

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АЭРОКОСМИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ имени академика С. П. КОРОЛЕВА»

В.В. Ходыкин

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ НА ВОСТОКЕ И В РОССИИ
ОТ ЗАРОЖДЕНИЯ ДО НАШИХ ДНЕЙ

*Рекомендовано Редакционно-издательским советом университета
в качестве учебного пособия*

САМАРА
Издательство СГАУ
2007

УДК 1ФБ
ББК Ю 0/8
Х-697

Рецензенты: д-р ф. наук, проф. А. Б. Курлов;
канд. ист. наук, проф. Н. Ф. Банникова

Ходыкин В.В.

Х-697 Развитие философии на Востоке и в России от зарождения до наших дней: учеб. пособие / В.В. Ходыкин. – Самара: Самар. гос. аэрокосм. ун-т, 2007.- 87 с.

ISBN 978-5-7883-0559-2

Учебное пособие разработано в соответствии с новыми требованиями Государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования.

Основное внимание в пособии уделено анализу развития восточной мысли (прежде всего, индийской, китайской, японской, арабской, персидской и византийской) от появления первых элементов до образования развитой современной философии. Отдельно проводится анализ развития отечественной философской мысли от Средневековья до настоящего времени. Особый акцент делается на раскрытие основных проблем отдельных философских школ, течений, детально прослеживается процесс их эволюции.

Рассчитано на студентов высших учебных заведений всех специальностей и направлений как очной, так и заочной форм обучения, изучающих философию. Материал пособия также рекомендуется всем, интересующимся актуальными вопросами истории развития зарубежной и отечественной философской мысли.

УДК 1ФБ
ББК Ю 0/8

ISBN 978-5-7883-0559-2

© Ходыкин В. В., 2007
© Самарский государственный
аэрокосмический университет, 2007

Содержание

Введение.....	4
1. Философия Древнего Востока.....	6
1.1. Ближневосточная философия.....	6
1.2. Зарождение и развитие философии в Древней Индии: ведический и классический периоды.....	10
1.3. Философия Древнего Китая.....	17
1.4. Начало философии в Японии.....	24
2. Средневековая восточная философия.....	25
2.1. Развитие индийской философии.....	25
2.2. Китайская философия в средневековый период.....	29
2.3. Японская мысль эпохи Средних веков.....	34
2.4. Классическая арабо-мусульманская философия.....	37
3. Современная восточная философия.....	43
3.1. Философский синтез традиций и современности.....	43
3.2. Неоиндуизм.....	47
3.3. Восточный вариант гуманизма.....	50
3.4. Социально-политические концепции.....	55
3.5. Современная африканская философия.....	61
4. Философская мысль в России.....	65
4.1. Философская культура средневековой Руси.....	65
4.2. Философская мысль России в XVIII веке.....	68
4.3. Русская философия в XIX веке.....	72
4.4. Философия России в XX веке.....	76
Заключение.....	82
Темы рефератов и докладов.....	84
Библиографический список.....	85

Введение

Предлагаемое учебное пособие разработано в помощь студентам технических вузов при освоении базового курса философии. В представленном учебном пособии выделяется два основных философских центра: философия Востока и русская философия.

Если говорить о философии Востока, то она включает в себя, прежде всего, представления о мире, сформировавшиеся в Древней Индии и в Древнем Китае. Несмотря на явно имеющиеся различия философских систем названных стран, мы можем выделить общие их особенности, которые обусловлены общими же принципами отношения к миру и понимания места человека в мире.

Философия существует для жизни и должна проявляться и использоваться во всех ее сферах: частной, общественной, международной и т. д. – это первое положение, из которого исходили мыслители Востока. Кроме того, философия связана с телесной и духовной сторонами человеческого существования; и только в согласии с собственным духовным и жизненным опытом, не нарушая гармонии окружающего мира и не нанося ему вреда, возможно решение основных проблем человеческого бытия.

Познание людьми истины основывается не только на интеллекте. Оно опирается на целостный опыт, в основе которого лежат чувства. И игнорировать их нельзя. Истина постигается не только в процессе познания, но и в процессе созерцания, понимаемого как тождественность Я и не-Я, когда Я – это всеобщее, единичное, неизменное, а не-Я – это существующий мир, в котором Я действует.

Мыслители Востока были убеждены, что истина многогранна, она никогда не может быть выражена полностью, различные воззрения на нее представляют лишь ее различные стороны. Отсюда они делали вывод, что имеются разные пути к совершенству и любой из них может быть принят в соответствии с внутренней склонностью индивида.

И, наконец, ядром всех философских систем Востока является представление о том, что конечной целью каждого индивида должно быть совершенствование самого себя, так как только через собственное совершенствование можно поднять мир до совершенства. Именно в таком контексте понимания роли и значения философии в жизни людей происходило ее формирование в Индии и Китае.

Развитие философской мысли на Востоке имеет длительную и многообразную историю. Задача студента при изучении данной темы, не претендуя на полноту, постараться проявить основные моменты и проблемы философии Древней Индии и Древнего Китая.

Наиболее древними философскими учениями были учения, возникшие в государствах Древнего Востока: в Индии, Китае, Финикии, Персии (Иране), Египте и Вавилоне.

Но возвратимся вновь к вопросу о специфике философского знания (к его отличию от знания научного). Наука не может быть ни русской, ни французской. Научные истины для всех одни. Философия же (наряду с общечеловеческим содержанием) выражает еще и уникальный опыт той культуры, той почвы, на которой она произросла. Русская философия, индийская философия, китайская фило-

софия и т. д. – понятия того же порядка, что и русская, индийская, китайская поэзия (музыка, живопись, архитектура). Все они (каждая по-своему) выражают духовный мир своего народа. В частности, русская философия представлена как сочетающая в себе – особым образом – стиль, тональность западного типа сознания с духовным миром Востока.

В данном случае вниманию студентов предлагаются основные учения древней, средневековой и новейшей (современной) философии. Особенностью учебного пособия можно считать охват в рамках истории зарубежной мысли, на первый взгляд, кажущейся столь древней, загадочной и непростой, восточной философии. В рамках курса предпринимается попытка выявить исторические корни таких важнейших феноменов современной цивилизации как гуманизм, демократия, правовое государство, права и свободы личности, проследить эволюцию представлений о человеке и историю формирования современных гуманистических идеалов в рамках восточной и отечественной философий.

1. Философия Древнего Востока

1.1. Ближневосточная философия

Восточная философия, прежде всего, включает в себя представления о бытии в целом, сформировавшиеся в Древних Индии и Китае. Несмотря на имеющиеся различия философских систем восточных стран, мы можем выделить общие их особенности, которые обусловлены общими же принципами отношения к миру и понимания места человека в мире.

Вавилон и Египет. Зарождение философской мысли в Древнем Вавилоне и Египте было тесно связано, с одной стороны, с первыми шагами науки о мире – астрономии, космологии, математики, а с другой стороны, с мифологией. Философия еще не выделилась как особая форма общественного сознания. Развивающееся хозяйство древнего мира требовало расширения знаний, применения их в жизни. Хозяйственные нужды требовали установления точно рассчитанного календаря, основанного на астрономических наблюдениях за движениями Луны, Солнца и звезд. Все это вело к развитию научных знаний. Вавилонские математики положили начало алгебре и геометрии, овладели способом приближенного извлечения квадратных корней, решения квадратных уравнений. Вавилоняне изобрели шестидесятиричную «позиционную систему» письменного исчисления. От этой системы идет современный счет времени (1 час = 60 минутам и 1 минута = 60 секундам).

Мировоззрение вавилонян, как и других народов Древнего Востока, неотделимо от мифологии – первой попытки осмыслить наблюдаемые явления природы. Значительную роль здесь играло жречество, которое проповедовало религиозные верования. Мифические сказания о возникновении богов («теогония») превращаются в поверья о происхождении мира («космогония»). Светила рассматривались не только как средство для исчисления времени и астрономических предсказаний, но и как творящие мир и постоянно действующие на него силы. Главным светилом, «отцом богов», считалась у вавилонян Луна. Звезды – божества, которые светят только ночью. Солнце – сила, погашающая сияние небесных светил, стало быть, оно источник тьмы, сила подземного мира, оно приносит смерть. Луна, умирая, воскресает к новой жизни, поэтому она образ вечной, неистребимой жизни. В древнем мифе о мироздании борьба между добром и злом стала со временем изображаться как победа света над мраком. Бог света воспевается как могучая нравственная сила, правящая миром. «Звездное» («астральное») мировоззрение вело к развитию астрологии – веры в способность светил непосредственно влиять на судьбу целых обществ и отдельных людей.

С развитием социальных отношений в Вавилоне появляются первые литературные произведения с элементами философской мысли. Наиболее яркий литературный памятник этого рода – «Диалог господина и раба «о смысле жизни»». В этом произведении подвергаются критике религиозные догматы, высказывается

мысль о том, что нелепо выполнять предписания религии, приносить жертвы богам, надеяться на награду в загробной жизни¹.

Возникновение древнеегипетской культуры – одной из древнейших в мире – относится к IV тысячелетию до н. э. Основой древнеегипетского хозяйства были ирригационное земледелие и скотоводство. В связи с этим значительного развития достигли строительное искусство, камнеотделочное и гончарное ремесла, а также непосредственно обслуживающее развивающееся хозяйство отрасли науки – астрономия, арифметика, геометрия. Важное практическое значение имело установление солнечного календаря. По утверждению древнегреческого историка Геродота, в Древнем Египте раньше, чем у других народов, была определена продолжительность года в 365, 25 дней. Высшим достижением египетской геометрии были вычисление отношения длины окружности к диаметру (число π), точная формула для вычисления объема усеченной пирамиды с квадратным основанием, площадей треугольников, прямоугольников, трапеций, кругов.

В развитии древнеегипетской мысли можно проследить путь, ведущий от религии к философскому истолкованию мифов. Со временем в мифы вкладывается уже не религиозный, а философский смысл, какого они первоначально не имели. Это объясняется повышением уровня научных знаний.

Появляются произведения, в которых помимо потустороннего мира говорится о возможности устроить жизнь на этом свете. Так, в классическом произведении древнеегипетской литературы «Песня арфиста» утверждалось, что из умерших никто не приходит, чтобы рассказать о загробном царстве. О нем ничего не могут сказать также человеческий разум и чувства.

В другом, более позднем литературном памятнике подвергается критике религиозное учение о бессмертии души. В нем говорится, что после смерти «человек исчезает и тело превращается в грязь». В древнеегипетском папирусе «Беседа разочарованного со своим духом» высказывается сомнение в справедливости тогдашнего устройства общества, при котором господствует «насилие», повсюду «грабят», «сердца жестоки и каждый человек отнимает вещи брата своего»².

Социальные конфликты того времени породили и первые политические учения. Так, в одном из таких произведений говорится: «Сгибай толпу. Уничтожай пыл, исходящий от нее»³. В этих поучениях существующее общественное устройство выдается за вечный строй, установленный Богом и не подлежащий каким-либо изменениям.

Краткое рассмотрение истории зарождения философской мысли в Древнем Вавилоне и Египте показывает наличие первых зачатков философской и социальной мысли у народов Древнего Востока. В древнеегипетских памятниках в наивной форме уже ставится вопрос о материальной первооснове природных явлений. Здесь упоминается о прохладной воде как источнике всех живых существ, а также о воздухе, заполняющем пространство и «пребывающем во всех вещах». Однако в

¹ Струве, В. В. Диалог господина и раба «о смысле жизни» / В. В. Струве // Религия и общество. - Л., 1926. - С. 41-59.

² Лурье, И. М. Беседа разочарованного со своим духом / И. М. Лурье // Труды отдела Востока. Т.1. - Л.: Гос. Эрмитаж, 1939. - С. 144.

³ Струве, В. В. История Древнего Востока / В. В. Струве. - Л., 1941. - С. 153.

Древнем Вавилоне и Египте философская мысль не достигла уровня, характерного для более развитых философий того времени. Тем не менее, зачатки философских воззрений египтян и вавилонян оказали известное влияние на последующее развитие науки и мысли в древнем мире. Как утверждал Плутарх, древнегреческий философ Фалес именно у египтян заимствовал мысль о воде как первопричине и начале всех вещей.

Иран. Персы оставались на уровне мифологического мировоззрения. Их философия была слабой. Мифология мидян и персов сходна с мифологией этнически родственных им ариев в Древней Индии. Иранская мифология подобна ведийской: у них есть общие сюжеты, общие боги, например, Митра. Однако наблюдается инверсия в названии: если у ариев Индии асуры – демоны, а дева – боги, то у персов асуры (ахуры) – боги, а дева (дэвы) – демоны.

Религия и мифология персов известны под названиями зороастризма (от имени ее легендарного основателя Заратуштры, или греч. Зороастра) и маздеизма (от имени верховного бога персов Ахура-Мазды, иначе говоря, ахура по имени Мазда).

Священной книгой персов была «Авеста», написанная на сакральном авестийском языке. В течение тысячелетия «Авеста» существовала только устно, в народной памяти и передавалась от одного поколения к другому путем запоминания на слух. Письменного текста не было. Записывалась она также в течение тысячелетия (от III в. до н.э. до VI в. н.э.). Многие были утрачены. «Авеста» трехчастна. Она содержит в себе: 1) «Яшты» (яшт – гимн отдельному божеству); 2) «Ясну» (ясна – молитва), где отдельные главы – «Гаты» Заратуштры, и как дополнение к «Ясне» – «Висперед»; 3) «Видевдат» («Закон против дэвов»).

Для зороастризма характерен дуализм, оказавший затем большое влияние на ряд мировоззрений Ближнего Востока (например, на манихейство). Это дуализм и даже антагонизм асуров и дэвов, богов и демонов, добра и зла. Силы добра и света возглавляет Ахура-Мазда (греч. Ормузд), силы зла и тьмы – Анхра-Майнью (греч. Ариман). Все мироздание – арена борьбы этих двух самостоятельных и равномогущих начал. Однако добро должно победить. В этом смысл мировой истории, подчиненной моральному закону (арта). Антагонизм добра и зла конкретизируется как антагонизм света и тьмы, воды и засухи, оазиса и пустыни, порядка и беспорядка, здоровья и болезни, жизни и смерти, благочестия и скверны, правды и лжи, труда и разбоя, оседлости и кочевья. Человек, в принципе, свободен стать на ту или другую сторону. Он может способствовать победе как добра, так и зла. Но способствовать победе добра может не всякий, а только высоконравственный, прежде всего искренний и правдивый человек. Лицемерие и ложь служат Ариману. Основным нравственным законом Заратуштры: «Чистота мысли, слова и действия», или «Благая мысль, благие слова, благие дела».

В дальнейшем (III-VII вв.) маздаизм претерпевает некоторые изменения, вызванные конкуренцией различных течений. Главным предметом спора становится вопрос о единстве или двойственности первоначальной субстанции. Среди сторонников теории единой субстанции были такие, которые проповедовали материалистические и атеистические идеи, – зарванисты. Они учили, что не существует ничего, кроме материи, что нет Бога, бессмертного духа, ада и рая. По их уче-

нию, все происходящее в мире есть порождения бесконечного времени (Зерван). От Зервана якобы произошли и Ормузд, и Ариман.

В III в. возникло новое религиозно-философское учение – манихейство. Основатель его, Мани (216 или 217-276), пытался создать новую религию на основе маздаизма и буддизма. В философском отношении манихейство было одной из разновидностей гностицизма (мистического учения об особом знании, раскрывающем тайну бытия и путь к спасению души) и восточного пантеизма. Мани учил, что для победы добра над злом необходимо вести аскетический образ жизни; в этом заключалось его главное расхождение с зороастризмом.

В V-VI вв. широкое распространение в Иране, Азербайджане и Средней Азии получил маздакизм. Вождь этого движения Маздак (ум. 529) проповедовал идею о неизбежной победе света над тьмой, добра над злом, социальной справедливости над неравенством людей. Он призывал к насильственному уничтожению социального и имущественного неравенства и требовал общности имущества и уравнительного пользования им. Пропаганда Маздака подняла народ на восстание. После временного успеха маздакитское движение было подавлено.

В VI в., при Хосрове I, началось проникновение в Иран греческой науки и философии. Изгнанные из Византии представители афинской философской школы после ее закрытия нашли убежище у Хосрова I. Стали переводиться на персидский язык произведения Аристотеля и Платона. Образовались научные центры, в которых разрабатывались медицина, естествознание, астрономия и философия. Крупными мыслителями были врач и химик ар-Рази и ирано-таджикский математик, астроном, поэт и мыслитель Омар Хайям.

Ар-Рази (864-925) в своих философских трудах «Естественные законы в философии», «Рассуждение о времени и пространстве» развивает учение о вечных началах. Согласно ар-Рази, таких начал пять: творец, общий дух, праматерия, абсолютное пространство и абсолютное время. В этом учении, явно отличающемся от мусульманской космогонии, материя с ее атрибутами пространства и времени рассматривается как равноценное с Богом начало. Ар-Рази говорил о тесной связи души и тела; движение он считал неотъемлемым свойством материи. Другими словами, он был сторонником материалистического сенсуализма.

Финикия. Финикийцы, как и аккадцы, принадлежали к семитской группе народов, и финикийская культура находилась под влиянием шумеро-аккадской, вавилонской культуры. Там можно встретить немало шумеро-аккадских богов. Это в значительной степени определяло мировоззрение финикийцев. Финикийцы поклонялись таким богам, как Энлиль и Мардук. Собственно финикийские боги – это Ваал и Ашур. Ранее было принято считать финикийским богом и то, что носило имя МолЕх (древнееврейское Молек, древнегреческое Молох, отсюда наше МолОх), но теперь думают, что это не имя божества, а название ритуала сожжения детей (их бросали живьем в горящую печь, дабы умиловить богов). У финикийцев были и космогонические мифы. К сожалению, они дошли только в пересказах.

Угаритский миф рассказывает о боге, который сидел на воде, как птица на яйцах. И в конце концов высидел жизнь. В этом мифе находят один из прототипов библейского космогонического сюжета о том, как Дух Божий носился над водами.

Согласно другому мифу, Бог создал мир из хаоса, представленного в виде яйца, которое разрезается на две части: из нижней части создается Земля, а из верхней – Небо.

Сохранились также сведения о финикийском профилософе Санхуниатоне.

Одной из основных заслуг финикийцев является создание консонантного алфавита, от которого пошел фонемный алфавит греков, давший начало латинской письменности и славянской кириллице.

Влияние Финикии на Грецию и на Европу велико. Европа – дочь финикийского царя – была похищена Зевсом в образе быка из Финикии. Первый философ Греции, а значит и Европы, Фалес то ли сам происходил из Финикии, то ли предки его были выходцами оттуда.

В середине I тысячелетия до н.э. в наиболее культурно- и социально-экономически развитых частях всей полосы древней цивилизации создаются благоприятные условия для возникновения философии. «По сравнению с тремя предшествующими ему столетиями, – пишет историк науки Дж. Сартон – VI в. до н. э. – период гораздо большей активности, когда создается впечатление настоящего взрыва интеллектуальной энергии, и не только в одном месте, но повсеместно – в Греции, Иудее, Вавилонии, Индии, Китае»¹. Однако философия как новая форма духовности и высший вид мировоззрения возникает не повсеместно, а лишь в Индии, Китае и Греции. Остальные культуры полосы древней цивилизации останавливаются на уровне профилософии.

1.2. Зарождение и развитие философии в Древней Индии: ведический и классический периоды

Индийская философия с древних времен развивалась непрерывно, без резкого изменения точек зрения и идей. В этой связи, рассматривая индийскую философию можно выделить три больших периода на протяжении всей истории ее развития: 1) ведический (XV–V вв. до н. э.); 2) классический (V в. до н. э. – X в. н. э.); 3) индуистский (с X в. н. э.).

Древнейший памятник индийской литературы – Веды. В образном языке Вед выражено древнее религиозное мировоззрение, с которым в то время сочетались некоторые философские представления о мире, о человеке и о нравственной жизни. Веды делятся на четыре части. Древнейшая из них – Самхиты. Произведения остальных групп представляют собой комментарии и дополнения к Самхитам. Самхиты состоят из четырех сборников. Самый ранний из них – Ригведа, сборник религиозных гимнов (ок. 1500 г. до н. э.). Вторую часть Вед составляют Брахманы – сборник ритуальных текстов. На них опиралась религия брахманизма, господствовавшая до возникновения буддизма. Третья часть Вед – Араньяки, содержащие правила поведения для отшельников. Завершают Веды Упанишады, собственно философская часть, возникшая около 1000 г. до н. э. Уже в период господства религиозных и мифологических взглядов, отразившихся в Ведах и в Упани-

¹ Sarton, G. Introduction to the History of Science. V. 1 / G. Sarton. - Baltimore, 1927. - P. 65.

шадах, возникли первые элементы философского сознания и началось оформление первых философских учений.

Такое членение отражает историческую последовательность развития данной литературы: древнейшими являются Самхиты, а произведения последних трех групп – комментарии и дополнения к Ведам. Поэтому в литературе в узком смысле Самхиты называют Ведами, в широком же смысле слова – весь комплекс ведической литературы есть Веды.

Самхиты – это четыре сборника гимнов: Ригведа – самая древняя и авторитетная из Вед, а остальные сборники: Самаведа (Веда напевов), Яджурведа (Веда жертвоприношений) и Атхарваведа (Веда заклинаний) – заимствуют стихи из Ригведы.

Веды относят к традиции шрути – откровению, которым наделяло человека божество. Согласно ведийским представлениям, боги обладали всеведением. Считалось, что у знания визуальная природа и «узнать» значит «увидеть». Боги наделяли такой способностью знать-видеть истину поэтов-риши. Риши – это не исторические личности; в ведической литературе они выступают то как авторы гимнов, то как их персонажи.

Традиции шрути противостояла традиция смрити (букв. «запоминание») – знание, восходящее к отдельным авторитетам. Таким образом, Веды заключают в себе два рода знания: сакральное и профаническое.

Брахманы – являются продолжением Вед. Каждая Брахмана относится к определенной Самхите. Ригведа имеет свои Брахманы, Яджурведа – свои и т. д.

Араньяки и Упанишады непосредственно примыкают или к Самхитам, или к Брахманам, свои Араньяки и Упанишады имеют не только та или иная Самхита, но и та или иная Брахмана. Таким образом, вся структура Вед в конечном счете определяется структурой Самхит.

Самой ранней Ведой по времени и самой главной по значению является Ригведа. Ригведа делится на десять книг или мандал (букв. «круг», «цикл»). Гимны Ригведы – это и хвалебные стихи, посвященные богам, олицетворяющим силы природы, и ритуальные стихи, в которых высказывались просьбы и мольбы к богам, это и описание приносимых им жертв, и абстрактная религиозная поэзия.

Упанишады – собственно философская часть Вед. Это не книги и не философские трактаты в современном смысле слова. Характерно само название этих произведений (*upa-nishad*) – обозначает дословно «сидение у ног учителя». В текстах Упанишад подчеркивается, что они представляют собой тайное учение и это знание недопустимо сообщать широкому кругу людей. Упанишады – это своеобразные тексты, сочиненные различными, часто известными авторами, в различное время и на разные темы. Каждый текст – это изложение философских размышлений того или иного автора, выступающего под именем (или от имени) легендарного или полубогатого мудреца. Тексты эти неоднородны по содержанию, но тем не менее в них можно выделить три ряда проблем: адхияджня (относящееся к жертвоприношению), адхьятма (относящееся к микрокосму-человеку) и адхидайвата (относящееся к «обожествленному» макрокосму).

