир», 1996.

### **Учебные пособия, словари, энциклопедии**

1. Ислам. Энциклопедический словарь /Отв. ред. *С.М.Прозоров*. М.: Наука. Гла. ред. вост. лит., 1991.
2. Китайская философия. Энциклопедический словарь /Гл. ред. *М.Л.Тумаренко*. М.: Наука, 1994.

3. *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм. Ранняя буддийская философия: Учеб. пособие. М.: Наука, 1994.
4. *Степаняц М.Т.* Философские традиции Индии, Китая и мира ислама — раздел в издании «История философии: Запад — Россия — Восток. Философия древности и средневековья» /Отв. ред. *Н.В.Мотрошилова*. М.: Греко-латин. каб., 1995.
5. *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие. М., 1995.
6. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь /Гл. ред. *Л.Б.Алаев*. М.: Республика, 1996.
7. История философии Китая /Отв. ред. *В.А.Абрамов*. Чита: Изд-во Читинского техн. ун-та, 1996.



## Содержание

Предисловие .....	3
<i>Ю.Б.Козловский</i>	
Проблема личностного-индивидуального в духовно-культурной традиции народов Дальнего Востока. Обзор литературы за 90-е годы .....	4
<i>С.Ю.Лепехов</i>	
Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации .....	20
<i>В.Г.Лысенко</i>	
Классическая индийская философия в переводах и исследованиях российских ученых (1990-1996 гг.) .....	46
<i>Е.А.Фролова</i>	
О некоторых аспектах изучения суфизма .....	66
<i>Г.Б.Шаймухамбетова</i>	
Интеллектуальная ситуация на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. Исследования 1990-1996 годов .....	72
Приложение .....	99

Научное издание

## **Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

### **В авторской редакции**

Художник: *В.К.Кузнецов*  
Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*  
Корректоры: *Е.В.Захарова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.07.98.  
Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 06,63. Уч.-изд.л. 05,53. Тираж 500 экз. Заказ № 037.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*  
Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14