Для древнеиндийской философии характерно развитие в рамках определенных систем, или школ, и деление их на две большие группы: ортодоксальные (при-

знающие авторитет Вед) и неортодоксальные (не признающие авторитета Вед). Большинство из них были ортодоксальными и религиозными. Таковы школы веданта, миманса, санкхья, йога, ньяя, вайшешика. Однако в ряде этих школ из-под внешней религиозно-этической формы проступает материалистическая тенденция. К неортодоксальным школам относятся джайнизм, буддизм и школа чарваков-локаятиков.

Джайнизм. В результате развития древних учений «мудрецов» возникла философия джайнизма. Последний в ряду «мудрецов» – Вард-хамана, живший, по преданию, в VI в. до н. э., получил прозвище Победитель – Джина. Его последователи стали называться джайнистами. Джайнизм в своей главной части – этическое учение, указывающее путь «освобождения» души от ее подчинения страстям. Подобная этика стала традиционной для ряда индийских систем. Цель философии джайнизма – «святость», особый образ поведения, при помощи которого достигается указанное освобождение. Источником мудрости в джайнизме считается не Бог, а особые святые, достигшие силы и счастья на основе совершенного знания и посредством поведения, вытекающего из этого знания.

Джайнизм как этическое учение опирается на особое учение о бытии. Согласно этому учению, существует множество вещей, наделенных реальностью и обладающих, с одной стороны, постоянными, или субстанциальными, с другой – случайными, или преходящими, свойствами. Из неживых субстанций особое значение принадлежит материи (пудгала). Материя выступает или как разделенная на элементы, далее неделимые (на атомы), или как собранная – в виде сочетания атомов. Кроме материи к числу неживых субстанций принадлежат пространство, время, условия движения и покоя.

Основным признаком души джайнизм считает сознание. Степень сознательности в различных душах различна. По своей природе душа совершенна, а ее возможности безграничны: душе доступны и безграничное знание, и безграничная мощь, и безграничное счастье. Но душа склонна отождествлять себя с телом. Во всякий момент душа есть результат всей своей прошлой жизни – всех своих прошлых действий, чувств и мыслей. Основная причина, порождающая зависимость души, – ее сильные желания, или страсти. Причина страстей состоит в незнании жизни. Поэтому познание должно освободить душу от материи. Условие истинного познания не только доверие к авторитету учителей, но и правильное поведение, правильный образ наших действий. «Освобождение», составляющее цель учения джайнизма, должно привести к полному отделению души от материи. Достигается это посредством аскетизма.

Буддизм. В VI-V вв. до н. э. возникает религиозное учение буддизма, враждебное древней жреческой религии брахманизма. Как раз в эту эпоху в Индии возникали крупные государства. Брахманизм защищал преимущества жрецов, в буддизме же сильной была антижреческая тенденция. В то же время идеология буддизма требовала покорности и примирения и поэтому казалась неопасной для государства.

Буддизм – одна из мировых религий – находится в одном ряду с христианством и мусульманством. Учения буддизма основываются на легенде об основателе религии принце Сиддхартхи, или Гаутаме Будде. Время жизни Будды относится к

VI в. до н. э. Буддийская литература возникла значительно позже. Первая попытка систематизации буддизма дана в так называемой «Трипитака» («Три корзины учений»). В третьей из этих книг рассматриваются философские вопросы. Религия буддизма распространилась на востоке и на юге Индии, на Цейлоне, в Бирме и Сиаме. Другая ветвь буддизма утвердилась в Тибете, Китае и Японии.

Буддизм выдвигает следующие краеугольные положения: 1) жизнь исполнена страданий; 2) существует причина возникновения страданий; 3) имеется возможность прекращения страданий: существует путь, идя по которому можно избавиться от страданий. Неизбежность страдания выводится из обусловленности и зависимости всех событий или фактов. Уже факт рождения необходимо влечет за собой цепь страданий. Жизнь человека, его стремление к наслаждению обусловлены чувственным опытом и сопровождаются страданиями. Мудрецы буддизма учат, что цель познания – освобождение человека от страданий. В основе этики буддизма лежит убеждение в том, что избавление от страданий достижимо не в загробной, а в настоящей жизни. Такое прекращение страданий называется у буддистов нирваной. Буквальное значение этого слова – «угашенный». Под нирваной буддисты понимают состояние полной невозмутимости, освобождение от всего, что приносит боль, отвлечение от внешнего мира, а также от мира мыслей.

Некоторые положения буддийского учения представляют интерес с философской точки зрения. Таковы учение о всеобщей изменчивости, отрицание существования души как особой сущности и признание наличия лишь потока постоянно сменяющихся друг друга состояний сознания.

Вопрос о практических путях этического совершенствования разработан в буддизме очень подробно. Это учение о восьми «добродетелях», которые достигаются теми, кто проходит такой путь. Добродетели состоят в правильном поведении, в правильном видении, правильном образе жизни, правильной речи, правильном направлении мысли, правильном усилии, правильном внимании, правильном сосредоточении.

Успех буддизма был обусловлен тем, что он был «религией спасения», вселял в души верующих надежду на то, что повсеместно распространенное страдание может быть побеждено и устранено. Как все религии, буддизм вовсе не стремился к устранению причин страданий в реальной общественной жизни. Он был религией покорности. В своем дальнейшем развитии буддизм разделился на ряд школ. Но традиция буддийской мысли в Индии к началу средневековья практически замерла и была заново открыта европейскими исследователями лишь в XIX–XX вв. Назовем здесь несколько самых важных имен и произведений.

К первым векам нашей эры можно отнести творчество Нагарджуны, которому приписывается учение под названием мадхьямака (буквально срединное) или шуньявада (что несколько условно можно перевести как учение о пустотности). В рамках краткого очерка весьма сложно пытаться сколько-нибудь серьезно пересказать изощренные идеи шуньявады. Интересующиеся могут обратиться к об-

ширной литературе на западных языках и к некоторым публикациям на русском языке¹.

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

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

Философия локаята. О первых учениях древнеиндийской философии судить нелегко, так как многие сочинения были утеряны, а сообщения о древнейших учениях, идущие от позднейших исследователей, могут быть частично искажены.

Древнейшим так называемым материалистическим философским течением в Индии было учение локаята (или чарвака). Локаята отрицала существование какого-либо другого мира, кроме материального. Философия локаята возникла, по видимому, в эпоху, когда древний родовой строй сменился в Индии государством и когда наряду с древними варнами воинов и духовенства (брахманами) стала возвышаться варна торговцев, а из земледельцев начали выделяться свободные крестьяне и ремесленники.

Согласно учению локаята о бытии, весь мир состоит из материальных первоэлементов. Кроме этих первоэлементов и их сочетаний, нет никакой другой реальности. Вера в существование Бога, души, рая, загробного мира ложна, а предметы этой веры недоступны для восприятия. Вещи природы состоят из воздуха (или ветров), огня (или света), воды и земли. После смерти организмы вновь разлагаются на первоначальные элементы. Сознание, по этому учению, существует реально и удостоверяется восприятием. Однако сознание не может быть свойством духовной и нематериальной сущности, оно является свойством живого материального тела. Личность неотделима от тела.

На основе учения о бытии в философии локаята строится и этика. Человек испытывает и наслаждение, и страдание. Полностью устранить страдания невозможно, но можно свести их к минимуму, а наслаждения сделать максимальными. Что касается обычных этических понятий о добродетели и о пороке, то они являются творчеством авторов священных книг.

¹ Например, Андросов, В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты / В. П. Андросов. - М., 2000 (с обширной библиографией).

² На русский язык «Абхидхармакошу» с конца 1980-х гг. переводят Е.П. Островская и В.И. Рудой. Перевод публикуется частями с 1990 г.

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

Впоследствии в учение локаята проникает элемент скептицизма, заключающийся в воздержании от суждений по вопросам, на которые существуют взаимоисключающие ответы.

Системы миманса и веданта. В древнеиндийской философии имеются системы, непосредственно опирающиеся на Веды. В этих системах тексты Вед рассматриваются в качестве священных книг подобно древнееврейской Библии и новозаветной христианской литературе. Эти системы – миманса и веданта. Для них Веды – непререкаемый авторитет.

Отличительная черта мимансы в том, что, будучи учением, цель которого – оправдание ведийского ритуала, миманса уделила большое внимание вопросам теории познания и логики. Чувственное восприятие рассматривается ею как особый источник знания. Предметы восприятия характеризуются как реальные и обладающие различными объективными признаками. Кроме восприятия источниками познания считаются логический вывод, сравнение, авторитетное свидетельство священных книг и признание некоторых чувственно невоспринимаемых истин постулатами.

Учение веданты впервые систематически развил Бадараяна. В этом учении были различные оттенки, обусловленные различием в понимании отношения между душой и Богом. Наиболее крайними взглядами были: 1) взгляд, согласно которому душа и Бог совершенно различны, и 2) взгляд, по которому они совершенно едины. Первое учение защищал Мадхва, второе – Шанкара. Веданта требует, чтобы ученик покорно следовал за учителем, посвященным в мудрость веданты, упражнялся в постоянном размышлении над ее истинами до тех пор, пока он не достигнет непосредственного и притом постоянного созерцания истины.

Согласно веданте, связанная со своим телом душа несвободна, она жаждет чувственных удовольствий и испытывает длинный ряд перевоплощений. Победа над незнанием, порабащающим душу, достигается изучением веданты. Будучи философской системой, веданта приводит к мистике, к созерцательности и к согласованности философских и религиозных учений.

Философия санкхья. Очень древней формой философии Индии было учение санкхья. Основатель его, Капила, жил, согласно некоторым источникам, около 600-х годов до н. э.

Учение санкхья предполагает два начала: вещественное и духовное. Для объяснения мира исходным санкхья считает понятие о материальной первопричине всех вещей и явлений, в том числе явлений психических. Первопричина, будучи вещественной, должна вместе с тем быть настолько тонкой и всепроникающей, чтобы были возможны даже самые тонкие порождения, такие, например, как ум. Первопричина не может быть порождена никакой предшествующей ей причиной. Она вечная самопричина, вечная основа всего мира. Все без исключения предметы способны вызывать в нас или удовольствие, или боль, или безразличное состояние. Причиной этих состояний являются три составные части предметов, которые называются Гунами и которые непосредственно не воспринимаются. Из этих трех составных частей состоит не только первичная субстанция – пракрити, но и все вещи мира. Практи – причина существования тел, органов чувствования и действия, чувства «Я», ума и интеллекта. Но кроме всего этого существует

сознание; оно выше всяких изменений и по своей природе уже нематериально. Все множество предметов реального мира возникает после того, как материальная причина – пракрити – соприкасается с пурушей, или «Я». Происходя от пракрити, ум не вечен, он сложен и представляет собой субъект, возникающий и разрушающийся во времени. Из этого учения о бытии философия санкхья выводит учение о познании. Кроме восприятия и логического вывода санкхья признает источником познания также и учения («свидетельства») древних священных книг – Вед. Достоверное познание возникает тогда, когда в интеллекте отражается не предмет, а само сознание, или «Я».

Предпосылку этики санкхья составляет убеждение во всеобщей распространенности страдания. Философия санкхья, как и ряд других школ древнеиндийской философии, главной задачей мудрости считает познание пути и средств, ведущих к полному освобождению человека от страданий и несчастий.

Система йога. Во многих отношениях близкой к системе санкхья была система йога. Слово «йога» означает, по-видимому, «сосредоточение». Основателем йоги считается мудрец Патанджали.

В системе йога вера в Бога рассматривается как элемент теоретического мировоззрения и как условие успешной практической деятельности, направленной к освобождению от страданий. Среди средств, которые йога рекомендует для освобождения, часть относится к практике аскетизма, часть – к принципам этики, основанной на сочувствии всем формам и видам жизни. В числе правил йоги содержится ряд рациональных, в известной мере проверенных на опыте предписаний, относящихся к гигиене дыхания, режиму питания и т. п. В систему предписаний йоги входит также и требование поклонения Богу. В этом важное различие между йогой и атеистической системой санкхья.

Система ньяя. Основателем ньяи считается мудрец Готама (или Гаутама). Наиболее древние тексты школы восходят к III в. до н. э., остальные написаны не ранее чем в первых веках нашей эры. Философия ньяя – учение о познании, в частности о логическом выводе, развитое на основе материалистической теории бытия. Теория бытия ньяи призвана служить не теоретической, а практической задаче – освобождению человека от всех страданий. Философия ньяя рассматривает источники и методы познания, классифицирует предметы познания, самое реальность. Истинное знание может быть постижением или через восприятие, или через логический вывод, или с помощью свидетельства (авторитета), или с помощью сравнения. Восприятие обусловлено органами чувств и дает непосредственное знание о предмете. Для логического познания требуется вычленение признака, неотделимого от познаваемого предмета.

В целом, философия ньяя и по происхождению, и по содержанию ставит истину в зависимость от реальной природы познаваемых объектов. Предмет существует раньше знания о нем. Впоследствии в это основное материалистическое содержание проникли элементы религии и психологии.

Система вайшешика. Одна из наиболее зрелых древнеиндийских философских систем – система вайшешика. Название школы происходит от слова «вишеша», означающего «особенность», и указывает, что для вайшешики при объяснении действительности первостепенное значение имеет категория специфического раз-

личия субстанций, атомов, душ. Вайшешика возникла приблизительно в VI-V вв. до н. э. Основателем ее считается Канада. Философия вайшешики возникла первоначально как материалистическое учение о бытии и теория атомизма. Впоследствии в круг вопросов вайшешики были включены вопросы логики.

Как и ньяя, вайшешика видит цель мудрости в освобождении человеческого «Я» от страдания и зависимости. Последняя причина страдания – незнание. Путь к освобождению лежит через знание, т. е. через истинное постижение реальности. Такое познание предполагает исследование категорий реальности, т. е. высших родов бытия. Категория – это не понятие ума, а прежде всего предмет, обозначенный термином. Поэтому классификация категорий совпадает с классификацией предметов, или объектов.

Материальный носитель всех качеств вещей, особенностей, действий, а также причина всего сложного – субстанция. Из различных видов субстанций следующие пять – земля, вода, свет, воздух и эфир – составляют физические элементы, которые сами состоят из вечных, неделимых атомов. Они невосприимчивы чувствами, и об их существовании мы узнаем только посредством вывода. Характерная особенность учения вайшешика об атомах – признание качественного различия между ними. Качества в отличие от свойств рассматриваются как нечто изначальное. Движение не качество, а свойство, так как оно передается от одного предмета к другому. В бестелесных субстанциях движения и действия быть не может, такие субстанции – эфир, пространство, время и душа.

Важными для познания категориями система вайшешика считает всеобщее и особенное. Имея общую природу, вещи некоторого класса получают и общее имя. Общее реально, находится в самих предметах данного класса, но не тождественно с их индивидуальными свойствами, оно сущность отдельных предметов. Но если бы существовало только всеобщее, невозможно было бы отличить одну субстанцию от другой, так как каждая субстанция имеет нечто, принадлежащее ей одной. Это и есть особенность. Так как субстанции вечны, то вечны и их особенности.

Впоследствии некоторые учителя этой школы стали утверждать, что все действия атомов восходят к воле высшего существа, которое и направляет все к моральному очищению, что возникающий мир наделен мировой душой и что все страдающие в нем существа по истечении некоторого повторяющегося цикла освобождаются от страданий. Условие этого освобождения – разрушение мира и существующих в нем соединений атомов. Со временем религиозная окраска философии вайшешика усилилась. Позднейшие учителя школы вайшешика стали рассматривать атомы только как материальную причину мира, а действительной причиной мира провозгласили Бога.

1.3. Философия Древнего Китая

История философии Древнего Китая восходит к началу I тысячелетия до н. э. Философские воззрения древних китайцев зарождались в недрах религиозно-мифологического осмысления мира. Одной из особенностей китайской мифологии является зооморфный характер богов и духов в связи с тем, что многие древнекитайские божества были похожи на животных, птиц, рыб, часто мыслились

как полулюди, полуживотные. Верховным божеством являлся Шан-ди – первопредок и покровитель китайского государства. Ему подчинялись боги и духи. Часто в образе Шан-ди выступала персонифицированная сила Неба. Безличное, но всевидящее Небо управляло всем ходом событий во Вселенной, а его первосвященником и единственным представителем на земле являлся император, носивший титул Сына Неба.

Другой особенностью китайской мифологии был культ предков, который строился на признании влияния духов умерших на жизнь и судьбу потомков. В обязанность предков, ставших духами, входила постоянная забота о потомках, живущих на земле.

Следующей отличительной особенностью китайских мифов является представление о мире как взаимодействии противоположных начал: женского инь и мужского – ян. В глубокой древности не было ни неба, ни земли, а вся Вселенная представляла собой бесформенный хаос. В этом бесформенном мраке родились два духа – инь и ян, деятельность которых привела к упорядочиванию мира: дух ян стал управлять небом, а дух инь – землей.

Мифологическая форма мышления просуществовала до I тысячелетия до н. э. Формирующиеся философские представления использовали понятия мифов. Более того, конфуцианцы осуществили историзацию мифов, демифологизацию их сюжетов и образов, что привело к их рационализации, к тому, что они стали частью традиционной истории, частью философских идей и учений.

Для понимания китайской философии необходимо учитывать, что Китай – мир правополушарной культуры. В правом полушарии хранится мир зрительных образов, музыкальных мелодий, локализованы центры гипноза, религиозных переживаний. В левополушарных культурах мощно развит речевой центр и центр логического мышления. В правополушарных культурах слышат и воспринимают звуки иначе, выразить звуки буквенно представителям этих культур очень трудно, они воспринимают мир в конкретных, единичных образах.

Отсюда и особенности традиционного философского мышления в Китае, к которым, в частности, можно отнести следующие:

1. Холизм. Мир и каждый индивид рассматриваются как «единая целостность», более важная, чем составляющие ее части. Китайское холистическое мышление делает акцент на таких характеристиках явления, как «структура – функция», а не «субстанция – элемент». Идея о гармоническом единстве человека и мира является центральной в этом мышлении. Человек и природа рассматриваются не как противостоящие друг другу субъект и объект, а как «целостная структура», в которой тело и дух, соматическое и психическое находятся в гармоническом единстве.

2. Интуитивность. В китайском традиционном философском мышлении имеют большое значение методы познания, сходные с интуицией. Основа этого – холизм. «Единое» не может быть проанализировано с помощью понятий и отражено при помощи языка. Чтобы понять «единую целостность» – необходимо полагаться лишь на интуитивное прозрение.

3. Символизм. Традиционное китайское философское мышление использовало образы (синсян) в качестве орудия мышления.

4. Познание принципов макрокосма осуществлялось посредством «тиянь» – сложного когнитивного акта, включающего познание, эмоциональное переживание и волевые импульсы. Познание соединялось с эстетическим ощущением и волей к реализации на практике моральных норм. Ведущую роль в этом комплексе выполняло нравственное сознание.

5. Традиционное китайское философское мышление было ориентировано на то, чтобы включить человека в систему этических норм, имеющих в своей основе глобальные принципы макрокосма.

6. Традиционное китайское философское мышление обладало своего рода логикой, но эта логика функционировала не по принципу «исходное понятие – вывод», а путем выделения центральных понятий и построения по отношению к ним ряда сопоставлений, объяснений и т. д.

7. Движение, изменение представлялись часто в виде циклов. Противоречия в объекте выступали не как противоположности, не как единство, а как взаимодополняющие начала при одновременно подчиненном положении одного из них относительно другого.

Развитие социальных отношений в Китае не привело к четкому разделению сфер деятельности внутри привилегированных слоев общества. Такая ситуация обусловила прямую непосредственную подчиненность философии политической практике. Философы, основатели школ, часто состояли на государственной службе и образовывали социальный слой «служивых людей» – шэньши. Это привело к тому, что вопросы управления страной, вопросы этики стали определяющими и обосновывали практический подход к жизни общества. Поэтому китайские мыслители занимались построением различных социальных утопий, выработкой планов идеального общества, которые основывались на идеализации глубокой древности, на призывах возврата к «золотому веку» совершенномудрых правителей.

В древней китайской философии обычно выделяют ряд направлений: *натур-философия* (инь-ян цзя); *даосизм* (дао дэ цзя); *конфуцианство* (жу цзя); *моизм* (мо цзя); *номинализм* (школа имен) – мин цзя; *легизм* (школа законников) – мо цзя.

Конфуцианство. Конфуцианство (школа ученых-интеллектуалов) явилось первой философской системой и одним из трех главных этико-религиозных учений – конфуцианства, даосизма и буддизма. Не являясь религией в строгом смысле этого слова, оно тем не менее выполняло роль последней в социальной и политической жизни китайского общества. Сформировавшись как этико-политическое учение на рубеже VI–V вв. до н.э., конфуцианство затем постоянно расширяло рамки своих идей, включая в них чисто мировоззренческие дисциплины – космо- и антропогенез, онтологию, гносеологию, элементы политической экономии, культурологию и, наконец, компаративистику.

История конфуцианства насчитывает почти 2500 лет, из которых 2000 оно носило статус официальной, государственной доктрины. Однако став канонической доктриной, оно по мере своего развития все более приобретало черты подлинно философской, теоретико-мировоззренческой школы. Именно философское содержание конфуцианства составило ее основную духовную ценность, несущий каркас всей традиционной философии Китая. В истории конфуцианства обычно выделяют четыре главных периода: раннее (древнее) конфуцианство (VI–III вв. до

н.э.), ханьское конфуцианство (III в. до н.э. – III в. н.э.), неоконфуцианство эпох правления династий Сун – Мин (XI–XVII вв.) и современное новое конфуцианство (с середины XX в.).

Основателем конфуцианства считается Конфуций (Кун Фу-цзы – «учитель Кун», 552–479 гг. до н.э.) – потомок древнего аристократического рода, принадлежавший к сословию жу – «ученых-интеллектуалов». Конфуций считается «отцом» китайской культуры (вэнь), отредактировавшим древнейшие памятники «Шу цзин» («Канон истории») и «Ши цзин» («Канон песен») и создавшим исторически нормативную основу конфуцианства и всей последующей китайской культурной традиции. Смысл своего учения Конфуций видел в передаче мыслей древних «совершенномудрых» правителей, как проявления нравственно совершенного «пути» («дао») человека.

В центре социальной утопии, созданной Конфуцием, стоит цзюнь-цзы – «благородный муж», идеализированный облик правителя. Конфуций считал, что в его время идеального правителя не было. Идеальные правители – святые «совершенномудрые» правили в древности. Результатом их правления являлось совершенное общественное устройство и передача культурности (вэнь). Культурность и правильное общественное устройство – это две стороны единого «Пути» – Дао человека, который дано осознать и поддерживать не всем, а только образованным людям – чиновникам.

Моизм. Моизм, или «школа Мо[Ди]» (мо цзя), сложился к IV в. до н.э. Его основателем был философ Мо-цзы (Мо Ди), живший примерно в 489-400 гг. до н.э. Основным памятником, излагающим взгляды Мо-цзы и его последователей, является книга «Мо-цзы», составленная учениками мыслителя в IV–III вв. до н.э.

Главным положением этико-политического учения Мо-цзы является идея «всеобщей любви и взаимной выгоды», которая предполагала гуманное отношение к людям независимо от их социального положения. Гуманизм («человеколюбие») Мо-цзы резко отличался от принципа «жэнь» («человеколюбие», «человечность»), проповедовавшегося Конфуцием. Если понятие «жэнь» предполагало в основном сыновнюю почтительность и повиновение подданных правителю, то гуманизм Мо-цзы требовал справедливости в отношениях между всеми членами общества и взаимного гуманного отношения людей друг к другу. «Тому, кто любит других, люди отвечают взаимной любовью, тому, кто приносит пользу другим, люди платят тем же», – писал Мо-цзы. «Высшей драгоценностью называю то, что приносит пользу простолюдинам», – заключал философ.

Основным препятствием на пути установления гуманного и справедливого правления Мо-цзы считал существовавшую в то время наследственную систему назначения на должности и получения рангов знатности. Он призывал правителей отменить эту систему и назначать на государственные должности людей независимо от их социального положения, опираясь лишь на один критерий – их способности и высокие моральные качества.

В области гносеологии и протологике Мо-цзы принадлежит заслуга выдвижения и обоснования, впервые в истории китайской философии, категорий гу (причины) и лэй (рода, иногда – подобия, аналогии). Выяснение причины возникновения тех или иных явлений Мо-цзы считал одним из главных условий успеха дея-

тельности людей. После смерти учителя последователи Мо-цзы продолжали развивать его взгляды в сторону детализации проблем гносеологии и начал формальной логики. Их взгляды изложены в памятнике «Мо-цзы», в четырех главах раздела «Канон» («Цзин») и двух других главах – «Да цюй» («Большой выбор») и «Сяо цюй» («Малый выбор»).

Даосизм. Даосизм («учение о дао и дэ») возник в VI–IV вв. до н.э. В своем развитии даосизм прошел два этапа – древний, или философский (до II в.), и последующий «религиозно-философский», характеризовавшийся формированием целостной религиозно-философской системы, существующей в Китае по сей день. Ранний даосизм (VI в. до н.э. – II в.) представлен, в основном, двумя классическими произведениями – трактатами «Дао дэ цзин» («Канон пути и благодати»), приписываемый полубогородному мудрецу Лао-цзы (другое название трактата – «Лао-цзы»), жившему якобы в VI в. до н.э., но трактат фактически составлен в IV в. до н.э., и «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.), в котором изложены взгляды философа IV–III вв. до н.э. Чжуан Чжоу. К древнему даосизму относят также взгляды Ле-цзы (Ле Юйкоу, ок. IV–III вв. до н.э.) и авторов трактата «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.).

Основу даоской философии составляет учение о дао, обычно переводимое словом «путь». Дао предстает в даосизме как мировая единая субстанция – закономерность, «постоянство» спонтанного бытия космоса, человека и общества, как порождающее начало всего сущего, генетически предшествующее миру «оформленных» вещей. В то же время это и принцип цикличности времени, и «путь» совершенномудрого подвижника, стремящегося к достижению единства с дао как мировым универсумом. Дао несет в себе «благую силу» дэ, через которую она проявляет себя в вещах, «оформляя» их в качественную определенность. В ряде фрагментов «Дао дэ цзина» дао выступает синонимом единого мирового целого, или «Великого кома» (да куай), а также изначального субстрата-пневмы (юань ци). Важное место в даосизме занимает и концепция «цзы жань» – «естественности», «таковости-самости», спонтанности дао, следующего в своем бытии «самому себе». Отсюда вытекает другое принципиальное положение «учения о дао» – тезис о «недеянии» (у вэй), предполагающий отсутствие произвольной целеполагающей деятельности («искусственности»), не соответствующей «естественному» миропорядку, воплощенному в дао. «Недеяние» должно лежать и в основе правления совершенного монарха, который призван лишь следовать естественному дао.

Легизм. Легизм («школа закона», фа цзя) сформировался в самостоятельное этико-политическое учение к III в. до н.э. Основоположниками этой школы считаются Гуань Чжун (конец VIII–VII вв. до н.э.), Цзы Чань (V в. до н.э.), а также Ли Куй (V–IV вв. до н.э.). Однако заслуга детальной разработки теории закона принадлежит видному государственному деятелю IV в. до н.э. Гуньсунь Яну, более известному в истории под именем Шан Яна (390–338 до н.э.). Взгляды Шан Яна изложены в «Книге правителя области Шан» («Шан цзюнь шу»), составленной его последователями в конце IV – начале III в. до н.э.

Основные положения учения Шан Яна сводились к следующему. Основа благосостояния страны и могущества государства состоит в умении правителя сосре-

доточить усилия народа на земледелии и войне; именно эти две области деятельности составляют то «Единое», которое должно лечь в основу управления страной. «Государство может достичь спокойствия благодаря земледелию и войне, так же как и правитель будет в почете лишь благодаря земледелию и войне», – говорится в «Книге правителя области Шан». О развитии земледелия как основы могущества государства философы говорили и до Шан Яна – в частности, это положение усиленно проповедовал еще Ли Куй. Но никто из мыслителей и политических деятелей так откровенно не ставил укрепление власти в зависимость от политики агрессивных войн. Этот тезис Шан Яна вытекал из его общей концепции государства, опирающегося на централизованный аппарат новой бюрократии, для содержания которого прежде всего необходимо было решить зерновую проблему. Без обеспечения устойчивых запасов продовольствия невозможно было и осуществление внешней политики, направленной на захват чужих территорий. Поэтому Шан Ян настойчиво призывал правителя всячески поощрять развитие земледелия, поскольку «страна, где продукты прибывают – сильна, а страна, где продукты убывают – слаба». Главными методами подъема земледелия Шан Ян считал введение новой налоговой политики (взимание налога в зависимости от урожая), освоение целинных земель и ограничение торговли.

Особенности картины мира в китайской философии. Мир для китайцев – безостановочный процесс становления, поэтому представления о нем постоянно меняются. Истинное знание – не в исследовании объектов для дальнейшего их использования, а в достижении однобытия с миром. С традиционной восточной точки зрения подлинная реальность есть Небытие, отсутствие форм, в котором тем не менее уже все есть и в определенное время появляется в мире феноменов. Разница между бытием и Небытием сводится к тому, что одно уже имеет форму, видимое обличье, а другое еще не имеет. Между явившимся и неявившимся нет разрыва, они постоянно переходят друг в друга. Отсюда вытекает относительность всех оппозиций китайской культуры и философии: жизни и смерти, добра и зла, движения и покоя, верха и низа и т. д.

Таким образом, Небытие в китайской философии – это не нечто потустороннее, это не исчезновение, это есть еще не раскрывшееся, не ставшее бытие, которое содержит в себе потенцию всех вещей, это зерно жизни. Мир не сотворен, он спонтанно развивается из самого себя и Небытие есть источник бытия, источник саморазвития всего. При таком понимании Небытия как источника бытия полное, абсолютное исчезновение, как и возникновение чего-то принципиально нового, невозможно. Подлинная реальность Небытия не имеет времени, никаких форм, никаких разделений, и время понимается или лишь как миг, или как относительное: четыре сезона следуют друг за другом, все вещи развиваются по этому циклу.

Китайская философия формирует интравертную модель мира, в которой два основополагающих начала инь и ян взаимодополняют друг друга и взаимопроникают друг в друга. Инь и ян нераздельны, замкнуты в пределах одного круга, они существуют как возможности друг друга. То убывание, то нарастание инь-ян приводит к постепенному преобладанию то одной, то другой стороны, к их взаимному чередованию: что было инь, то станет ян, что было ян, то станет инь. Если они

разойдутся, то наступит всеобщий Упадок, – так сказано в комментарии к знаменитой «Книге Перемен» – «И-цзин».

Присутствуя во всем, инь и ян действуют друг в друге, что создает внутренний источник движения. Отпадает необходимость в первотолчке, во внешнем воздействии на мир: Дао – следует самому себе. Развитие мира – это чередование инь-ян. Одна эпоха проходит под знаком инь, другая – под знаком ян. Их взаимопроникновение позволяет сохранить целостность и в большом, и в малом.

Итак, в понимании мира китайские философы утверждали реальность Небытия, бесформенного, не поддающегося членению, а следовательно, невыразимого в рамках логики. Отсюда и своеобразие метода познания мира, получившего название метода Недеяния – У вэй и закрепившегося в особой модели поведения человека. К Небытию можно приблизиться только Недеянием, следуя своей природе, которая едина с природой других вещей.

Следовать У вэй – значит слиться с природой, не совершать самочинных действий, а следовать самопроизвольному движению. Таким образом, У вэй – не бездействие, а действие сообразно с законами природы. По Лао-цзы, «Недеяние не имеет знаний, но нет ничего, чего бы оно не делало».

1.4. Начало философии в Японии

В гражданской истории Японии просматриваются три больших периода: 1) патриархальное первобытнообщинное общество, 2) феодальное общество (середина VI в. - середина XIX в. н.э.), 3) период Новой и Новейшей Японии (с середины XIX в.). Внутри второго периода различают ранний феодализм (династии Асука, 552-645; Нара, 645-794; Хэйан, 794-1185), зрелый феодализм (династии Камакура, 1185-1333, и Муромоти, 1333-1578) и поздний феодализм (династии Мамояма, 1573-1614, и Эдо, 1614-1869). В мировоззренческом отношении первый период – добуддийский, а второй и третий – буддийские.

В добуддийский период Япония в своем культурном развитии значительно отставала от Китая. Поэтому, начиная с I в. н.э., Япония испытывала сильное влияние китайской культуры периода династии Хань (206 г. до н.э. - 220 г. н.э.) и последующих династий. С приходом корейских и китайских переселенцев в Японию проникает конфуцианство. Но мировоззрением рядовых японцев остается ранняя японская мифология. Она сохранилась в письменном памятнике VIII в., известном под названием «Кодзики» («Записки древности»).

Для древней японской мифологии характерны культ природы (натуризм) и ее одушевление (анимизм). Центральное место в поклонении природе занимает культ Солнца. Поклонялись, однако, и Луне, и стихиям в их различных проявлениях. А также деревьям, цветам, источникам и т.д. Вся природа населялась духами гор, рек, дождя, ветров, деревьев... Все это и составляет натурализм.

Традиционный японский культ синто (Синто – Путь богов) возник как синтез японского анимизма и шаманства. Синто – поклонение сонму богов. Пантеон раннего синтоизма включал божеств – предков родов, которые занимали ведущее место в структуре японского общества в период оформления мифа. Главное божество Аматаэрасу (ударение на первом слоге) – богиня Солнца. Солнце представля-

ется как владычица небес со своим царским двором и советом богов. Появились синтоистские храмы. Религиозных изображений в них не было. Для синто характерен культ императора (*тэнио*) и его предков (*тэниосум*). Династический синтоизм – это культ, отправлявшийся императорской семьей, как находящейся в родстве с богами. Храмовый синтоизм – это культ различных богов в храмах. Домашний синтоизм – это культ богини Аматэрасу с ее киотами (греч. kibotos – ящик, ковчег) с различными священными предметами. Народный синтоизм содержит представления о домовых, разного рода персонажах из природных стихий.

«Кодзики». «Кодзики» – это священная книга синтоизма. В первой части «Кодзики» описывается изначальное состояние мира как состояние хаоса, далее отделение неба от земли. Этот начальный период связан с первой троицей божеств, пребывающих в скрытом состоянии. Вторая часть «Кодзики» повествует о конфликтующей между собой паре богов Идзанаги (мужское божество) и Идзанами (женское божество), соответственно олицетворяющих созидание, добро и свет и разрушение, смерть и тление, а вообще загробный мир как мир скверны. Идзанаги порождает бога Луны Цукуёми, богиню Солнца Аматэрасу и бога водной разрушительной стихии Сусаноо. Конфликт между Идзанаги и Идзанами повторяется как конфликт между Аматэрасу и Сусаноо. Боги сходят на Землю и рождаются с людьми. Япония – страна восьми больших островов – создана Идзанаги и Идзанами.

2. Средневековая восточная философия

2.1. Развитие индийской философии

В средневековой истории Индии можно выделить три основных этапа: а) Раджпутский период; б) Делийский султанат; в) Монгольская империя. Средневековая философия Индии формировалась под влиянием многих факторов, среди которых главным оказалось иноземное мусульманское влияние. Средневековая индийская философия развивалась в очень тесной связи с различными религиозными учениями и с литературой разных жанров. Центральное положение среди этих учений занимает брахманизм, постепенно преобразующийся в религиозно-философское учение индуизм, поддержавший кастовое устройство общества.

В XI в. Рамануджа дал теоретическое обоснование течению бхакти, поставив в центр идею любви к Богу и показав возможность прямого, без обрядов и жрецов, эмоционального контакта с Ним. При отсутствии канона и догматики общим для различных индуистских течений (поклонение троице Брахме, Вишну и Шиве) было учение о долге, поступках, непричинении вреда живому.

Особенностью эпохи Раннего Средневековья стало широкое распространение тантризма («тантра» – система, традиция, текст). Тантризм отождествляет мироздание с телом человека, обоготворяет женщину, допускает для особо зрелых духом ритуальное снятие обычных социальных и религиозных запретов во имя высших целей.

В Раджпутской Индии философия впервые превращается в полностью самостоятельную отрасль знания. В рамках индуизма завершается оформление шести классических философских учений – даршан¹. Особенностью индийской философии является ее интеллектуальная терпимость. Различные учения не опровергают, а дополняют друг друга, утверждая, что истина одна, но она многогранна. Философское знание – это не самоцель, а средство внутренней трансформации, ведущей к освобождению. Последнее же не может исходить от какой-либо внешней силы (например, судьбы), но достигается собственными делами и мыслями на протяжении всей жизни. Точкой соприкосновения философов всех направлений была уверенность в том, что для достижения высшей мудрости недостаточно проникнуть разумом в сущность вещей, нужны еще нравственная чистота и восприимчивость поэта.

В развитии средневековой индийской философской мысли участвуют шесть основных древних ортодоксальных школ. Вкратце вспомним суть их учения. Первая (санкхья) признает две исходные реальности: дух, сознание и материальную первопричину существования любых объектов. Независимые сами по себе, при соприкосновении друг с другом они дают начало миру объектов путем нарушения исконного равновесия трех составляющих сил: ясности, активности и инертности. Вторая школа (йога) принимает учение первой школы и применяет его на практике с целью наибольшей самореализации человека. Йога главным образом стремится разрушить искажения, порождаемые умом, и в первую очередь (смещение),

¹ На санскрите понятию философия соответствует слово «даршана», что буквально означает взгляд, видение.

неразличение интеллекта и духа. Третья школа (ньяя) рассматривает логические проблемы познания, четвертая (вайшешика) – различные категории материи, утверждая, что все физические объекты состоят из несотворенных и вечных атомов четырех видов. Пятая школа (миманса) изучает причинные связи, шестая – венец классической индийской философии (веданта) – объединяет в себе множество религиозно-философских направлений. Ее наиболее влиятельная разновидность – адвайта, занявшая господствующее положение в индийской философии. Представители этой школы утверждали реальность одного Брахмана, мирового духа, а все сущее объявлялось результатом Его деятельности.

В эпоху раннего Средневековья (IV-XI вв.) в Индии каждая из этих школ имеет свою специфику, свою проблематику. Так неортодоксальные школы, исповедуя объективный детерминизм, утверждали, что все происходит в силу рока, обстоятельств и природы существ.

В рассматриваемую эпоху получило дальнейшее развитие учение чарваков: некоторые из представителей этой школы к четырем первоэлементам (земля, вода, воздух и огонь) прибавляют пятый – эфир. Душа отождествляется ими с органами чувств и умом и признается смертной, исчезающей вместе со смертью тела. Оставаясь на почве сенсуализма и признавая ощущения единственным источником знания, чарваки начинают разрабатывать теорию умозаключений. Они различают два вида умозаключений: а) умозаключения, основывающиеся на данных чувственного восприятия, которые очень важны для познания материального мира, и б) умозаключения, не имеющие основы в данных чувственного восприятия и потому лишенные доказательной силы. К таким ложным умозаключениям чарваки относят, в частности, доказательство теологов о бытии Бога и бессмертии души.

Особое внимание привлекают труды Шанкары (IX в.), крупнейшего представителя школы веданты. Основная идея «чистого монизма» Шанкары – признание абсолютной реальности единого мирового духа – брахмана. Атрибутами брахмана Шанкара считал бытие, сознание и блаженство. Видимый мир рассматривался им как проявление брахмана, который творит этот мир при помощи магической силы – майи (иллюзии). Согласно учению Шанкары, имеются два источника познания: божественное откровение, данное в Ведах и Упанишадах, и мистическая интуиция. Что же касается ощущений и логических рассуждений, то Шанкара признает их лишь подчиненными средствами познания. Учение об иллюзорности и нереальности мира проповедовали также мадхьямики и йогачары.

Другая влиятельная в эту эпоху школа веданты представлена в XII в. Рамануджей. Построенная на тех же основных положениях, что и учение Шанкары, система Рамануджи стремилась несколько смягчить спиритуализм Шанкары. В противовес теории «чистого монизма» Шанкары Рамануджа утверждал, что мир не иллюзия, а существует реально и материален, хотя и создан Богом, брахманом.

В Индии издавна считается, что каждый элемент мироздания имеет свой смысл и потому заслуживает тщательного изучения. Поэтому такие фундаментальные науки, как астрономия и медицина, развивались непрерывно и интенсивно с самой глубокой древности. Выдающимися математиками Раджпутского периода являются Брахмагупта (VII в.), Махавира (IX в.) и Бхаскара (XII в.). Они поняли значение положительных и отрицательных величин, решили множество слож-

нейших уравнений, впервые стали извлекать квадратный и кубический корни, а также вскрыли смысл таких понятий, как ноль и бесконечность. Бхаскара математически доказал, что бесконечность, как бы ее ни делили, все равно останется бесконечностью. Считается также, что именно в Индии позаимствовали свою десятичную систему с использованием нуля арабы, от которых она затем попала к европейцам.

В XIII в. с утверждением власти Делийского султаната Индия оказалась в орбите мусульманского мира. Совместное проживание индусов и мусульман привело к взаимному проникновению идей, пришло осознание общности всех индийских философских учений и появился термин для их обозначения – хинду. В результате индийского влияния ислам получил ярко выраженную пантеистическую окраску и стал распространяться в стране в форме суфизма – мистического учения о наличии разных дорог к единению с Богом.

Сикхизм (от слова «шишья» – ученик) в XV в. основал индус Нанак (1469-1539). Его последователями стали называть себя сикхами – учениками. Нанак выступал против кастового неравенства и требовал от своих соратников участия в общей трапезе. Около четверти века Нанак ходил по стране в сопровождении мусульманина-музыканта и индуса, записывающего за учителем проповеди и гимны во славу Бога. Конец жизни он провел в Картапуре, где и начала складываться сикхская община.

Учение сикхов проповедует глубокую преданность личному Богу и непосредственную эмоциональную связь с ним как главный способ спасения. Отсюда неприятие жрецов-священников и канонических текстов, в том числе Корана и Вед. Истинное служение Богу рассматривается как служение людям, поэтому сикхизм высоко ценит активную жизнь на благо людей. Основопологающим моментом сикхизма является наставничество гуру. Все сикхские учителя жили в обществе, имели семьи и занимались духовным развитием своих подопечных, а подопечный беспрекословно подчинялся авторитету своего гуру.

Яркими выразителями гуманистических идеалов в средневековой индийской мысли стали представители демократического направления в поэзии, связанные с реформаторским религиозно-философским движением бхакти (букв. – преданность). В своем творчестве они утверждали, что жизнь человека самоценна и определяется не обстоятельствами его рождения, а силой преданности и любви к Богу. Объявив стремление к Богу естественной целью человеческой жизни, они выводили его из единства души человеческой и божественной (Мирового духа). Идею равенства людей перед Богом они переносили в социальную сферу.

В период Могольской империи (XVI-XVIII вв.) активизируются религиозные споры, на основе которых рождаются широкие народные движения. В XV в. в Гуджарате в среде мусульманских торгово-ремесленных кругов зародилось махдистское движение. Мир Сайид Мухаммад (1443-1505) объявил себя махди (мессией) и призывал вернуться к демократическим принципам раннего ислама, проповедуя восстановление имущественного равенства среди мусульман. В отличие от бхакти махдисты обращались только к мусульманам.

К движению махдистов примкнул суфийский шейх Мубарак. Его сын Абу-л Фазл (XVI в.), в юности скитавшийся с отцом в изгнании, впоследствии стал пи-

сателем, другом и советником могольского правителя Акбара. Под его влиянием правитель познакомился с верованиями индусов, джайнов, персов, христиан и стал вводить их обычаи при дворе. Акбар ввел при дворе новую религию – «дин-и-илахи» («божественную веру»), в которой должны были слиться воедино разумные элементы основных религий Индии. Сам Акбар возвеличивался как справедливый правитель в махдистском духе. Хотя «божественная вера» после смерти Акбара просуществовала полвека в небольшой группе последователей, заложенный им дух веротерпимости оказал сильное влияние на мировоззрение индийского общества.

В XI-XV вв. активно развиваются религиозно-философские учения, целью которых было обоснование религиозных догматов. «Пытливость и дух дерзания, – писал Дж. Неру, – уступают место формальной логике и бесплодной диалектике. И брахманизм, и буддизм приходят в упадок, и возникают деградированные формы культа, особенно некоторые разновидности тантрического культа и извращения системы йоги»¹. С XV-XVI вв. появляются религиозные ереси и секты, известные в Индии под названием «движение бхакти» (т. е. преданности единому верховному божеству, а не богам брахманистского пантеона). Среди первых деятелей движения бхакти особенно выделяется фигура широко известного в Индии и на всем Востоке поэта Кабира (XV в.). Кабир верил в переселение душ и разделял многие другие положения индуизма. Наиболее широкий размах движение бхакти приняло в XVI-XVIII вв. Крупным представителем бхакти этого времени был поэт Тулси Дас (1532-1624), автор всемирно известной поэмы «Рамачаритаманаса» или «Рамаяна» («Священное озеро деяний Рамы», 1575).

Перу Абу-л Фазла принадлежат книги «Акбар-наме» («Деяния Акбара») и «Аин-и Акбари» («Установления Акбара»), в которой особое внимание уделялось изложению философских систем Индии, нравам и обычаям индусов, их мифологии. Далее от времени Аурангзеба до нас дошли «Избранные отрывки» Хафисана.

Придворный поэт Кутуб-шаха Мулла Ваджахи в 1608 г. создал маснави «Кутуб и Муштари». Сделанная по традиционным канонам маснави имеет типичный для этого жанра сказочный характер, но в основе лежали подлинные события – любовь юного наследника престола Кутуб-шаха к бенгальской принцессе Муштари и их счастливое соединение. В повести «Саб рас» («Трогающий все сердца») в 1634 г. действуют аллегорические герои Страсть, Разум, Красота, Сердце, Взгляд, излагаются философские концепции суфийского толка.

Философское содержание маратхской литературы определяет живая связь религиозных идей с политикой. Автор «Махабхараты» Муктешавара (1608-1660) ввел в традиционный эпос современные ему исторические реалии. В XVII в. в Махараштре жили два больших поэта – Тукарам (1608-1649) и Рамдас (1608-1681). В книге «Дасбодх» Рамдас от мотива аскезы и безысходности переходит к утверждению земной жизни и проповеди служения ближнему.

В этой связи можно отметить тот факт, что философия в средневековой Индии складывалась на стыке самых разнообразных религиозных, бытовых, этнических

¹ Неру, Дж. Открытие Индии / Дж. Неру. - М., 1955. - С. 233.

традиций, которые она переплавил в своих недрах, дав начало неповторимому по многоликости феномену индийского межнационального синкретизма. При этом не терялась опора на богатейшие традиции древности, которые продолжали питать сокровищницу мудрости своими соками.

2.2. Китайская философия в средневековый период

В эпоху Средневековья большое влияние на философию оказал буддизм, пришедший в Китай из Индии в I в. н.э. и приобретший здесь особую национальную окраску. Здесь можно выделить ряд периодов: а) Раннее Средневековье (III–VI вв. н.э.); б) Классическое Средневековье (VII–XIII вв.); в) Монгольский период (XIII–XIV вв.); г) Зрелое Средневековье в Китае (XI–XVII вв.).

Особо выделяется неоконфуцианство эпох правления династий Сун – Мин (XI–XVII вв.). Под термином «неоконфуцианство» подразумеваются два периода развития конфуцианства: в узком смысле – период XI–XII вв., взгляды Чжоу Дуньни, Чжан Цзая, Чэн Хао, Чэн И, Чжу Си и их ближайших учеников, в более широком смысле – период XI–XVII вв., ряд школ неоконфуцианской мысли, из которых традиционно выделяют две: «школа братьев Чэн (Чэн И и Чэн Хао) – Чжу Си» и «школа Лу Цзююаня – Ван Янмина». Здесь неоконфуцианство рассматривается во второй, широкой интерпретации.

Среди философов-конфуцианцев в этот период видное место занимает Хань Юй (768–824). Он и его последователи критиковали буддистов за то, что они своей проповедью уводят людей в мир иллюзий, а не призывают их к решению вопросов земной жизни. В своей критике буддизма конфуцианские философы выдвинули некоторые материалистические положения. Однако Хань Юй впоследствии использовал мистические идеи буддизма и даосизма для обоснования конфуцианского этического учения.

Воззрения Хань Юя получили дальнейшее развитие в учениях неоконфуцианцев – братьев Чэн Хао (1032–1085) и Чэн И (1033–1107), а также Чжу Си (1130–1200). В истории китайской философии братья Чэн впервые выдвинули вопрос о соотношении между категориями ли (форма, закон) и ци (вещество, материя), выражающими две стороны сущности вещей. Согласно их учению, ли – разумное начало всех вещей, оно первично, а ци, как материальная основа бытия, вторично. Чжу Си дальше развивал взгляды братьев Чэн. Он считал, что ли – это разумная творческая сила, которая придает пассивной материи ци форму конкретных вещей и управляет ими. Ли существует объективно, и она непознаваема. Понятие о ли можно составить, ознакомившись с вещами, но самих вещей она не отражает. Ли, как идеальное начало, образует в человеке положительное качество – стремление к добру, а материальное начало ци придает ему отрицательное качество. По мнению Чжу Си, нужно всемерно развивать добрые качества у человека и обуздывать его злые намерения.

Основателем «школы братьев Чэн – Чжу Си», иначе называемой «школой закона/принципа» (ли сюэ), был Чжоу Дуньни (1017–1073), который в главных своих сочинениях – «Тай ци ту шо» (Изъяснение «Плана Великого предела») и «Тун шу» («Книга проникновения») изложил концепцию онтогенеза, основанную

на новом прочтении классической «Книги перемен» («И цзин»), вводя в нее элементы даосизма. Исходным началом мира Чжоу Дуньи считал «Великий предел» (Тай цзи), тождественный неисчерпаемому «Беспредельному» (У цзи) и являющийся истоком всего сущего. Другой важнейшей категорией онтогенеза Чжоу Дуньи считал раннеконфуцианское понятие «искренности/истинности» (чэн), включающее в себя две ипостаси дао – «путь Неба» и «путь человека». Чэн лежало также в основе «высшего блага» (чжи шань) и «совершенной мудрости» (шэн). Эта мировоззренческая система составила теоретическую базу неоконфуцианства школы «братьев Чэн – Чжу Си».

Центральным понятием учения этой школы была категория принципа/закона (ли) как структурообразующего единого начала Поднебесной. Чэн И (1033-1107) рассматривал все вещи как результат «отражения» в них различных сторон этого «небесного принципа» («принцип ли одной вещи тождествен принципам всей тьмы вещей»), отождествив понятие дао с категорией ли («принцип»). Согласно Чэн И, «пневма» ци вторична по отношению к структурообразующему «принципу ли»; в то же время ее «качества» определяют качества вещей. «Принцип» (ли) содержится и в «сердце/разуме» (синь) человека, но не тождествен ему, поскольку «сердце/разум» подвержено пагубному воздействию человеческих страстей. Чэн И считал целью познания «прозрение небесного принципа» (тянь ли) в собственном «сердце» (синь). Политическая концепция Чэн И исходила из принципа незыблемости конфуцианского иерархического устройства общества и почитания «долга/справедливости» (и).

Взгляды Чэн И легли в основу философского учения Чжу Си (1130-1200) – крупнейшего теоретика и систематизатора конфуцианства, создавшего (в своих комментариях) вторую ортодоксальную версию учения Конфуция, которая с 1313 г. была формально включена в систему государственных экзаменов на получение ученых степеней и чиновничьих должностей. Чжу Си отредактировал и установил окончательную структуру основных сводов ортодоксального конфуцианства – «Четверокнижия» («Сы шу») и «Пятиканония» («У цзин»).

В центре учения Чжу Си лежало разработанное еще Чэн И положение о едином, универсальном, «общемировом» «принципе/законе» (ли), сущностном тождестве «Великого предела» (Тай цзи) и «Беспредельного» (У цзи). По Чжу Си, «Великий предел» есть единство упорядочивающих начал, закономерностей всех вещей, в полной мере присутствующих в каждой конкретной вещи или явлении. Отсюда следовал другой важный тезис учения Чжу Си – о сущности познания вещей как «классифицирующего их постижения» (гэ у), результатом которого должно явиться «совершенное раскрытие их принципов (ли)». Всеобщий же, универсальный «принцип» (ли), согласно Чжу Си, совмещает в себе признаки рациональности и морали: он не содержит «недоброго», воплощая в себе человеколюбие (жэнь), долг/справедливость (и), благопристойность/ритуал (ли) и мудрость (чжи). Помимо структурного, рационального «принципа» (ли) все вещи содержат в себе и морально-индифферентный субстрат-пневму (ци), причем оба этих компонента в вещах неразделимы («без ли нет ци, равно как без ци нет ли») и в то же время подчиняются иерархии, в которой принцип первичен по отношению к пневме.

Чжу Си завершил разработку концепции природы человека, восходящей ко взглядам Конфуция и Мэн-цзы, как изначально «доброй», способной, однако, приобретать различные черты (в том числе и «злые») в процессе человеческой деятельности под влиянием внешних обстоятельств.

Другим, оппозиционным «школе братьев Чэн – Чжу Си», направлением неоконфуцианства была «школа Лу Цзююаня – Ван Янмина», иначе называемая «учением о сердце/разуме» (синь сюэ). Хотя основоположником этой школы традиционно считается Лу Цзююань (1139-1193), ее учение наиболее полно выражено во взглядах его последователя Ван Янмина, жившего три столетия спустя (1472-1529).

Учение Ван Янмина содержится в его трех главных философских сочинениях – «Чуань си лу» («Записи преподанного и воспринятого»), «Дао сюэ вэнь» («Вопросы к Великому учению») и «У цзин и шо» («Собственное мнение о Пяти канонах»). Ван Янмин утверждал, что «вне моего сознания нет вещей и их законов. Мое представление и есть вещь». Познающий субъект – основа всего сущего, и у него имеются врожденные знания. Опыт человека приводит его лишь к заблуждению. Все зависит от нашего «Я». Все эти суждения служили Ван Янмину теоретическим обоснованием его политических взглядов, в частности, учения о «единстве знания и действия».

В отличие от школы «учения о принципе», разрабатывавшей «внешние» моменты структуры мира, Ван Янмин сосредоточил свое внимание на проблеме субъективного содержания познания мира, роли «сердца/разума» (синь) в этом процессе и соотношении знания и действия. Философ считал, что подлинное знание («выверение вещей» – гэ у) следует искать в собственном «сердце/разуме» (синь), поскольку «сердце и есть принцип». «Сердце/разум», таким образом, рассматривалось Ван Янмином как исходный момент всеобщего начала мира – «принципа» (ли). Далее, он определял познавательные функции как действие, а последнее – как прямую функцию знания, которое само в этом случае выступало как действие. Подобное соотношение Ван Янмин называл «совпадающим единством знания и действия».

Все эти положения послужили теоретической основой главного тезиса учения Ван Янмина – «доведения благосмыслия до конца» (чжи лян чжи). Благосмыслие (другие варианты – «врожденное знание», «априорное нравственное знание», «знание блага») определялось философом как понятие, тождественное «сердцу/разуму/психике/воле»; оно неисчерпаемо, являетсяместилищем «небесных принципов» и основой врожденного нравственного начала («долга»). Познание мира превращалось, таким образом, в субъективное воплощение человеком в своих действиях высших нравственных идеалов конфуцианства. Это предполагало активную практическую деятельность человека, целью которой должно было стать «совершение добра и устранение зла»: пассивное, направленное во вне человека познание («выверение вещей») превращалось в активно-субъективный процесс «познания блага».

Учение Ван Янмина было доминирующим философским течением в Китае до середины XVII в. и вновь возродилось в этой стране в конце XIX – первой половине XX в., оказав влияние на ряд крупных китайских мыслителей (Кан Ювэя,

Тань Сытуна, Сунь Ятсена, Лян Шумина, Сюн Шили, Фэн Юланя и др.). Как и школа «учения о законе» (ли сюэ), оно оказало также сильное влияние на философскую культуру Кореи и Японии.

В дальнейшем школа Ван Янмина превратилась в одно из ведущих философских течений средневекового Китая. Но внутри этой школы возникли различные группы, и между ними велась бурная дискуссия. Еще в XVI в. среди учеников Ван Янмина, по-своему воспринявших призыв своего учителя к активности, появляется целая плеяда крупных философов. Самым известным из них был Ли Чжи (1527-1602). Ли Чжи открыто объявил о своём несогласии с конфуцианством – многовековой официальной китайской философией. Он критиковал теорию врожденности знаний, вскрывая ее социальный смысл.

Оппонентами неоконфуцианства были материалисты, особенно Ван Тинсян (1474-1544). Опираясь на идеи своих предшественников, Ван Тинсян учил, что первооснова вещей – материальные частицы ци, количество которых в мировом пространстве не уменьшается и не увеличивается. Они могут соединяться между собой и отделяться друг от друга, но исчезнуть они не могут. Вещи находятся в постоянном изменении, и вместе с ними изменяются и их законы. Ван Тинсян считал, что врождены у человека лишь инстинкт и способность восприятия окружающего его мира, а все остальное обретается им в жизни.

Главным представителем материалистического направления в неоконфуцианстве был Чжан Цзай (1020-1077). Он опроверг буддистское утверждение о том, что Вселенная, «небо и земля», представляет собой совокупность субъективных ощущений. В основе реально существующего мира вещей лежит, согласно Чжан Цзаю, материальная субстанция ци, принимающая различные формы. Первоначальная ее форма – тайсю, бесконечное пространство, которое заполнено невидимыми распыленными частицами ци. Когда эти частицы сгущаются, они образуют туманную массу, называемую Чжан Цзаем тай хэ – «великой гармонией». В этой «гармонии» частицы ци распадаются на активные и пассивные, из взаимодействия которых порождаются все вещи. Говоря об изменении и развитии вещей, Чжан Цзай указывал на два ряда законов: общие, присущие всем вещам, и частные, присущие отдельным видам вещей. Он утверждал, что все вещи взаимно обусловлены и связаны между собой; процессу развития явлений присущи две формы – изменение постепенное и изменение внезапное; весь этот процесс происходит в борьбе противоположных сил – активного и пассивного начал (инь, ян). Из этого Чжан Цзай делает вывод о том, что конечным результатом борьбы противоположных сил является их примирение, составляющее основу всего движения. Чжан Цзай считал, что наше знание возникло в результате «соединения внешнего с внутренним» и что мерой истинности служит то, что «мы видим и слышим», и то, что «мы безошибочно завершаем дела». Он делит наше знание на два вида: чувственное и сверхчувственное. Первое приобретается человеком путем восприятия внешнего мира, второе - врожденно.

Начиная с первых десятилетий XVII в., развернулась полемика новых китайских мыслителей с учениями Чжу Си и Ван Янмина. На первый план выходят Хуан Цзунси (1610-1696), Гу Тинлин (1613-1682) и Ван Чуаншань (1619-1692). Они утверждали, что все несчастья в обществе происходят от того, что правитель

страны вовсе не слуга народа, а господин. Они призывали чиновников и всех образованных людей служить не императору, а народу. Выступая против неоконфуцианской метафизики, они требовали, чтобы каждое теоретическое положение было основано на фактах и подтверждено опытом жизни.

Особого внимания заслуживает теория Ван Чуаншаня о «единстве тела и движения». Он говорил, что природа находится в постоянном движении, что движение рождает новые вещи и явления. Ван Чуаншань утверждал, что способность познания свойственна только человеку и что восприятие возникает лишь тогда, когда органы чувств соприкасаются с внешними вещами. Считая чувственное восприятие началом и основой познания, Ван Чуаншань отводит значительное место мышлению. Согласно его учению, явления воспринимаются органами чувств, а их сущность познается мышлением.

В XVIII в. выступил ученый-энциклопедист Дай Чжэнь (1723-1777) с трудами «Доказательное толкование книги Мэн-цзы», «Изначальное добро», «Тригонометрия», «Краткая астрономия», «Трактат о движении Солнца». Во всех этих произведениях Дай Чжэнь учил, что природа находится в движении, в результате чего постоянно рождаются новые вещи и явления. Жизнь – источник всякого изменения. Изменение происходит не само по себе, оно атрибут материальной субстанции ци. Изменение ци в природе есть непрерывный процесс, оно постоянно рождает новую жизнь. Все эти изменения суть естественное проявление закона дао. Дай Чжэнь утверждал, что движение и развитие вещей не зависят от сознания людей. «Наиболее ясным и предельно определенным, – писал он, – является наивысший закон, что все во Вселенной – люди, вещи, события, деяния – подчинено своей естественной необходимости». Для познания этого закона требуется конкретный анализ вещей.

Согласно Дай Чжэню, «дух рождается из тончайшей материи», а его природа определяется свойствами «материи живого тела». В противоположность неоконфуцианскому априоризму он признает опытное знание, указывая, что ощущения – источник наших знаний.

Дай Чжэнь активно выступал против неоконфуцианского учения Чжу Си о двойственности человеческой природы. Он считал, что удовлетворение жизненных потребностей человека диктуется законом самой природы и ничего общего не имеет с так называемым злым началом. Учение о двойственности человеческой природы, по мнению Дай Чжэня, служит для защиты корыстных интересов влиятельных людей.

В решении общественных вопросов Дай Чжэнь, как и его предшественники XVII в., считал, что народ может избавиться от социального гнета, если займется самообразованием и отвернется от неоконфуцианских проповедников, «буддийских и даоских обманщиков, колдунов и кликуш».

Таким образом, развитие китайской средневековой философии протекает в основном в русле конфуцианства, даосизма и буддизма. Пожалуй, апогеем расцвета философии следует считать эпоху Сунн. В этот период особенно активно развивается конфуцианская метафизика. Среди наиболее дискуссионных вопросов в данном случае можно выделить соотношение идеального закона (ли) и материального первоначала (ци), понятия «Великий предел», «Великая гармония».

2.3. Японская мысль эпохи Средних веков

Японской философии средних веков был присущ повышенный динамизм и особенная чуткость к восприятию чужеземных влияний. Но присущие народному сознанию чувство меры и склонность к поэтизации вещей и явлений повседневности определили неповторимое своеобразие японской мысли. Она переплавляла в своих недрах всё иноземное, сделав его неотъемлемой частью самобытного народного духа. Японская философия развивалась, тесно переплетаясь с литературой и религией. В развитии средневековой мысли в Японии можно выделить три основных эпохи: а) эпоха царей Ямато; б) эпоха Хэйан; в) эпоха сёгуната.

На рубеже III-IV вв. среди жителей равнины Ямато оформилось представление о том, что царь (окими) является обителем божественного духа (митама) горы Мива. В VII в. из Китая был заимствован термин тэнно (кит. тянь хуан) – небесный правитель. Став обителем митама, царь сделался равным другим божествам. Считалось, что, озирая подвластный край с вершины горы Мива, царь не только демонстрировал свое равенство с богами, но и наделялся способностью более эффективно управлять страной. Так сложилось одно из специфических явлений японского религиозно-философского мировоззрения – культ тэнно-божественного императора, вместившего в свое тело божественный дух и единолично обладавшего правом на кунитама – божество – покровителя страны.

Буддизм попал в Японию в середине VI в. и получил официальное признание в северной разновидности – китаизированной махаяны. Китаизированный буддизм японизируется. Боги Синто истолковываются как часть буддийского пантеона. Возникает некое Рёбо-синто (двухчастное синто). Богиня Солнца Аматаэрасу приравнивается к Будде Вайрочане, который занял главное место в эзотерическом пантеистическо-монистическом буддизме, учившем, что вся вселенная – это проявление духовной и материальной субстанции Будды Вайрочаны. В этой разновидности буддизма обряды носят мистический характер. Они рассматриваются в качестве способа установления мистического союза с Буддой. Главное в данном случае состоит в достижении мистического ощущения вечности Будды. Эзотерический буддизм был представлен двумя основными направлениями: Тэндай (был заимствован из Китая в VII в.) и Сингон (произошел от тантрийского буддизма из Центральной Азии). В эпоху Нара буддизм становится государственной религией Японии. Классик японской литературы Акутагава Рюноске (1892-1927) в новелле «Усмешка богов» говорит: «... Издалека в нашу страну... пришли Конфуций, Мэн-цзы, Чжуан-цзы... Мудрецы Китая, кроме учения дао, принесли шелка... яшму... и – нечто более благородное и чудесное, чем яшма, – иероглифы... И ведь не иероглифы подчинили нас, а мы подчинили себе иероглифы... Не то наш язык мог бы стать китайским... Но мы одержали победу не только над иероглифами. Наше дыхание, как морской ветер, смягчило даже учение Конфуция и учение Лао-цзы... Будду постигла такая же судьба... Наша сила не в том, чтобы разрушать. Она в том, чтобы переделывать ...»¹

¹ Рюноске, Акутагава. Паутинка. Новеллы / Акутагава Рюноске. - М.: Правда, 1987. - С. 226-227.

Эпоха Хэйан (794-1185) стала золотым веком японской средневековой мысли с ее утонченностью и склонностью к самоанализу, способностью заимствовать формы с материка, но вкладывать в них самобытное содержание. Хэйанская философская и религиозная традиция складывались из обрядов, граничивших с шаманством и магией, мистического даосизма, конфуцианства и таинственного буддизма. Ярким проявлением этих тенденций стало утверждение заимствованных из Китая школ таинственного буддизма – Тэндай и Сингон. Тэндай принес в Японию Сайте (767-822). Он учил, что все живые существа обладают сущностью Будды. Это сближало учение с пантеизмом древних японских верований. Достижение состояния просветления возможно для человека лишь в процессе нескольких перерождений. Основатель школы Сингон Кукай (774-835) говорил, что сущностью Будды обладает и неживая природа, сама же Вселенная есть тело верховного Будды Махавайрочаны. Достигнуть тождества с Буддой возможно для человека в нынешней жизни через отправление мистических ритуалов.

Отношение Сайте и Кукай к природе как к божеству схоже с представлениями синто об одухотворенности всего сущего. На этой почве стали складываться различные формы синто-буддийского синкретизма, полагавшие, что национальные божества являются воплощениями (аватарами) разнообразных будд и бодхисаттв. Смешались разные элементы: распространенный на японских островах с незапамятных времен культ гор, привнесенная из Китая практика горного отшельничества даосов, догмы и обряды тайного буддизма. Людей, удалявшихся в горы, стали называть «спящие в горах». Буддизм стал проповедовать милосердие Будды, возможность спасения каждого человека без отрешения его от мира и исполнения сложных ритуалов, идею грядущего конца света и нового прихода Будды будущего века – Майтрейи.

Ощущение присутствия великого Целого всегда ставило японского мыслителя в зависимое положение от окружающего. Он не творец, а проводник мироздания. Поэтической традиции страны важнее как, а не кем она представлена.

В XII-XIII вв. в Японию проникло мистическое учение дзэн-буддизм. Здесь духовное самосовершенствование личности достигается интуитивным самосозерцанием, приводящим к просветлению сознания – сатори, т. е. мгновенному и всецелому осознанию истины, и прижизненному спасению. Приблизиться к истине невозможно рационально-логическим способом. Изобретались пути перенастройки мышления. Под влиянием дзэн сформировалась эстетическая концепция XIV в. югэн (красота сокровенного), в основе которой лежал метод иррационального постижения истины, скрытой в красоте вещей – сада, букета, картины.

Буддийскую литературу периода Камакура пополнили теоретические трактаты Хонэна (1132-1212), Страна (1173-1262), Нитирэна (1222-1282). В жанре лирических эссе надо отметить произведение Кэнко-хоси (1283-1350) «В часы досуга и пустоты», иногда его переводят «Записки от скуки». Автор раскрывает подзэнски непредвзятое отношение к человеку, а лейтмотивом служит глубокое философское рассуждение: «Мир – в нем нет ничего определенного, но именно это и замечательно».

Период Эдо (1614-1868) – завершающий период японского Средневековья. Это годы третьего сёгуната Токугава. Свое название он получил по имени новой сто-

лицы Эдо (нынешний Токио). Наиболее активное развитие философской мысли, пожалуй, приходится на эпоху сегуната, прежде всего, под влиянием индийской, китайской и корейской философии. Ведущей мыслью здесь были конфуцианство и буддизм.

Конфуцианство в Японии получило поддержку со стороны императорской власти вследствие определенной консервативности его социальных идей, в особенности учения о законе неба, который предписывает покорность властям, любовь и уважение к ним. В XVII в. Наказ Тодзю преобразовал метафизику конфуцианства в систему субъективного идеализма.

В Японии, начиная с XIV в., стало распространяться неоконфуцианство, которое приобрело статус официальной государственной философии и религии при династии Токугава. Главными представителями неоконфуцианства в Японии были Фудзивара Сэйка (1561-1619) и Хаяси Радзан (1583-1657). В основу своих учений они положили философию китайского неоконфуцианца Чжу Си, стремясь к синтезу конфуцианства с буддизмом. Они разработали метафизическую систему, согласно которой идеальное начало «ри» первично и господствует над всем сущим, а материальное начало «ки» вторично и подчинено «ри».

С критикой неоконфуцианства выступил в XVII в. Ямага Соко, требовавший возвращения к первоначальному конфуцианству, которое, по его мнению, исказили неоконфуцианцы. Соко учил, что мир не сотворен, он вечен и принял свой нынешний вид по естественной необходимости. Мир не имел начала и не будет иметь конца, в нем происходят непрерывное движение, развитие, вечное творчество. Гибель одной вещи есть возникновение другой.

Ито Дзинсай (1627-1705) выступил с утверждением, что идеальное начало «ри» есть лишь атрибут материального начала «ки». Признавая первичность материи, он учил, что материальный мир существует вечно, он все время находится в движении, абсолютного же покоя в природе никогда не бывает.

Кайбара Эккен (1630-1714), автор книги «Великие сомнения», признавал вечность материи и отрицал самостоятельное, независимое от материи существование духа. Эккен был противником существовавшего в Японии феодально-монархического государственного устройства; он заявлял, что не феодалы, а крестьянство должно считаться высшим сословием, основой государства, так как оно своим трудом кормит весь народ.

Очень важно также вспомнить о вкладе другого известного философа средневековой Японии – младшего современника Эккена, Муру Кюсо (1658-1734), который вел полемику с мистикой и субъективным идеализмом. Критикуя взгляд, будто ощущения суть чисто субъективные переживания, Кюсо указывал, что цвета, звуки, вкусы и т. д. существуют в самих вещах. Непримирымый критик буддийской и синтоистской мистики, Кюсо выступил против обоготворения императора и говорил, что монарх должен почитать народ, «как само небо».

Известным философом был также Андо Сээки (рубеж XVII–XVIII вв.). В книге «Истинные законы природы» он подверг критике учения неоконфуцианцев и буддистов о природе, доказывая, что бесконечная природа существует и действует сама по себе, что причина движения материи в ней самой. Сээки отрицательно относился к тогдашнему социальному устройству в Японии, критиковал его как

строй насилия над народом и мечтал о таком общественном порядке, при котором не будет ни богатых, ни бедных, ни высокопоставленных, ни простонародья. Главным источником зла Сёэки считал частную собственность, порождающую социальное неравенство. Сёэки выступал также против религии, обвиняя ее в том, что она служит целям укрепления существующего общественного строя и оправдывает его как божественное установление, которое должно существовать вечно.

В результате эволюция философии Средневековой Японии обнаруживает заметное сходство с общемировыми процессами, которым подчиняется большинство стран рассматриваемого региона. Родившись на национальной почве, она впитала в себя многие черты видения мира индо-китайского региона и не потеряла при этом своеобразия. На протяжении всех этапов своего развития японская философия отличалась особенной чуткостью к красоте, способностью привносить ее в мир повседневности, трепетным отношением к природе и одухотворением ее стихий, сознанием неразрывности мира человеческого и божественного.

2.4. Классическая арабо-мусульманская философия

Под классической арабо-мусульманской философией прежде всего имеются в виду основные философские течения – калам, фальсафа и суфизм, получившие развитие в VIII–XIV вв. на территории Арабского халифата.

Рассуждения по поводу Начала здесь связывали с мусульманским догматом – таухид, утверждающим единобожие, зафиксированное в коранической формуле «Нет Бога, кроме Аллаха». Религиозные философы в лице мутазилитов утверждали, что Бог не имеет «ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции, Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он неделим, неопределяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие»¹. Негативная теология мутазилитов вступала в противоречие с явно обозначенными и даже перечисленными в тексте Писания божественными атрибутами. Мутазилитское приписывание Богу лишь единовременного акта придания не-сущему существования превращало Бога в абстракцию, непричастную к происходящему в мире.

Ал-Кинди (ок. 800-870), ал-Фараби (870-950), Ибн Сина, или Авиценна (980-1037), Ибн Рушд, или Аверроэс (1126-1198) разрабатывают проблему Начала, опираясь на опыт античных философов. Ал-Кинди наряду с философскими терминами использует для обозначения Начала теологический – Бог. Он называет его Первым принципом, Вечным, всегда истинным Единым. Это Единое (Одно) не может иметь причины иной, чем в себе самом. Оно неизменно, нерушимо, находится в состоянии постоянного совершенства. Оно выше всего существующего, не имеет себе аналогов. Оно свободно от множественности и не соотносимо ни с чем иным. Оно не имеет формы или материи.

Ал-Фараби определял Начало как Первое Сущее, которое «вечно, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы

¹ Majid, Fakhry A History of Islamic Philosophy / Fakhry Majid. -N.Y - .L.,1983. - P. 57.

обеспечить себе существование... Первопричина едина в своем существовании»¹. Первопричина «совершенна, необходима, самодостаточна, вечна, беспричинна, нематериальна, ни с чем не связана и ничему не противоречит, не подлежит определению. Первое Бытие эманурует [порождает] все, начиная с первого интеллекта». В том же духе рассуждал и Авиценна.

Теизм, предполагающий трансцендентность Бога, сотворившего мир и непрерывно его направляющего, выражается в мусульманской теологии жестким разделением Бога и мира. Некоторые из мутакаллимов предложили атомистический вариант онтологического основания мусульманской схоластики. В отличие от античных атомистов мутакаллимы считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребывают «извечно во Вселенной», но Бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет. Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются Богом. Они, однако, тотчас же исчезают, ибо не могут длиться два момента. А Бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. Так продолжается все время, пока Богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции.

Мистический пантеизм суфиев наиболее полно представлен Ибн Араби (1165-1240), который разработал концепцию «вахдат ал-вуджуд» («единство бытия») – важнейшее направление суфизма. Единство бытия проявляется на трех уровнях: Абсолюта, Имен, мира явлений. Первый уровень содержит существование само по себе, это абсолютное бытие без ограничений и условий. Ибн Араби именуется его Абсолютом, Богом, Истиной. Это – единственная сущностная реальность, абсолютное совершенство, в котором «утаены» все существующие реальности. Если Бог есть все, то мир, в котором мы живем, – «тьень Божия». Возникновение последней – плод божественного стремления проявить себя и увидеть собственную сущность. Желание это обусловлено «печалью одиночества», страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его имени. Однако Бог проявляет себя не полностью, постоянно «утаивая» что-то. Он прячется за покрывалом темноты, которое есть природные духи, ибо мир сделан из грубой и тонкой материи.

Творение есть переход из состояния потенциальности в состояние проявленности, то есть процесс реализации необходимости, каковой является божественное бытие в мире бесконечных возможностей. Различаются два уровня богоявления: 1) раскрывается в именах Бога; 2) раскрывается в конкретных формах бытия чувственного мира. Каждое имя раскрывает одну из граней Единого. В этой определенности выражается ограниченность каждого имени, принадлежность его к ряду множественности.

Божественные имена не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии, они существуют в уме как умопостигаемые и ведаемые. Божественные имена – богоявление в «мире скрытого», тогда как мир явлений есть проявление божественного бытия в «мире свидетельств». Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность Бога по отношению к миру явлений и имманентность (принадлежность) ему. Представле-

¹ Ал-Фараби. Философские трактаты / Ал-Фараби. - Алма-Ата, 1970. - С. 203, 207.

ния, согласно которым подобие мира божественному бытию отвергается, Ибн Араби характеризует как «невежество».

Мистический пантеизм суфизма противостоял прежде всего теизму мусульманской теологии, но он был также отличен и от онтологии арабоязычных перипатетиков (последователей Аристотеля), развивавшейся в духе натуралистического пантеизма.

Начиная с ал-Фараби, восточные перипатетики развивают неоплатоническое учение об эманации (истечении, порождении). От Первопричины исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно нетелесной и которое не находится в материи (это первый интеллект). Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно постигает нечто из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря своей субстанции. Из него вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Этот процесс истечения одного бытия, или интеллекта, из другого продолжается вплоть до десятого интеллекта, соответствуя сферам Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Меркурия и Луны. Бытие сферы Луны предшествует вытекающему из него одиннадцатому бытию, последнему из тех видов бытия, которые для своего существования не нуждаются в материи как основе, то есть являются интеллектами и умопостигаемыми объектами. Далее следует иерархия подлунных бытий, являющихся либо естественными, либо производными. К таковым относятся огонь, воздух, вода, земля, минералы, растения, животные и, наконец, человек. Человек завершает космическую иерархию. Идеи ал-Фараби получили дальнейшее развитие и систематизацию у Ибн Сины.

Жесткая нормативность социальной модели добродетельного человека в мусульманской культуре зиждется на представлениях о зависимости всего сущего от Аллаха. Фаталистическая идея была закреплена и положена мусульманскими теологами в основу этической системы ислама. Однако возникли споры вокруг догмата о предопределении. Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение кадаритами (от арабского «кадар» – судьба, рок), отстаивавшими свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом. Сторонниками учения о свободе воли выступали и богословы из числа мутазилитов.

При всей несхожести ислама с буддизмом или даосизмом выработанная во всех трех «индивидуалистическая» модель имеет общие черты. Совершенство, скажем, буддийского бодхисаттвы и суфийского ал-инсан ал-каmil (совершенного человека) определяется не сравнением их достоинств с достоинствами других людей, а соотносением с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде или Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или, по крайней мере, значительно выше нормативов, не от мира сего, он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я». Выбор такого рода критерия становится возможным в силу переноса акцента с биологически-социальной сущности человека на его сверхприродное, божественное начало.

Согласно суфийской интерпретации, в человеке нераздельно слито Божие и тварное. В системе «вахдат ал-вуджуд» человек – микрокосм, мера всего дольного мира – макрокосма. Человек – это опосредующее звено между Богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия земного. Закон – ори-

ентир в мире явленного бытия, для вступившего на путь, ведущий в храм истинного бытия, роль маяков выполняют святые наставники. Высший в иерархии наставников – ал-инсан ал-камил. Последний в своей метафизической функции решает проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, в религиозной же функции он – посредник между Богом и человеком. Допущение метафизического и религиозного толкования ал-инсан ал-камил позволяло формировать принцип нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня последователя учения. Для большинства суфиев ориентиром в этом процессе был наставник-святой. Его жизнь, поведение воспринимались как образец, которому следовало подражать.

Метафизическая трактовка ал-инсан ал-камил содержала в себе и гуманистические потенции. Эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, на пути обретения своего истинного «я»: «Цель и смысл пути – в самом себе безмерное найти» (ал-Фарид).

Ал-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» говорит: «...Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»¹. Добродетельный город (идеальное общество) призван обеспечить благоприятные условия для свободного выбора, который позволит людям стать счастливыми. А невежественный, или «заблудший» город, – тот, «который полагает, что счастье будет после этой жизни», «жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться»².

Ал-Фараби утверждал, что общество должно соблюдать определенную иерархию. На вершине – глава, превосходящий всех остальных граждан по своим способностям и добродетельности. Далее следуют люди, приближающиеся к этому главе по своим качествам, каждый из них согласно собственному положению и способностям осуществляет те действия, которые требуются для достижения преследуемой главой цели. Ниже их следуют люди, действующие в соответствии с целями первых. За ними идут те, кто действует в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения. Главой добродетельного города может быть человек, во-первых, по своей природе готовый управлять, а во-вторых, обладающий волей к реализации заложенных в нем способностей.

Человек становится человеком, когда обретает природную форму, способную и готовую стать разумом в действии. Первоначально он обладает страдательным разумом, сравнимым с материей. На следующей ступени страдательный разум переходит в разум в действии, причем через посредство приобретенного разума. Если страдательный разум является материей для приобретенного разума, послед-

¹ Ал-Фараби. Философские трактаты / Ал-Фараби. - Алма-Ата, 1970. - С. 303.

² Ал-Фараби. Философские трактаты / Ал-Фараби. - Алма-Ата, 1970. - С. 325, 322.

ний является как бы материей для разума деятельного. «То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, – писал ал-Фараби, – к деятельному разуму, переливается Им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем – к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от Него в его способность воображения – пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом»¹. Такому человеку, именуемому имамом, и подобает быть главой добродетельного города.

Мусульманская теологическая рациональность проявилась наиболее последовательно у ал-Газали (ок. 1058-1111), полагавшего, что вера заложена в душах от рождения. Люди же делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, кто «долго размышлял и вспомнил». Речь идет о знании в полном согласии с речением Пророка «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему». Признавая значимость разума в познании истины, ал-Газали подчеркивал наличие более высокого и достоверного источника знания – мистической интуиции. В целом можно сказать, что он предпринял попытку критики и в то же время некоторого синтеза всех известных его современникам подходов к познанию, примирив теологию с суфизмом, возведя последний в ранг «божественной науки».

В суфизме разуму отводится позитивная роль в ограниченной области познания, так как заключения его выводятся на основании показаний органов чувств, свидетельства которых чрезвычайно обманчивы. У поэта-суфия Руми (1207-1273) есть притча о слоне, помещенном в темной комнате. Люди, желая понять, что за объект находится перед ними, ощупывали его руками. Тронув хобот, один сказал, что это водосточная труба, другой, потрогав ухо, сказал, что это большое опухало, третий, наткнувшись на ноги, предположил, что это колонны, четвертый, пощупав спину, пришел к выводу, что перед ним большой трон. Притча завершается констатацией того, что свидетельства наших органов чувств поверхностны, неистинны.

Сердце является главным органом познания. Суфии освобождают человека от установок, навязываемых ему извне, они уповают на силу инстинкта, на свободную стихию воображения. Воображение служит интеллекту: выполняет посредническую роль, абстрагируя образы, возникающие при чувственном восприятии, прежде чем передать их разуму. С помощью разума, интуиции, воображения человек приближается к истине. Его познавательные способности неисчерпаемы, и он обязан постоянно их совершенствовать.

Идея обретения знания путем самосовершенствования содержит и гуманистический заряд. Мысль Ибн Араби в «Геммах мудрости» «всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью» четко выражает специфику суфийской концепции знания: безличной истине противопоставляется истина лич-

¹ Ал-Фараби. Философские трактаты / Ал-Фараби. - Алма-Ата, 1970. - С. 316.

ная, корпоративности – индивидуализм, традиционализму – антитрадиционализм, теологической запрограммированности – спонтанность интуитивного озарения. «Тоска по скрытому знанию» – такова закодированная суфийская формула постоянства в поиске истины. Для суфия знание открывает связь человека с Богом, оно всегда единично, индивидуально, направлено внутрь. Знание же философское, нацелено на выход в сферу общности, общезначимости, обращено на постижение окружающего мира.

Более последовательно рационалистической позиции придерживался перипатетик Ибн Рушд. Он видел в разуме «не что иное, как постижение сущего по его причинам», которое позволяет обрести истинное знание – «знание вещи такой, как она есть». Аверроэс различал людей в соответствии с их познавательными способностями. К первой группе он относил простых смертных, толпу, тех, «кто вовсе не способен к толкованию» священных текстов. Ко второй группе относятся те, кто способен к диалектическому (вероятностному) толкованию. К третьей же группе – те, кто способен к аподиктическому (доказательному) толкованию. Словом, существует толпа, теологи и философы, причем последние принадлежат «к лучшему разряду людей», именно их Аллах выделил среди прочих. Однако знание, доступное философам, «не подлежит разглашению», так как человека, не способного к уразумению аподиктических толкований, это «ввергает в неверие». «Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики». Они – удел избранных.

В эту эпоху в тесной связи с арабо-язычной философией развивалась и еврейская философия. Многие еврейские ученые в то время писали свои сочинения на арабском языке. В еврейской философии доминировали мистика и схоластика. Еврейская средневековая мистика была представлена двумя течениями: кабалой и неоплатонизмом. Кабала – это учение, родственное гностицизму, рассматривавшее Библию как внешнюю оболочку, под которой скрываются священные тайны. Большую роль в кабале играла мистика букв и чисел. Главным представителем еврейского неоплатонизма был Соломон бен-Гебироль (1021-1070). В сочинении «Источник жизни» он пытается соединить иудейский монотеизм с неоплатоновским пантеизмом. Он истолковывает учение иудеев о сотворении Богом мира как излучение (эманацию) божественной первосущности.

Последователем Аристотеля в еврейской философии был Моисей Маймонид (1135-1204). В своем сочинении «Путеводитель заблудших» он пытается доказать совместимость иудаизма с философией Аристотеля. Для этого он истолковывает в аллегорическом смысле библейские выражения, противоречащие науке, и таким путем стремится примирить религию с философией. Маймонид признает несостоятельными доводы теологов о сотворении мира и учение Аристотеля о вечности мира. Заслуга Маймонида состоит в систематическом изложении трудов Аристотеля и широком использовании их в еврейской философии. Эта попытка синтезировать иудейскую религию с античной философией, а также дух рационализма восстановили против Маймонида иудейских ортодоксальных теологов.

3. Современная восточная философия

3.1. Философский синтез традиций и современности

Активное проникновение Запада в последние столетия поколебало укоренившиеся устои организации восточных обществ, бросило вызов традиционной системе ценностей. Западное влияние было одновременно разрушительным и жизненным: рушились устои политической деспотии, общинного строя, но в то же время пробуждалось национальное самосознание, стимулировался поиск выхода из состояния духовного застоя, наступил конец затянувшейся эпохи средневековья.

Философия как «духовная квинтэссенция» времени отразила свершившиеся перемены, наметившиеся тенденции продвижения в будущее. Первая непосредственная реакция на происходящее проявилась в нигилизме по отношению к собственным философским идеям, на которые возлагалась главная ответственность за общественное отставание, вызванное отсутствием духовной мотивации к развитию. Нигилисты в среде восточных интеллектуалов склонялись к безоговорочному восприятию духовности Запада как единственной панацеи от упадка и застоя.

Весьма показательна позиция одного из наиболее влиятельных в кругах интеллигенции и студенчества лидера «интеллектуальной революции» в Китае Ху Ши (1891-1962). Он порицал восточную цивилизацию – «цивилизацию рикш» и восхвалял современную западную цивилизацию – «цивилизацию автомобилей». Причина столь разительного разрыва между ними, по его мнению, коренится в том, что для восточного склада ума характерна материалистичность, в то время как для западного – рационалистичность. Признаком материалистичности Ху Ши считал удовлетворенность судьбой, подчиненность материальной среде, неспособность и нежелание переделать ее, «леность ума и духа». Рационалистичность же толковалась им как «неудовлетворенность», творческая активность, стимулирующая развитие философии и науки, постоянный поиск новых горизонтов и выход к ним. Ху Ши выступал против революционных потрясений общественных устоев, склоняясь к эффективной продуктивности непрерывных, «капля за каплей», реформ на основе интеллектуального и морального обновления личности. Он ратовал за «здоровый индивидуализм», который может обеспечить свободу и благополучие одновременно каждого и всех, личности и государства.

Ориентация на то или иное направление западной мысли отличалось избирательностью, обусловленной приоритетными интересами философов стран Востока. Их внимание привлекали идеи, работавшие на обоснование закономерности эволюционного процесса в природе и обществе. Отсюда огромный интерес к Ч. Дарвину и социальному дарвинизму Г. Спенсера. Осознание возможности продвижения по пути прогресса лишь при условии преодоления косности догматизма (прежде всего религиозного) вызывало апелляцию к картезианским аргументам (Р. Декарт) или еще чаще к позитивизму (О. Конт). Оппозиция абстрактности и созерцательности диктовала обращение к прагматизму, выдвигавшему программу «реконструкции в философии», превращения ее в метод решения прагматических жизненных проблем (У. Джемс, Дж. Дьюи). Утверждение человека как субъекта

общественных преобразований находило поддержку в философии, которая акцентировала творческое и волевое начала человека-деятеля (А. Шопенгауэр, А. Бергсон, Ф. Ницше).

Нигилистическое отношение к собственной национальной философской традиции и обращение к какой-либо из западных философских систем, наиболее характерное для начала XX в., оказалось ограниченным во времени и по степени своего распространения, хотя, тем не менее, можно говорить о формировании целых школ «китайского прагматизма», арабского «социал-дарвинизма» и т.п.

В то же время позиция, ориентированная на восприятие идей, исходящих исключительно с Запада, вызвала острую критику в интеллектуальных кругах стран Востока. По словам индийского философа С. Радхакришнана (1888-1975), жаждущие подражать Западу с корнем вырывают древнюю цивилизацию, предлагают во имя якобы процветания и благополучия Индии выбрать «духовной матерью» Англию, а «духовной бабушкой» – Грецию. Однако подобное отношение к собственной культуре губительно: «Если общество перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры и руководство»¹. Вот почему разумнее и предпочтительнее строить жизнь «на уже заложенном фундаменте» национальной культуры², что не исключает усвоение ценных элементов западной цивилизации.

Авторитетный мусульманский мыслитель XX в., под редакцией которого опубликована фундаментальная «История мусульманской философии»³, основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум. 1965) разработал онтологическую концепцию так называемого «диалектического монадизма». В ее основе – атомистические построения *калама* – мусульманского схоластического богословия. Вслед за приверженцами *калама* – *мутакаллимами* – М. Шариф утверждает, что вся вселенная и каждое тело в ней состоят из мельчайших неделимых частиц, которые он именуется «монадами». Монады – один из трех типов бытия. Первый – конечное Бытие-Бог; второе – духовные сущности (монады); третий – пространственно-временной мир ощущений. Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком, суть духовные монады, порождаемые Богом. Поскольку Он имманентен каждой из них, монады вечны, неделимы и невидимы. Низшие монады пользуются меньшей свободой, высшие – большей. Божественная свобода – источник одновременно монадической детерминированности и свободы. Монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую. Однако он отрицает принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он также дополняет Лейбница диалектикой (явно заимствованной у Гегеля): монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение Я через не-Я или скорее еще не-Я к синтезу обоих в более развитое Я⁴.

Построения М. Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западных философских терминах и понятиях, что позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в

¹ Radhakrishnan, S. An anthology / S. Radhakrishnan. - Bombay, 1988. - P. 418.

² Радхакришнан, С. Индийская философия. Т. 2 / С. Радхакришнан. - М., 1957. - С. 701.

³ A History of Muslim Philosophy. Vol. 1-2. - Wiesbaden, 1963-1966.

⁴ Sharif, M. M. Dialectical Monadism / M. M. Sharif // The Contemporary Indian Philosophy. - L., 1952. - P. 585.

то, что принято считать мировыми философскими стандартами. Существенно диалектическое переосмысление мутакаллимовской атомистики, подводящее идейное обоснование под процесс развития во всех его проявлениях – природных и общественных.

Пример синтеза восточной и западной традиции демонстрирует также китайский философ Фэн Юлань (1895-1990) своим «новым конфуцианством», основные положения которого интерпретированы как логические концепции. Согласно Фэн Юланю, новое рационалистическое конфуцианство базируется на четырех метафизических «столпах»: принцип, материальная сила, субстанция Дао и Великое Целое. Концепция принципа вытекает из пропозиции: поскольку существуют вещи, должны быть и специфические принципы; вещь должна следовать принципу, но последний не обязательно актуализируется в вещи: он принадлежит сфере реальности, а не актуальности. Концепция материальной силы следует из пропозиции: поскольку существует принцип, должна быть материальная сила, благодаря которой может существовать вещь; материальная сила не принадлежит актуальному миру, а относится к экзистенции. Дао означает «универсальный процесс», универсум «ежедневного обновления», постоянного изменения. Великое Целое, в котором одно есть все и все есть одно, представляет собой общее имя для всего, оно соответствует Абсолюту западной философии.

В период «культурной революции» (1966-1976) политико-идеологический прессинг прервал на десятилетия развитие нового неоконфуцианства в Китае, в то время как на Тайване оно стало доминирующим направлением философской мысли и разделилось на три основные школы: Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхоластического синтеза¹.

Школа Всеобщего синтеза представлена Фан Дунмэем (1899-1977) и его последователями, расценивающими китайскую философию как уникальный тип трансцендентально-имманентной метафизики, а потому склонными к синтезу с теми западными философскими идеями, которые созвучны китайскому пониманию бытия и человеческой природы.

Особое внимание в данном случае следует обратить на современное новое конфуцианство (сяньдай синь жусюэ, середина XX в. – настоящее время). Это философское течение, иногда неадекватно называемое в западной синологии «постконфуцианством», возникло в Китае в середине XX в. как ответ на проникновение в страну философии Запада и попытка выработать новый, современный вариант классического конфуцианства, соответствующий по своему методологическому уровню западной логико-аналитической философии. Возникнув в 1920-1930-е гг. как попытка возродить национальные корни китайской философии, ее общемировое значение, это течение ко второй половине XX в. приобрело черты вполне определенной философской школы, развивающей на новой методологической основе учение классического конфуцианства – от взглядов Мэн-цзы до «учения о сердце» (синь сюэ) Ван Янмина. Для этой школы характерны также широкие компаративистские исследования китайской и западной философии.

¹ Shen, V. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan Since 1949 / V. Shen // Philosophy East and West. Vol. 43. - 1993. - № 2.

фии (главным образом учения И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля), в которых вскрываются многие «совпадающие» моменты этих философских систем. Главными представителями этого течения являлись в прошлом Моу Цзуньсань, Тан Цзюньи, Сюй Фугуань, а ныне – Ду Вэймин, Чэн Чжунъин, Лю Шусянь и др. Все эти ученые испытали сильное влияние западной философской культуры, тем не менее, они выступали и выступают за подлинное возрождение китайской классической философии, за ее дальнейшее развитие с учетом достижений философии Запада. «Вернуться к корню и открыть новое» – таков лозунг современного нового конфуцианства. Основное внимание ее современные представители сосредоточили на проблемах «моральной метафизики», восходящей ко взглядам Мэн-цзы, и осуществлению «теоретического синтеза», предполагающего модернизацию конфуцианской традиции приоритета аксиологии над «фактами», учения о моральном субъекте – над учением об объекте, и в конечном итоге, синтез науки и политики.

Иначе говоря, последователи современного неоконфуцианского синтеза (Тан Цзюньи, Моу Цзунсань) акцентируют элементы трансцендентализма в китайском духовном наследии и пытаются найти основания для развития научного знания в субъективном опыте. Из западной философии наиболее привлекателен для данной школы немецкий идеализм, прежде всего кантовский трансцендентализм, а также гегелевская феноменология духа.

Наконец, адепты школы Китайского схоластического синтеза (У Цзинсюй, Ло Гуан) попытались сочетать китайские философские идеи с томизмом, усматривая связь или сходство, например, конфуцианских концепций «мандата Неба» (тяньмин), человеческой природы (жэньсин), обучения (цзяхуа) с понятиями «вечного закона», «естественного закона» и «позитивного закона» в христианской схоластической философии.

Новая политическая ситуация, связанная с началом экономических реформ, которая стала складываться в Китае с 80-х годов, позволила вновь заявить о себе тенденции к синтезу культур. Так появилась концепция «синтетического творения», главным теоретиком которой выступил Цзан Дайнань. Он призвал отказаться от «жесткого осевого мышления», т. е. от идеи взаимного антагонизма китайской и западной духовных традиций. Необходимо, по словам Цзан Дайнаня, вступить на путь конвергенции китайской и западной культур, на путь их синтезирования.

Несмотря на все призывы к синтезу, попытки его реализации до сих пор фактически свелись к трансляции философских идей собственной традиции на язык западной философии. Это, с одной стороны, открывает и делает восточную традицию доступной внешнему миру, не ограниченному культурно-цивилизационными пределами, тем самым способствуя складыванию некоего общего языка, необходимого для взаимопонимания. С другой стороны, использование различных философских языков оказывается благотворным не только для более полного выражения, но и для раскрытия различных культурных опытов, стимулируя тем самым процесс развития философствования как такового.

3.2. Неоиндуизм

Современный этап в развитии индийской философии нельзя рассматривать вне рамок индуизма. Индуизм – это возникшая в течение последнего тысячелетия, широко распространенная в настоящее время религиозно-философская система хинду, конгломерат самых разных идей, течений, направлений. В центре его стоят три главных бога (тримурти): Брахма, Вишну и Шива. Брахма по индуистской мифологии является творцом мира. Вишну заботится о сохранении созданного мира. А Шива является разрушающим началом.

Под индуизмом понимаются многочисленные направления и учения брахманизма, постоянно возникающие новые учения многочисленных гуру (наставников). Объединяет их признание Вед, учение о карме, мокше, сансаре и существование варн. В систему индуизма входят шесть философских учений – даршан: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, веданта и миманса. Они преследовали разные цели, но рассматривались как пути освобождения из круговорота сансары. Наряду с этими школами, признававшими авторитет Вед, существовали и неортодоксальные направления: адживика и локаята.

Современный период в развитии индуизма правомерно рассматривать с XVIII–XIX вв., когда началось его возрождение в деятельности реформаторских и просветительских организаций, прежде всего «Брахмо Самадж» и «Арья Самадж». Будучи гибкой мировоззренческой системой, индуизм приспособился к изменившимся условиям, и в философских системах Р. Роя, Рамакришны, Вивекананды, Ауробиндо Гхоша изменились концептуальные основы индуизма, произошла его модернизация и развитие в русле национальной идеи.

Рамакришна Гададхар Чаттерджи (1834-1886) говорил, что все религии есть различные пути, которые ведут к одной цели – к Богу, Который имеет множество аспектов, и познать их все невозможно. Бог многообразен, Он не имеет формы, но способен принимать много форм. Бог есть неделимое абсолютное Бытие – Разум – Блаженство (Сат – Чит – Ананда). Материальный мир (майя), джива (индивидуальная душа) и четыре состояния атмана есть истина, и все они есть проявления Брахмана – «мира абсолютного». «Относительный» мир, являясь формами Брахмана, неадекватен своей причине, из которой он вытекает, его изменчивая природа не дает возможности постичь Брахмана. Только высшая форма одушевленности – человеческая одушевленность – джива, освобожденная от конкретной «относительности» человеческого существования, его вписанности в являющийся мир – сливается с высшей формой одушевленности, мировым сознанием – атманом-Брахманом.

Рамакришна признает две формы знания: неистинное (авидья) и истинное (видья). Авидья – это знание предметов и явлений природы, то есть интеллектуальное, логическое знание. Брахман невыразим, неопишуем, он «выше достижения ума и мысли». Познать Брахмана можно в сверхсознательном состоянии самадхи, то есть психического сосредоточения. Растворившись в Брахмане, человек перестает быть человеком в «земном» смысле этого слова. Душа по своей истинной природе есть Сат – Чит – Ананда (абсолютное Бытие – Разум – Блаженство), но

вследствие привязанности к иллюзорному миру явлений она забыла свою истинную сущность и запуталась в сетях различных ограничений ума и тела.

Смысл жизни состоит в том, чтобы душа разорвала эти сети и добилась свободы (слияние с Абсолютом). Для этого надо освободиться от пагубного влияния страстей, желаний. Душа человека – это часть абсолютной духовной субстанции – Брахмана, откуда она когда-то вышла и куда, в конечном счете, должна возвратиться. Индивидуальная душа пребывает в этом мире, который есть проявление Высшей реальности, и освобождение души невозможно без понимания того, как она существует в этом мире (закон кармы). Поэтому человек должен добросовестно выполнять мирские дела, свои повседневные обязанности.

Вивекананда Свами (1863-1902) говорит, что материя и дух – явления «этого» мира, продукт атмана-Брахмана. Материя и дух составляют одну природу. Материя давит на дух в форме различных ощущений, которые Вивекананда называет силой. Сила, действующая на человека извне (предметы и явления природы), вызывает силу внутри (ощущения, представления, понятия). От желания ответить или избежать воздействия внешних сил, внутренняя сила формируется в мысль. Мыслительная сила трансформируется с помощью нервов, мускулов во внешнюю природную силу. Природа есть сила, проявляющаяся то как материя, то как дух; она гомогенна, однородна, различие существует лишь в проявлениях.

Вивекананда признает существование двух миров: посястороннего – мира явлений, универсума, природы и потустороннего – мира сущности, Брахмана-атмана. Брахман – Абсолют – вечный, неподвижный, бескачественный, бесконечный. Брахман – причина природы: в природе он становится преходящим, движущимся, конечным, относительным, имеющим форму. Вивекананда считал, что посясторонний мир, природа есть майя. Майя представляет собой форму всего сущего как бесконечного количества качеств. Майя нереальна, поскольку «качества» – предметы, вещи и явления природы исчезают, они преходящи. Майя означает признание явлений материального мира противоречивыми и изменчивыми.

Пространство, время, причинно-следственные связи существуют как условия бытия конкретных предметов или явлений движущегося универсума. Время, пространство и причинно-следственные связи могут существовать, если есть только Одно, недифференцированный Абсолют, и возможны они после «дегенерации» – перерождения Абсолюта в явления.

Человек есть часть природы, а что истинно для природы в целом, истинно и для ее частей. Человек – это микрокосм. Душа, индивидуальный атман – это сущность человека, она бессмертна. Рождение и смерть есть изменения материи, а не души. Циклы перевоплощений, которые совершает душа, завершаются освобождением, слиянием с Брахманом, которое возможно на путях безграничного самосовершенствования личности, а в социальном плане – как возведение служения человеку в ранг религиозного долга всех и каждого.

Ауробиндо Гхош (1872-1950) в философии «интегральная веданта» исходит из ведантистских представлений о заложенных в каждом человеке потенциях божественной творческой силы и стремится найти ключ к пониманию мира в понимании человека, и в качестве первоосновы всего сущего признает Брахмана. Истина заключена в интегрализме: материя (немыслящая механическая субстанция) и

сознание («чистый» дух) находятся в неразрывной связи между собой как две стороны единого целого. Понимая Брахман как нечто неопределенное и абсолютное, Ауробиндо полагал, что реальность, сущность Брахмана обнаруживается в его двух основных атрибутах: материи и духе. Брахман-материя – это и есть «определенный» Брахман, материальная причина мира, которая «вызывает все вещи». Брахман-дух – это абсолютное сознание, абсолютный разум, абсолютная душа. Оба эти атрибута пронизывают друг друга в такой степени, что весь феноменальный мир «изнутри освещен сознанием», то есть каждому предмету или явлению природы присуще сознание.

Процесс познания, по Ауробиндо Гхошу, есть последовательное погружение человека в свою духовную сущность, раскрытие в себе духовного содержания. Только через познание самого себя человек познает подлинную сущность вещей окружающего мира, ибо основу человека и всего окружающего составляет Брахман.

Человек – это микрокосм, это «синтез Вселенной», он является своего рода «узлом» переплетения и действия различных сил мира. Только познав себя, человек может подняться до уровня Брахмана, достичь «божественной» жизни. Но достичь высшего этапа эволюции, по Гхошу, может не один человек, а все человечество.

Всю историю человечества Гхош понимает как историю развития индивидов и их агрегатных состояний. Агрегатные состояния – это семья, нации, различного рода общественные организации, которые служат удовлетворению потребностей индивида. Развитие общества осуществляется от менее сложных форм агрегатных состояний к более сложным: стадо, племя, раса, класс, государство, нация, империя, а в будущем – Мировой Союз. Периоды истории человеческого общества изменяются в соответствии с периодами развития сознания индивидов: естественное сознание, символизм, типизм, конвенционализм, субъективизм.

Тагор Рабиндранат (1861-1941) исходит из идей ведантизма и принимает понятие Брахмана как Высшей Реальности, Абсолютной Истины, безличного Того, «в котором нет различия того и этого», неотъемлемым качеством которого является «невыразимое блаженство». Но это исходное положение трактуется им с возможными материалистическими и демократическими уступками. Природу, весь окружающий мир он понимает как объективно существующий (Сат), обосновывает познаваемость мира (Чит), утверждает, что все, что познано, может и должно быть использовано в интересах жизни народа (Ананда).

Тагор полагал, что мир изменчив, текуч, противоречив. Познание истины протекает в различных формах как интеллектуальное, практическое и эмоциональное восприятие. Очень часто названные формы восприятия мира взаимодополняют друг друга, но эмоциональное восприятие наиболее полное, так как именно оно позволяет познавать мир как целостность.

Тагор увидел и подчеркнул кризис, назревший в отношении человека к природе в рамках западной цивилизации, и в свою очередь отстаивал непреходящие идеи, выработанные индийской философией и культурой: идею космической укорененности жизни и человека; многоплановое единство всех форм жизни, ее взаимоотражение и взаимообогащение, осознание глубинных возможностей чело-

веческой жизни, ответственность человека за судьбы всего мира, необходимость «уважения к жизни» больших и малых его обитателей.

Кришнамурти Джидду (1895-1986) признавал существование реальности, понимая под ней нечто целое, лежащее по ту сторону частных. Человек непосредственно связан с реальностью, но не всегда осознает это. Внимание, мысль человека всегда должна направляться к «тому, что есть». Но это не бытие в обычном смысле слова, «Это» вообще нельзя назвать, «Это» невозможно обозначить, его нельзя выразить словом: «Есть только Это и Это осознает себя». Пространство и время в Этом исчезают. Это чистое настоящее, освобожденное от всех следов прошлого и всякой мысли о будущем.

Кришнамурти утверждал, что истины в ее положительном значении не существует. Истина – это освобождение ума от груза памяти, это осознание Бога в природе, осознание глубинного в жизни Духа, постоянная открытость сознания жизни внутри и вне нас. Истина – это также состояние повседневной жизни, но чтобы понять ее, надо освободить ум от всякой памяти и дать ему спонтанно воспринимать настоящее. Это означает способность осознавать момент, воспринимаемый сознанием теперь и таким, каков он есть, не стараясь выделить из него те детали, которые мы хотим осознавать. Результатом такого состояния является ясность ума и спокойствие, при котором чувство обособленности Я от мира устраняется.

В основе неистинного Я, увлекающегося частностями и рассуждающего о вещах, исходя из своего собственного опыта и интересов, лежит память. Память – это кладовая прошлого, и вместо того, чтобы жить в настоящем, человек использует образы, сформированные его культурой, воспитанием и образованием, которые и создают иллюзию длительности и постоянства нашего Я. Память воспроизводит проблемы, и человек должен понять, что сама сущность проблем состоит в том, что они не завершаются и переносятся дальше.

Как только деятельность разума успокаивается, проблемам позволяет решаться самим собой, мозг становится ясным, как у ребенка. Люди понимают, что многие из проблем – это давно прекратившиеся отношения, проецирующиеся на нынешнюю ситуацию. Чувство Я не тождественно тому, что происходит с человеком в реальном видимом мире.

Истинное Я проявляется в осознании жизни, в которой не существует целей и альтернатив, «но есть одно простое наблюдение». Под «целью» Кришнамурти понимает «привязанность к результатам». Относиться к вещам без привязанности, значит не мешать им существовать самим по себе, каковы они есть по сути. В этом случае, не привязываясь к миру, не пытаясь повлиять на него, Я может постигнуть сущность своей деятельности, обрести свободу: «Только переживание того, что есть, не называя его, приносит свободу от того, что есть».

3.3. Восточный вариант гуманизма

Ломка средневекового мироустройства на Востоке представлялась возможной при условии радикального изменения общественной роли традиционных идей в гуманистическом ключе. Реформаторы современной восточной религиозной фи-

лософии пытаются переосмыслить соотношение Бога и человека, ставят целью приблизить верующего к Богу, содействуя тем самым его «раскрепощению».

Индусские мыслители усматривают особую роль человека в мироздании. Свами Вивекананда напоминает об особой, божественной природе человека. «Прежде всего, избавьтесь от ограниченного представления о Боге, и увидите Его в каждом человеке – работающим тысячей рук, вкушающим всеми устами... Я не замкнутое маленькое создание, я – частица Космоса. Я – жизнь всех сыновей прошлого, я – душа Будды, Иисуса, Мухаммеда... Встаньте, вот высшая вера. Вы едины со вселенной. В этом заключено истинное смирение, а не в том, чтобы ползать на четвереньках и объявлять себя грешником»¹. Он мечтал, чтобы каждый индеец обрел веру в самого себя, избавился от внутреннего рабства, «восстал гигантом, способным своротить горы мощью своего интеллекта, чтобы он стал бесконечным Богом»². Вивекананда видел главное призвание человека в земном труде, а не в аскезе, уходе из мира. Сопоставляя «подлинного» человека с «кажущимся», Свами утверждал, что «человек – величайшее из живых существ, земной же мир труда – наилучшее местопребывание для него, ибо только здесь он получает самые большие возможности для самосовершенствования»³.

В гуманистическом ключе переосмысливается концепция Бога и человека в воззрениях современных мусульманских философов. «Мир во всех его проявлениях, – писал Мухаммад Икбал (1873-1938), – от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в "эго" есть выражение великого "Я"»⁴. Наивысшего уровня оно достигает в человеке. «Вот почему, – заключает Икбал, – Коран учит, что конечное "Эго" ближе к человеку, чем артерия на шее». И далее: «Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца»⁵.

Реформаторская интерпретация дает основание для нового, соответствующего духу времени, толкования роли человека в мироздании. Признание за ним определенной степени свободы воли не только оправдывает самостоятельность человеческих усилий, направленных на преобразование земной жизни, но возводит их в моральный, религиозный долг. Не мирская отрешенность, поиск индивидуального спасения, а активность, действенность в борьбе за переустройство общества на новых гуманистических началах являются главными этическими принципами реформаторов.

Пересматриваются ключевые для индуизма и буддизма понятия карма, майя, нирвана, мукти и др. Индусские просветители Раммохан Рой и Дебендранатх Тагор вообще не принимают их, считая логически необоснованными. Буддистские реформаторы (У. Отама, У. Лун, У. Тимисара) полагают, что усилия к достиже-

¹ Вивекананда, С. Что такое религия / С. Вивекананда // Вивекананда, С. Практическая веданта: Избранные работы / С. Вивекананда. - М., 1993. - С. 365.

² Вивекананда, С. Значение веданты для жизни индийцев / С. Вивекананда // Там же. - С. 379.

³ Вивекананда, С. Джняна-йога / С. Вивекананда // Там же. - С. 281.

⁴ Iqbal, Muhammad The Reconstruction of Religious Thought in Islam / Muhammad Iqbal. - Lahore, 1962. - P. 71.

⁵ Iqbal, Muhammad The Reconstruction of Religious Thought in Islam / Muhammad Iqbal. - Lahore, 1962. - P. 72.

нию нирваны допустимо считать оправданными лишь после освобождения от рабства земного.

Забота о личном спасении в принципе оценивается как греховная. Высший нравственный долг – забота о других, реализуемая в национально-освободительном движении. По определению Ауробиндо Гхоша, радикально трансформировавшего самую влиятельную из индийских классических религиозно-философских школ в «политический ведантизм», национализм – «это религия, ниспосланная Богом», нация – воплощение одного из аспектов Божественного начала, любовь к Родине тождественна поклонению Богу.

Ауробиндо Гхош пытался синтезировать в своем учении методы йоги, присутствующие различным направлениям религиозно-философской мысли Индии, с тем, чтобы с помощью интегральной йоги преобразовать человеческую природу и общество в целом. Универсальное средство воспитания людей, по мнению А. Гхоша, культура, представляющая собой «внутреннее ядро цивилизации, ее сердце». История человечества свидетельствует об односторонности развития, поскольку в каждой известной до сих пор цивилизации акцентировался какой-то один из элементов культуры: на Древнем Востоке – религия, в Спарте – мораль, в европейском Возрождении – искусство, в современном западном обществе – наука. Необходимо преодолеть с помощью интегральной йоги ограниченность культурной одномерности гармоническим синтезом. Интегральная йога предусматривает психическое, духовное и супраментальное преобразование человека. Посредством карма-, джняна- и бхакти-йоги очищаются соответственно воля, ум и эмоции, достигается прорыв от эмпирического «я» к духовному. Йога совершенства, зависящая от милости Божьей (человеку надо лишь отойти в сторону и предоставить действовать Богу), позволяет обрести супраментальное сознание. В отличие от Шанкары и Мадхавы, крупнейших авторитетов Средневековья, Гхош придает особое значение карма-йоге, волевой деятельности, высшим принципом которой является Дхарма – интуитивно постигаемый закон поведения, предусматривающий оптимальное сочетание интересов индивида и общества. Гхош акцентирует социальный аспект Дхармы, полагая, что именно карма-йога может стать эффективным средством борьбы за национальное освобождение, поскольку она способствует воспитанию духа бескорыстия и жертвенности, вселяет уверенность и справедливость.

Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, свободу от засилья догм – неизменный лейтмотив восточного реформаторства. Особая значимость для Востока проблемы соотношения веры и знания, религии и науки вполне объяснима: отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господствовавшего там религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию философии, фундаментальной и прикладной науки. По признанию мусульманского реформатора, идеолога панисламизма Джелал ад-Дина Афгани (1834-1905), в упадке арабо-мусульманской цивилизации «целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился за-

душить науку, ему всячески потворствовал в этом деспотизм»¹. Такого же рода признания звучали из уст и других восточных реформаторов. Вину за отставание они склонны были возлагать не на традиционное вероучение как таковое, а на догматическую его интерпретацию. Отсюда ставится задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что истинная религия не враг, а союзник развития научного знания.

Основоположник «философии науки» в независимой Индии Правас Дживан Чаудхури (1916-1961), физик по образованию, не признавал противопоставления науки и религии, считал, что в принципе «подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой Бог – творец мира...». Подтекст – это наблюдаемые в природе гармония и целесообразность, свидетельство существования сверхприродного, надмирового агента, каковым является универсальный, или космический, разум, условно именуемый Богом. Пользуясь ведантистской терминологией, Чаудхури характеризует деятельность разума как «игру», обуславливающую богатство и разнообразие феноменального мира, в то же время удерживая его от хаоса. Задача науки – распознать и описать целесообразность, сопутствующую игре космического разума: «Мы можем положить в основу доводов лишь идею космического духа как важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания мира»².

Продолжая ведантистскую линию в индийской философии науки, Сампурана Сингх доказывает, что религия должна быть «сплавлена» с философией и наукой в новое всеобъемлющее мировоззрение. Этот симбиоз необходим, поскольку «объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия рассматривает истину в ее тотальности»³.

Та же линия на примирение и разграничение сфер влияния науки и религии прослеживается во взглядах мусульманского философа Сейида Хусейиа Насра (род. 1933). Выпускник физического факультета Массачусетского технологического института (США), а затем Гарварда, Наср накануне антишахской революции был ректором Тегеранского университета и директором Иранской шахской академии наук. Его концепция синтеза науки и религии имеет под собой определенные объективные основания. Шахский режим, как известно, активно проводил преобразования, направленные на модернизацию экономики страны. Это предполагало, конечно, и широкое внедрение научно-технических достижений, освоение современного экспериментального и теоретического знания. В то же время шах и его окружение стремились сохранить религиозные основания монархической власти. Таким образом, ставилась задача вывести экономику Ирана на уровень современных мировых стандартов, не затрагивая в то же время традиционных устоев общества.

Синтезируя науку и религию, С.Х. Наср руководствуется также желанием воспользоваться достижениями научно-технического прогресса, избежав побочных негативных его последствий. Наср обвиняет современного человека в безграмот-

¹ Afghani, J. Refutation des materialists / J. Afghani, 1942. - P. 184.

² Цит. по: Литман, А. Д. Философская мысль независимой Индии: (академические системы и религиозно-философские учения) / А. Д. Литман. - М., 1966. - С. 188.

³ Singh, Samporan. Dynamic Interplay between Science and Religion / Samporan Singh. - Jodhpur, 1978. - P. 33.

ном отношении к природе, связанном с его преклонением перед рационализмом. Под последним имеется в виду «секулярное знание о природе ... лишенное видения в ней Бога»¹. Рационализм не учитывает священный аспект природы, т. е. ее зависимость от Всевышнего, целиком и полностью ориентируя человека на освоение и завоевание природы, подчинение ее своим нуждам.

В построениях, синтезирующих науку и религию, С.Х. Наср апеллирует к суфизму – мусульманскому мистицизму. Онтологические основания существования науки и религии он выводит из природы человека, находящегося в срединном положении между небом и землей, абсолютной и относительной реальностями². Из состояния «отпадения от Бога» человек стремится вернуться в состояние близости к Нему, что проявляется в поиске вечного и абсолютного. Этот поиск осуществляется посредством интеллектуальной интуиции, представляющей собой способность к озарению, мгновенному и непосредственному обнаружению в душе трансцендентного знания. Интеллектуальная интуиция потенциально присуща каждому, но полностью она актуализируется лишь пророками и мистиками. Интеллект есть свойство человека, однако он в состоянии пользоваться им лишь через откровение: вероучение создает ту среду, дает те необходимые ориентиры и установки, которые позволяют реализовать потенции интеллекта.

Пребывание в эмпирическом мире порождает у человека потребности, которые он может удовлетворить посредством знания посюстороннего мира. В этом случае действуют другие познавательные способности – чувства и разум. По мнению С.Х. Насра, разум обладает двумя возможностями интерпретации данных чувственного опыта – фактуальным, или натуралистическим, и символическим видением реальности. Отсюда и два качественно разных типа наук о природе – естествознание и космология. Естественные науки имеют дело с эмпирической природой вещей, характеризующейся множественной и вечно меняющейся материальностью. Предмет космологии – сверхэмпирическое, вечное и постоянное. С.Х. Наср классифицирует виды знания: к высшей категории он относит метафизику, промежуточный уровень отводит космологическим наукам, а самый низший – естествознанию. Последнее рассматривает вещи в их собственных вещественных связях, оно метафизически ограничено, ибо не задумывается над глубинными, нематериальными причинами возникновения и существования природного. Подобно тому, как объект естественных наук – земной мир – есть отраженный образ Бога, так и естествознание не более как отражение метафизики, т. е. знания о Божественной реальности.

Космологические науки черпают содержание из того же чувственного опыта, что и естествознание, но они накладывают на данные чувств сетку координат метафизики, позволяющую обнаружить скрытое внутреннее значение природных явлений. Используя применяемый суфиями к толкованию Корана аллегорический метод та'авил, Наср пытается перевести понятийный язык науки на язык религиозных символов.

¹ Nasr, S. H. The encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man / S. N. Nasr. - L., 1968. - P. 20.

² Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh / S.N. Nasr. - 1981. - P. 130.

С.Х. Насру в конечном счете не удастся снять дихотомию науки и религии, но его система взглядов легитимирует автономное существование научного знания в регулируемом религиозными установками обществе. Подобная позиция демонстрирует общественную потребность в использовании достижений современных наук, хотя это использование и остается утилитарным, ограниченным лишь сферой материального производства.

Гораздо более плодотворный подход к той же проблеме демонстрируют японские философы, прежде всего в лице представителей школы Киото. Основатель школы Китаро Нисида (1870-1945) обладает столь непререкаемым авторитетом среди своих сограждан, что именно его «Исследование Добра» стала единственной японской философской книгой, до сих пор фигурирующей в списке обязательной литературы для абитуриентов колледжей страны восходящего солнца. Эта работа была написана Нисидой в 1911 г., т. е. в период, когда перед японским обществом с особой остротой встала проблема разрешения противоречия между возможностью воспользоваться достижениями западной науки и технологии, с одной стороны, и необходимостью сохранять традиционные восточные ценности, с другой. Нисида считал неприемлемым для японцев западный сциентистский подход. Он предпочел подход, соответствующий восточным философским традициям. Различия между наукой, моралью, религией, искусством рассматривались им в качестве внешних, поверхностных: в глубине каждый из перечисленных опытов включен в единый поток движения к доконцептуальному чистому опыту¹. Мысль – это временный ответ на разрыв в исходном единстве опыта, ответ, который сам по себе направлен на возврат к изначальному единству. Чистый опыт, по словам Нисиды, это альфа и омега мысли.

Всякое суждение, по мнению японского философа, возникает из определенного контекстуального поля (башо). Будучи практикующим дзен-буддистом, он в полном соответствии с учением дзен, заявляет, что не существует одной истины. Истин много, каждая соотносится с определенным контекстом, а потому не должна претендовать на абсолютность.

Успехи во всех сферах жизни современного японского общества, возможно, в немалой степени определены именно культурной установкой на признание зависимости истины от определенного контекста, позволяющей японцам свободно и гибко действовать в мире реальных, проявляя поразительные способности к прагматизму в лучшем смысле этого понятия.

3.4. Социально-политические концепции

Гуманизм на Востоке оказывается под огнем критики того идейного течения, которое условно называют возрожденчеством, или фундаментализмом (в мусульманских странах – «Братья-мусульмане», хомейнизм, в Индии – «Джана сангх»). Кредо фундаментализма несет на себе печать воинствующего национализма, для которого ненавистен культурный нигилизм и неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Возрожденчество обосновывает идею спасения на-

¹ Понятие «чистый опыт» Китаро Нисиды заимствовал у Уильяма Джемса.

ции через возвращение к золотому веку, когда буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам проявлялись в чистом виде.

Пересматриваемые онтологические, гносеологические и этические идеи неизменно отличаются гуманистической ориентацией. Нужны были изменения в организации традиционного общества. Приходилось выбирать между наиболее влиятельными на мировой арене моделями – капиталистической и социалистической. Во многих случаях предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились теории «третьего пути развития», религиозного социализма. В них акцентировалось внимание на традиционных ценностях, которые могли обеспечить развитие рынка, сгладив его негативные стороны: принцип построения монашеской сангхи предлагался для организации общества в странах с преобладанием буддизма; переосмысленное содержание индуистских понятий *дана*, *яджна*, *танас* использовалось в Индии для обоснования движения *бхудан* – добровольное пожертвование земли; *закат* (налог в пользу бедных), запрет на получение рибха (процента с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как основа исламской социально-экономической системы, ограничивающие право частной собственности.

Но когда принималась одна из двух моделей, она неизбежно несла на себе печать национальной специфики, которая зачастую радикально трансформировала принятый за идеал эталон. Показательный тому пример - маоизм и еще в большей мере – *чучхеизм*.

Чучхеизм, по мысли его основного теоретика Ким Ир Сена, знаменует собой «новые рубежи революционной теории», творчески развивая марксизм-ленинизм. Этимологически чучхе представляет собой сочетание двух иероглифов. Первый – «хозяин», второй – «тело», в сочетании они означают «субъект». Поборники идей чучхе считают, что данная ими интерпретация понятия субъекта позволяет по-новому сформулировать основной вопрос философии: «Кто есть властелин мира?» Ответ: «Человек хозяин всего, он решает все» или «Человек есть существо, распоряжающееся миром»¹. На практике идеи чучхе означают «опору на собственные силы», проявляющуюся как «независимость в политике, самостоятельность в экономике, самооборона в защите страны»².

Потенциальные возможности возникновения чучхеизма теория и практика корейского революционного движения таили в себе со времени своего зарождения. В корейском варианте социалистическая революция предполагала одновременно раскрепощение от гнета феодализма и иностранного господства, т. е. выдвигала задачи как социального, так и национального освобождения. В этих условиях мобилизовать массы на политическую активность и революционное подвижничество могли идеи, способные внушить людям, что счастье находится в их руках, что они – творцы собственной судьбы и судьбы Отечества.

Идеи чучхе объявляются «единственными руководящими идеями» правительства КНДР, а оно в свою очередь – «самой передовой в мире революционной вла-

¹ Ким Ир Сен. Об идеях чучхе / Ким Ир Сен. - Пхеньян, 1979. - С. 14.

² Ким Ир Сен. Об идеях чучхе / Ким Ир Сен. - Пхеньян, 1979. - С. 51.

стью»¹. Программа деятельности излагается следующим образом: «Коммунизм есть народная власть плюс три революции. Если непременно укреплять народную власть и последовательно осуществлять три революции – идеологическую, техническую и культурную, то будет построен коммунистический рай»². Весьма существенно, что из трех революций на первый план выдвигается революция в идеологии: «Осуществляя три революции ... должно придерживаться принципа последовательного обеспечения опережающего развития идеологической революции»³.

Таким образом, субъект – хозяин всего, все зависит от его решения, а решение в свою очередь – от уровня сознания. Отсюда логический вывод о необходимости тотальной идеологизации. Идеологизация сделала возможным оправдание режима военного коммунизма, беспредельного господства культа личности вождя, полной национальной изоляции, неоправданных претензий на обладание абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

Опыт Северной Кореи – один из многих примеров того, что внедрение «чужих» моделей развития сопряжено с сопротивлением «восточной реальности», преодолеваемой чаще всего политической диктатурой. В одних случаях – это диктатура одной партии и культ вождя, в других – военная диктатура, в третьих – абсолютная монархия. Но даже сильная власть оказывается не в состоянии обеспечить успех «трансплантации». Современная история Востока дает немало примеров «отторжения». Одно из самых выразительных подтверждений тому – антишахская революция в Иране.

Необходимость поиска концепций социальных преобразований, появилась и в Китае в связи с наметившимся в 80-е годы минувшего столетия отходом от маоизма.

Мао Цзедун противопоставлял практику теории, принижая значение теоретического знания. «Великому кормчему» принадлежат формулы, вроде «Простолюдины – самые умные, аристократы – самые глупые», «Мудрость проистекает от народных масс, интеллигенция – наиболее невежественная часть общества». Противник «книжного знания» Мао, тем не менее, использовал положения некоторых из «книжников» для обоснования правоты собственных идеологических воззрений. Столь избирательный подход к национальному духовному наследию проявился во времена «культурной революции». Конфуций и его последователи были объявлены реакционерами, выражавшими интересы рабовладельцев, а легисты (Сюнь-цзы, Шан Ян, Хань Фей-цзы) – прогрессивными мыслителями, представлявшими новые общественные силы: земельных собственников. А наследие даосизма и буддизма вообще не принималось во внимание.

В постмаоистском Китае провозглашен отказ от огульной критики традиции и объявлено начало эпохи изучения традиции. Конфуцианство вновь признано фундаментальной философской системой. Непосредственный толчок к возрождению

¹ Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе / Ким Ир Сен. - Пхеньян, 1982. - С. 9-10.

² Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе / Ким Ир Сен. - Пхеньян, 1982. - С. 3.

³ Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе / Ким Ир Сен. - Пхеньян, 1982. - С. 13.

интереса к конфуцианству был дан известным философом постмаоистского Китая – Ли Цзэхоу, опубликовавшим в 1978 г. статью «Переоценка Конфуция», в которой пересматривалось негативное отношение к наследию «Учителя», наблюдавшееся в предшествующие три десятилетия, особенно во время китайской культурной революции. Авторитет Конфуция и Мен-цзы не только восстановлен, но их взгляды стали объектом пристального изучения и рефлексии для приверженцев «конфуцианского возрожденчества» как в самом Китае, так и за его пределами (Фэн Ци, Лян Шумин, Чжан Ли-вэнь, Моу Цзунсань, Юй Инши, Ду Вэймин, Лю Шусянь).

Изучение и переосмысление национальной философской традиции идет в двух основных направлениях, а именно по пути выявления содержащихся в ней потенциалов к восприятию научного знания и гуманизма, признающего автономию индивида и его свободу воли. Наиболее видные из числа китайских философов (Фэн Ци, Ли Цзэхоу) выступают за замену ранее распространенного тезиса «Китайская – субстанция, западная – функция» антитезой: «Западная – субстанция, китайская – функция».

Под «западной субстанцией» подразумевается современная модернизация, а под «китайской функцией» – методы приложения «западной субстанции» к китайской реальности. По словам Ли Цзэхоу, китайский народ должен реконструировать «китайское изучение» в соответствии с «западной субстанцией», которая включает в себя науку, технологию, производительные силы, институты управления и администрации, западную идеологию, а также сознательно использовать последнюю для трансформации китайского менталитета¹.

Современное направление китайской мысли, развивающееся в русле конфуцианской парадигмы, именуется «новым конфуцианством». Получившее начало в контексте дискурса, развернувшегося в Китае с 1978 г. в связи с провозглашением «эры реформ и открытости», т. е. процесса модернизации Китая, оно сфокусировано на двух центральных проблемах: автономии личности и национального самосознания.

В отличие от Ли Цзэхоу, демонстрировавшего эстетический подход к конфуцианству (его главный труд не случайно назван «Китайская эстетика»), «новые конфуцианцы» акцентируют этико-религиозные стороны конфуцианского учения. По существу, инициатором нового конфуцианства стала группа китайских философов, проживающих за пределами Китая, преимущественно в США, – Ду Вэймин, Юй Инши, Чэн Чжуньин. Их идеи были восприняты и поддержаны рядом видных философов КНР: Цзан Дайнанем, Тан Юйджи, Пан Пу.

«Новые конфуцианцы» стремятся возродить интерес к традиционной китайской метафизике, полагая, что она принципиально отлична от западной, поскольку не признает онтологического дуализма. Для них характерно также особое внимание к проблемам соотношения традиции и модернизации; утверждение возможности существования незападных моделей модернизации; отказ от некритического восприятия западных идей, ценностей, институтов; аргументированная

¹ См.: Yanping, Shi. Developments in Chinese Philosophy over the Last Ten Years / Shi Yanping // Philosophy East and West. Vol. 43. - № 1. - P. 123.

критика сциентизма; признание непримиримых противоречий между индивидуальной свободой и общественным благом; отстаивание необходимости «трансцендентного (т. е. религиозного) как конечного источника ценности»¹.

В Японии в отличие от Китая социальные преобразования фактически уже состоялись. Японский пример свидетельствует о возможности реализации национальных вариантов реформационной парадигмы, трансформирующей традиционное общество в современное. Японское экономическое «чудо», стало возможным в значительной мере потому, что этическая мотивация капитализма здесь опиралась на самостоятельное переосмысление национальных традиций. Японцы не пошли по проторенному западному пути стимулирования предпринимательской деятельности через поощрение и культивирование индивидуализма. Философской традиции, синтезирующей в Японии конфуцианство, синтоизм и буддизм, претит мысль о том, что человек – «владыка природы» или что он имеет какую-либо ценность вне социума. Вот почему концепция, которая могла бы выполнить функции аналогичные протестантизму на Западе, была выстроена в Японии по законам собственной логики.

Вступлению Японии на путь рыночного развития, ускоренное насильственным открытием страны европейцами в 1853 г., предшествовал период формирования идеологии новых городских сословий – предтечей всего японского бизнеса. Учение *сингаку* (дословно – учение о сердце), родоначальником которого был Исида Байган (1684-1744), подвело философское основание под так называемое обуржуазивание традиционного общества.

Согласно байгановскому учению, человек – одна из «10 тысячи вещей», находящихся в сущностном единстве с Небом и Землей. Люди равноценны, ибо каждый «человек есть одна маленькая Вселенная» и любой способен достичь состояния «совершенно мудрого». В соответствии с «небесным принципом», человек предназначен для определенного вида занятий (японское *сёкубун* напоминает индийскую кастовую систему). Человек реализует себя, занимаясь определенной профессиональной деятельностью, необходимой государству: он как бы частица единого общественного организма. В противовес ранее бытовавшим в Японии представлениям, последователи *сингаку* уравнивают социальные роли в своей значимости: «путь торговцев» равен «пути самураев», ранее занимавших вершину сословной иерархии. У торговцев свой долг, ничем не уступающий по общественной значимости долгу воинов, – удовлетворять потребности покупателей, тем самым содействуя «успокоению сердца народа». Верность долгу предполагает доскональное знание и постоянное совершенствование в занятии-призвании, усердие, честность, бережливость, накопительство. Величайшим выражением сыновьей непочтительности считается разорение отчего дома. Бережливость при наличии «индивидуального» сердца, т. е. при удовлетворении лишь собственных интересов, оценивается как корысть, а потому является видимой, ибо индивидуальному сердцу свойственно иллюзорное сознание и ощущение «я», противо-

¹ Подробнее см.: Tongqi, Lin Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the «State-of-the art» / Lin Tongqi, Henry Rosemont Jr., Roger T. Ames // The Journal of Asian Studies. Vol. 54, 1955. - № 3. - P. 727-758.

стоящего миру. Чтобы оставаться истинной, бережливость должна исходить из «изначального сердца», неискаженного индивидуальным сознанием.

В сингаку и других реформаторски ориентированных японских учениях сохраняется верность конфуцианскому представлению о «я» исключительно в социальных ролях и обязанностях: индивид остается средоточием потенциальных возможностей до тех пор, пока они реализуются в социуме, успех человека зависит от степени полноты выполнения определенной социальной роли. В то же время в них поддерживаются дзен-буддистская и синтоистская установки на единство человека с природой. Японская философия строится на принципах поддержания «гармонии» (ва), предусматривающей взаимное доверие и заботу друг о друге, которые в свою очередь гарантируют справедливость или гуманность (дзинги). Тем самым корпоративная этика выступает стимулятором капитализации общества.

Но есть вероятность выбора восточными народами и иных парадигм. Во всяком случае, поиск в этом направлении идет. Делаются заявки на открытие новых цивилизационных горизонтов. Подобного рода претензии связаны со столь различными персоналиями как создателем «Третьей мировой теории», лидером Ливийской джамахирии, Муаммаром Каддафи и апостолом ненасилия Махатмой Ганди. Как это ни парадоксально, но при всем идейном и политическом отличии позиций, авторов «новых» теорий объединяет нечто общее – дух возрожденчества. Именно эта определенная архаичность воззрений побуждает критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии их, кажущихся отсталыми, воззрений. Но и идеология Реформации была «возвращением вспять и в то же время возвращением на новом уровне, на новом витке исторической спирали». ¹ Гандистская «ненасильственная цивилизация», безусловно, не есть буквальное повторение прошлого, это некое видение, возможно и утопичное, мироустройства будущего.

Махатма (букв. «Великая душа», так называли Ганди его соотечественники) кладет в основу своего проекта цивилизации всеобъемлющий принцип ненасилия. Насилие толкуется им как присутствие в человеке животного начала, ненасилие (ахимса) – как свидетельство, знак его божественной сущности. Ахимса – синоним Истины-Бога, ее душа и средство реализации. Ганди признает, что сам по себе идеал ненасилия неоригинален, как «вечная истина» он зафиксирован в заповедях святых писаний. Задача, однако, состоит в том, чтобы претворить заповедь, сделать ее нормой индивидуального и общественного бытия. Историю своей собственной жизни Махатма называет историей экспериментов с Истиной-ненасилием. Ганди осуществляет невиданный ранее эксперимент с ненасильственным методом борьбы за национальную независимость – сатьяграха. Он вынашивает проект Рамарадж (Рама – земное воплощение бога Вишну) – «царства Божия на земле», основанного на универсальном торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, по словам Ганди, «убивающему гармонию человека с природой», ставшим «змеиной норой», в которой гнездятся «сотни змей»: города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, эксплуатация

¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. - М., 1983. - С. 97.

женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в Бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т. д.¹. Вместо машины – прялка как символ кустарного промысла; вместо централизации производства и роста городов – децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации – опекунские отношения; вместо буржуазной демократии – ненасильственная политическая структура, именуемая «сварадж» и мыслимая как «конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих» деревень, каждая из которых – своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое панчаятом (советом из пяти членов); вместо разделения религии и политики – их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть нравственным, а следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций – создание всемирного союза свободных народов, действие «закона любви» в международных делах.

Сам Ганди трезво оценивал перспективы реализации проекта «ненасильственной цивилизации». «Возможно, – писал он за два года до своей насильственной смерти, – мне язвительно заметят, что все это утопия и поэтому не стоит даже об этом думать. Если Евклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества»².

При всей утопичности гандистского проекта в нем отмечены «болевые точки» индустриальной цивилизации, содержится тот критический пафос, который оказывает отрезвляющее воздействие на тех, кто ищет путей преодоления социально-экономического отставания, удерживая их от слепого копирования чужих общественных моделей. Эта критика может оказаться плодотворной и для тех, кто, пребывая в материально благополучных странах, тем не менее осознает необходимость совершенствования, движения по пути создания лучшего общества не для одних только избранных наций, но для человечества в целом.

Сегодня Восток, скорее всего, окончательно пока еще не определился. От того, каким будет выбор восточных обществ, зависит будущее всего человечества. Ожидания евроатлантического монолога, которым была отмечена первая половина XX в., постепенно сменяются все более усиливающимся непростым диалогом Востока и Запада или Севера и Юга, как сейчас все чаще стали говорить. Все это в определенной степени дает нам надежды на сохранение богатства мировой философской культуры во всем ее многообразии.

3.5. Современная африканская философия

Вторая половина XX века стала временем кристаллизации в мировом философско-интеллектуальном пространстве нового феномена – африканской философии. Почти вплоть до 60-х годов прошлого столетия национальная философская мысль в странах Тропической Африки, а именно ее мы и обозначим понятием «африканская философия», практически отсутствовала. Теперь же в независимых

¹ Ганди, М. Моя жизнь / М. Ганди. - М., 1969. - С. 450.

² Ганди, М. Независимость. – "Хариджан", 28 июня 1946 / М. Ганди // Ганди, М. Моя жизнь / М. Ганди. – М., 1969. -С. 549.

африканских странах начинает развиваться философская мысль, создаются национальные школы, выдвигаются идеи и концепции, издаются философские журналы, сборники статей и монографии. В 1973 г. был создан Межафриканский Совет по философии, имеющий свой печатный орган.

Становление философской мысли в независимых государствах Тропической Африки представляет собой сложный и неоднозначный процесс вычленения ее из религиозно-мифологических представлений и формирования рационально-практического подхода к познанию действительности. Вместе с тем общие контуры историко-философского процесса в Африке имели некоторые особенности, связанные с условиями, в которых эволюционировали духовная культура и самосознание: устные формы трансляции культуры, определяющее воздействие на общественное сознание мифологем и магических ритуалов, этнокультурное и лингвистическое многообразие, доминирование традиционализма. В африканских условиях традиция всегда играла определяющую роль, поскольку чрезвычайно важно было сохранять стабильность и порядок в обществе, слабо защищенном от стихийных сил окружающего мира. Главным философским сюжетом, вокруг которого уже в 50 – 60-е годы XX в. развернулись бурные дискуссии, стала проблема своеобразия африканской философии, которая вписывалась в рамки процессов культурной деколонизации и поиска культурной идентичности.

Истоки идеи специфичности африканской философии восходят к теоретику «культурного национализма» Э. Блайдену (1832-1912), который отстаивал тезис культурной самобытности и высокого уровня развития африканских народов и считал, что для развития африканского общества необходима философия, вырастающая из самой африканской действительности. Родоначальником африканской этнофилософии считается бельгийский миссионер П. Темпельс, опубликовавший в 1946 г. книгу «Философия банту». Он ставил своей целью исправить созданный французским этнологом Л. Леви-Брюлем образ «примитивного африканца», обладающего, в противоположность западному человеку, лишь дологическим мышлением, и достаточно аргументированно показал, что у африканцев есть своя логика и своя философия, поскольку всякое человеческое поведение предполагает определенную систему философских принципов.

По Темпельсу, онтология банту – это, прежде всего, теория сил. Анализируя мировоззренческие идеи бантуязычных народов, воплощенные в их религии и языке, он вычленил основополагающее понятие «жизненная сила», которым обозначил формы эманации божественной сущности, присутствующей в мире. Темпельс стремился показать, что мировоззрение африканцев представляет собой относительно стройную систему онтологических взглядов, заслуживающую того, чтобы ее именовали философией. Но сами народы банту не могут представить трактат по этой философии в соответствующих понятиях, поэтому интерпретировать и анализировать («реконструировать») их философию – задача европейцев.

Однако труд Темпельса оставался все же книгой миссионера-европейца, который рассматривал африканскую философию как бы со стороны, с позиций иной культуры. Вскоре к интерпретации африканской философии приступили уже африканские исследователи. Первым из них стал руандийский аббат А. Кагаме, издавший в 1956 г. книгу «Банту-руандийская философия бытия». Как и Темпельс,

он исходил из существования коллективной и неизменной философии банту, однако выводил ее в основном из данных анализа языка киньяруанда как «овеществленного» мировоззрения. Кагаме полагал, что «коллективная» философия превосходит философию «писаную», поскольку положения, выработанные коллективно, превращаются во всеобщие убеждения и не нуждаются в уточнениях, тогда как тезис, выдвинутый «философом-одиночкой», может быть неверным.

Последователь Кагаме, философ из Кении Дж. Мбити считает, что философские системы африканцев полностью пока не сформулированы, однако их элементы обнаруживаются в религиозных верованиях, устной традиции, этике, поговорах. Он полагает, что ключ к пониманию религиозных и философских воззрений африканцев – это категория времени. Жители Африки не воспринимают течения времени вне контекста заполняющих его событий. Специфическая для африканцев форма отношения к времени – его «производство». Если в европейском обществе время выступает как предмет потребления, «купли-продажи», то в традиционном африканском обществе его необходимо созидать, производить.

Немало усилий в деле реконструкции африканской философии приложили Х. Мемель-Фоте, Дж. Аволалу, Э. А. Рач, Л.-В. Тома, М. А. Мабона и другие. Однако уже в конце 50-х годов XX века появляются работы, где подвергаются критике попытки представить традиционную духовную культуру как «подлинную африканскую философию». Противники этнофилософии выдвигали следующие аргументы:

1. Среди африканцев нет философов, подобных Аристотелю, Декарту, Канту или Гегелю, следовательно, не может быть и африканской философии.

2. Так называемая африканская философия есть не что иное, как культурная антропология, выраженная в философских понятиях.

3. Не следует выдавать мифологию за философию, поскольку, в отличие от мифа, философия требует научного, критического анализа.

Одним из первых критические замечания по поводу этнофилософии высказал П. Анкунде (Того), который охарактеризовал ее как консервативный традиционализм в теоретической мысли, стремление сохранить косную «самобытность», находящую выражение в культе предков и фетишизме. Африка нуждается в своей собственной философии, однако ее пока что нет. А то, что называют «африканской философией» – это всего лишь совокупность разрозненных идей, в более или менее наивной форме выраженных в поговорах и пословицах.

С развернутой и достаточно последовательной критикой воззрений Темпельса, Кагаме и их последователей выступил молодой философ из Бенина П. Хунтонджи, который и назвал эти взгляды этнофилософией, поскольку авторы излагали этнографический материал, а затем философски его интерпретировали. Как выразился Хунтонджи, это «этнология с философскими претензиями». Начиная с 1969 г., он опубликовал серию статей с критикой этнофилософии, изданных затем отдельным сборником («Об «африканской философии»: критика этнофилософии». - Париж, 1977).

Хунтонджи считает, что можно говорить об африканской философии, но под ней следует понимать не совокупность стихийных и коллективных верований, а тексты, принадлежащие авторам африканцам. Философия не может сводиться к

неосознанному мировоззрению, скрытому в глубинах психологии африканцев. «Философия банту» – это устная традиция и донаучное знание, задача же африканских философов заключается в том, чтобы преодолеть миф и открыть концептуальные горизонты для теоретических исследований. Созданный противниками этнофилософии Межафриканский Совет по философии, председателем которого стал Хунтонджи, поставил своей целью развертывание дискуссий среди африканских философов различных школ и течений на основе отказа от идеи о коллективной, мифологической философии. Однако и между критиками этнофилософии вскоре выявились серьезные расхождения.

Другим важным направлением философской рефлексии стала концепция негритюда, наиболее активно отстаиваемая П. С. Сенгором – поэтом, философом и государственным деятелем из Сенегала, который определил негритюд как совокупность ценностей «черного мира»: первичность интуиции, эмоций и ритма; коллективизм; стремление к диалогу. Через книги, статьи и выступления Сенгора проходит идея своеобразия негро-африканского способа познания и видения мира. Он подвергает критике современную европейскую философию и дает следующую типологию философий: а) мистические философии (индуизм, буддизм, африканское видение мира); б) пророческие философии (иудаизм, христианство, ислам); в) критические философии, ограничивающиеся гносеологическим актом и исходящие из дуализма субъекта и объекта. Главной чертой негро-африканской философии Сенгор считает ее религиозно-мистический характер и интуитивность, обращая при этом внимание на ее практический характер, так как познание мира осуществляется посредством мифа, символов и образов. При этом у Сенгора утверждения об имманентно присущих африканскому обществу ценностях гуманизма и солидарности сопровождались противопоставлением этого общества европейскому, где доминируют индивидуализм и голый прагматизм.

В 70–90-е годы XX в. философская мысль в Африке претерпела заметную эволюцию. Отошли на второй план споры по поводу своеобразия африканской философии. Этнофилософское течение, обогатившись новыми трудами, все более опирается на использование не только этнографических, но и семиотических, лингвистических и этнопсихологических методов. В сферу разработок этнофилософов включается логика (Ж. Мфулу), гносеология (Д. Идонибойе), этика (А. Элечи), эстетика (И.Ч. Онъевуеньи). Философия негритюда как самостоятельное течение к 80-м годам несколько утратила свои позиции. Взгляды Сенгора и его школы претерпели определенные изменения в сторону культурно-цивилизационной толерантности и рационального освоения мира.

В странах Тропической Африки множится число философских центров, формируются новые школы и направления, идет процесс обращения к современным наработкам мировой философской мысли: герменевтике, постмодернизму, постструктурализму, компаративистике. Межафриканский Совет по философии констатировал, что подлинная африканская философия должна представлять собой не философию африканистов, то есть зарубежных исследователей, а дискуссию африканских философов. Именно в этом направлении движется философская мысль, несмотря на серьезные проблемы, стоящие перед странами Тропической Африки на рубеже веков.

4. Философская мысль в России

4.1. Философская культура средневековой Руси

Исторической вехой, сделавшей возможным возникновение отечественной философской традиции, стало принятие Русью христианства. В Киевской и Московской России философские идеи находили свое выражение, прежде всего, в богословских сочинениях. Своеобразие древнерусской мысли определялось в первую очередь особенностями той интеллектуальной традиции, которая была воспринята вместе с принятием христианства. Усвоение духовного опыта Византии, переживавшей в X веке культурный расцвет, стало настоящей школой для древнерусской мысли.

С XI века основным идейным центром на Руси становится Киево-Печерский монастырь. Во взглядах и деятельности подвижников Печерского монастыря, и прежде всего, Феодосия Печерского (1036-1074), можно обнаружить черты, характерные для русской религиозности на протяжении последующих столетий. Феодосий был поборником мистико-аскетической традиции греческого богословия. В защите православия, в следовании его заветам состоит долг княжеской власти, считал Феодосий, одним из первых на Руси сформулировавший концепцию «богоугодного властелина». Позднее, в сочинениях инока Печерского монастыря Нестора Летописца (XI – нач. XII века), в первую очередь в его редакции «Повести временных лет», эта концепция, уходящая своими корнями в византийскую традицию, обосновывается уже на историческом материале, раскрывается в оценках фактов русской и мировой истории. Присутствует в «Повести» и идея единства Руси на основе религиозной правды.

Одним из наиболее ранних памятников отечественной мысли является «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона. Он обосновывал универсальное, вселенское значение божественной благодати как духовного дара, обретение которого возможно для человека независимо от его национальной принадлежности. Благодать для Илариона предполагает духовную свободу личности, принимающей этот дар и стремящейся к истине. Благодать «живит» ум, а ум познает истину. Центральным событием мировой истории является смена эпохи закона, установленного Богом, эрой благодати (Новый Завет). Духовная свобода, связанная с христианством, и истина, обретенная через благодать, требуют немалых усилий для их утверждения и защиты. Для этого необходимы как нравственно-интеллектуальные усилия, предполагающие «благие помыслы и остроумие», так и государственно-политические: надо, чтобы благочестие «сопряжено было с властью». В сочинении Илариона ясно выражен идеал Святой Руси, имевший огромное значение для русского религиозного сознания.

В XII веке к теме власти, ее религиозного смысла обращается князь Владимир Мономах (1053-1125). Центральную роль в знаменитом «Поучении» князя играет идея правды. Правда, по Мономаху, – это то, что составляет основу законности власти и в этом смысле есть закон, правосудие. Но нравственный смысл этого понятия в «Поучении» шире: правда требует от властителя стать на защиту слабых и не допускать смертной казни. Власть не выводит того, кто ею наделен, из мораль-

ной сферы, а, напротив, лишь усиливает его нравственную ответственность, необходимость жить по правде. Автор «Поучения», опираясь на авторитет отцов церкви и, в частности, цитируя Василия Великого, писал о соблазне гордыни, уводящем человека от правды: «Более всего не имейте гордости в сердце и уме». Высоко оценивал русский князь знания, интеллектуальный труд: «Не забывайте того хорошего, что вы умеете, а чего не умеете, тому учитесь, – как отец мой, дома сидя, научился пяти языкам, отсюда ведь честь от других стран»¹. То, что Мономах явно не был сторонником обожествления земной власти, связано с его пониманием человека как уникальной, неповторимой личности.

Еще одним крупным церковным и культурным деятелем Древней Руси был Климент Смолятич (XII в.), ставший вторым, после Илариона, русским митрополитом Киева. Ссылаясь на авторитет святых отцов, Климент Смолятич обосновывал в своих сочинениях полезность философии для понимания смысла Священного Писания. В «Послании Фоме» он утверждал: «Христос сказал святым ученикам и апостолам: "Вам дано знать тайны царствия, а для прочих притчи". Не в том ли... моя философия... что описанные у евангелиста чудеса Христовы хочу разуметь иносказательно и духовно?»². Уму человеческому не дано постигнуть премудрость Божию – в этом митрополит был убежден. Но он был убежден и в том, что философское искание истины необходимо.

В сочинениях Кирилла Туровского (XII в.) «Притча о человеческой душе и теле», «Повесть о белоризце-человеке и о монашестве» и других получает развитие аллегорическое истолкование Священного Писания. В его религиозной антропологии решающим критерием в оценке всех действий человека служил критерий сотериологический (связанный со спасением). Подлинный смысл и значение может иметь только то, что способствует достижению спасения – единственно существенной цели человеческого бытия. Поэтому Кирилл отдавал предпочтение «ангельскому житию», монашескому пути. Только подвиг смиренномудрия, который должен осуществить инок в своем служении, позволяет ему пройти единственно верным, «узким путем», ведущим к спасению. Человек для Кирилла Туровского – центральная фигура мироздания, венец творения. Он наделен свободой воли и сам должен прийти к правде, возвещенной Христом. Русский религиозный мыслитель, опираясь на традицию патристики, развивал учение о «стройном разуме» как возможном для человека духовно-нравственном состоянии, когда достигается реальная гармония между верой и разумом. Идея стройного разума имела своим истоком смиренномудрие как один из фундаментальных принципов православного учения о спасении.

Оригинальным памятником древнерусской мысли является «Моление» Даниила Заточника (XII век). В «Молении» высоко оценивается ум человека, ведущий его к мудрости, которая неотделима от нравственности. Пронизывающий все произведение пафос апологии мудрости имеет моральный и эстетический характер: мудрое начало создает нравственную гармонию в душе человека, делает прекрасным его духовный облик. В сочинениях русских мыслителей рано осознается и

¹ Златоустой. Древняя Русь X-XIII веков. - М., 1990. - С. 166-167.

² Златоустой. Древняя Русь X-XIII веков. - М., 1990. - С. 184.

достаточно определенно формулируется идеал единства истины, добра и красоты. Мудрость, о которой идет речь в «Молении», предполагает религиозно-нравственное основание, и все же – на личностном и общественном уровнях – это именно человеческая мудрость. Христианский идеал смиренномудрия не ставится под сомнение, но словно отступает на второй план. В «Молении» Даниила Заточника русская мысль оказывается захваченной чувством величия человеческого разума, безграничностью его возможностей. Человек предстает как центральная фигура мироздания в своем отношении к Богу и сам по себе, как субъект познающий и творческий. В XII-XIII веках подобные мотивы можно обнаружить и, например, в «Толковой Палее» (греч. древность), сочинении анонимного автора.

В средневековой Московской Руси философские идеи были столь же тесно связаны с традицией православного богословия. Серьезное влияние на русскую религиозную мысль XV-XVIII веков оказал исихазм (греч. – покой, отрешенность), возникший на Афоне в XIII-XIV веках (Григорий Синаит, Григорий Палама), имел своим истоком нравственно-аскетическое учение христианских подвижников IV-VII веков (Макария Египетского, Евагрия, Иоанна Лествичника) о стяжании благодати через «очищение сердца», постоянное волевое усилие в отвержении греховных помыслов, практически непрерывную молитвенную практику. В афонском исихазме этот опыт мистическо-нравственной аскезы соединяется с опытом обоснования православной онтологии: учением о различии божественной сущности и божественных «энергий» (самовыявлений), творчески действующих в тварном мире. В XV-XVI веках традиция исихазма проявилась в воззрениях заволжских старцев-нестяжателей в их полемике с иосифлянами.

Духовный лидер нестяжателей Нил Сорский (ок. 1433-1508) видел идеал монашеского жития: отшельничество, физический труд для собственного пропитания и никакого стяжательства, никакой значительной хозяйственной деятельности. В духовном плане на первом месте должна стоять религиозная практика «внутреннего делания», означавшая постоянную «внутреннюю молитву» и «трезвение сердца». Нил описывал в своих сочинениях, как путем строжайшей духовной дисциплины, отсекая любые помыслы, монах-отшельник идет к спасению и как малейшая уступка даже простому интересу ведет к «борьбе помыслов», связыванию души, ее пленению страстями и гибели. В его богословской позиции интересно соединение безусловной традиционности с признанием необходимости критической трезвости.

Ведущим оппонентом нестяжателей был Иосиф Волоцкий (ок. 1439-1515). В своей апологии власти московских государей (Ивана III и Василия III), обосновывая сакральный смысл царской власти, Иосиф в то же время не был сторонником обожествления самих ее носителей. Концепцию монархической власти он формулирует в своем знаменитом «Просветителе» (настолярная книга Ивана IV). В своих богословских взглядах Иосиф Волоцкий следовал патристической традиции. Он определяет два способа познания истины: естественный и духовный. Человеческий разум, зависящий от помыслов и страстей, не может естественным путем прийти к познанию высшей, божественной истины. Это оказывается возможным только для тех, кто избрал духовный путь, недоступный «естественному» человеку.

С иосифлянством связана и возникшая в XV-XVI веках на Руси историософская концепция «Москвы – третьего Рима». После падения Византии (1453) в русском церковном сознании крепнет представление о том, что историческая роль «православного царства» отныне принадлежит русскому государству. Наиболее последовательно идея Москвы – третьего Рима была сформулирована старцем Елеазарова монастыря Филофеем в его посланиях Василию III. Русское царство, по Филофею, есть единственное православное царство в мире и соответственно хранитель православных святынь. Оно уже до конца веков, до второго пришествия Христа должно быть оплотом подлинно вселенского христианства.

Значительную роль играли философские идеи в творчестве известного оппонента Ивана Грозного князя Андрея Курбского (ок. 1528-1583). В его комментариях к сочинениям Иоанна Дамаскина обнаруживаются и знания учений древних философов, и самостоятельные философские размышления. Опираясь на идеи Аристотеля, Курбский развивал учение о естественной природе человека: «Человек самовластен по естеству и волю имеет по естеству природную». В философии он видел, прежде всего, знание о сущности вещей и этику, учение о человеке. В истории русской мысли особое место занимают сочинения Курбского, посвященные вопросам логики: «Сказ о логике», «Толкования на дщицу категорий».

Высокий богословско-философский уровень XVII века проявился в спорах грекофилов, отстаивавших традицию византийской православной культуры (Епифаний Славинецкий, Евфимий, Карион Истомин), и латинофилов, в большей степени ориентированных на духовный опыт Запада (Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев). Значительным вкладом в отечественную мысль стали труды хорвата Юрия Крижанича, выдвинувшего и пропагандировавшего идею славянского единства, в особенности его «Политика», где содержалась оригинальная концепция философского знания. В XVII веке формируется духовно-академическая традиция изучения философии. В начале века была создана Киево-Могилянская академия, а в 1687 году в Москве – Славяно-греко-латинская. Первые руководители Славяно-греко-латинской академии греки Иоанникий и Софроний Лихуды были авторами первых русских философских учебников: «Логики», «Риторики», «Психологии», которые содержали обширный материал из области древней и новой европейской философии. Процесс освоения мирового философского опыта приобретал все более систематический характер.

4.2. Философская мысль России в XVIII веке

Приближаясь к западной цивилизации, петровская Россия должна была воспринять и философский мир Европы, во многих отношениях уже достаточно чуждый духовному миру Московской Руси. Под непосредственным влиянием западной мысли происходило в XVIII веке формирование светской российской философии.

В творчестве Григория Саввича Сковороды (1722-1794) продолжалась традиция XVII века. Известна эпитафия на могиле мыслителя-странника: «Мир ловил меня, но не поймал». Речь шла о мистическом переживании двойственности мирового бытия, об отчуждении от того, что воспринималось мыслителем как внеш-

няя, суетная, небытийственная сторона жизни. Этим миром Сковорода не желал быть пойманным. Ему было присуще переживание реальности иного, высшего уровня бытия, к познанию которого человек должен стремиться. К познанию «следов Божиих» в мире можно прийти, храня верность древнему философскому завету: познай самого себя. В обосновании значения философского размышления Сковорода не останавливался перед отождествлением процесса самопознания с богопознанием.

В антропологии Сковороды присутствуют мотивы, характерные для средневековой отечественной мысли. Это относится к его учению о сердце как средоточии духовного и телесного бытия человека. Влияние платонизма проявляется в обосновании им роли эроса в эстетических переживаниях человека и в том, что сама любовь предполагает определенное сродство с ее предметом – изначальную, метафизическую предрасположенность сердца. Антропоцентризм метафизики Сковороды непосредственным образом связан с пантеизмом.

Этические идеи Сковороды определяются общим характером его метафизического мировосприятия. Этическая задача человека состоит в том, чтобы осознать и обрести мистическое начало в себе и в этом смысле стать самим собой. Превращению эмпирического субъекта в «истинного человека» препятствует воля, влекущая личность в мир борьбы и страданий. Мотив безвольности присутствует в творчестве Сковороды отчасти как результат определенных идейных влияний, как отражение личного духовного опыта, опыта постоянной и мучительной борьбы с «клеюхой стихийностью мира», с «эмпирическим человеком» в себе самом. Уходя в мистических прозрениях из этого мира в мир первородный, человек тем самым оказывается и по ту сторону добра и зла.

Феофан Прокопович (1681-1736) в общественной деятельности всегда выступал как сторонник петровских реформ. Им разработан «Духовный регламент» – своего рода манифест, обосновывающий политику абсолютистского государства в отношении церкви. В «Регламенте» и в политическом трактате «Правда воли монаршей» он отстаивал идею неограниченности царской власти, ее священный, абсолютный характер. Постоянно критикуя католицизм за его претензии на политическую власть (папоцезаризм), он, по существу, впадал в противоположную крайность, наделяя монархическую государственность священными атрибутами (цезаре-папизм). Деятели церкви выступали против этого (Стефан Яворский и другие). В антропологических воззрениях Феофана Прокоповича религиозно-творческая роль личности сведена практически к нулю – дела человеческие не имеют «совершительной силы», воля и душа фатально поражены грехом, спасение достигается только верою.

В XVIII веке традиция православной духовности получает дальнейшее развитие в жизни и трудах Тихона Задонского и Паисия Величковского. Тихон Задонский (1724-1783) в сочинении «Сокровище духовное, от мира собираемое» ведет речь: о двойственности земного бытия человека, в котором дается «сокровище духовное», но где содержится и «сокровенный яд» соблазнов этого мира; о различии между внешним любомудрием и подлинной христианской философией; об огромном вреде невежества, которое преодолевается правильным, прилежным рассуждением и знанием; о том, что самый изощренный и многознающий ум мо-

жет не привести к истине. Религиозный мыслитель продолжал традицию «умного делания», опыта духовного преобразования человека, принимающего решения и действующего в реальном, историческом мире. Старец Паисий Величковский (1722-1794) в жизни и мировоззрении продолжает традицию русского исихазма. Несомненно значение его культурно-просветительской деятельности, и прежде всего перевода и издания им «Добротолюбия» (5-томного сборника творений отцов церкви о жизни христианских подвижников).

Рассматривая в целом русскую религиозную мысль XVIII века, следует отметить, что это было явление сложное и многоплановое. На любом уровне – даже в монашеской келье, отшельническом ските или в стенах духовных академий – она не была изолирована от социальных и культурных процессов, происходивших в России. Богословский и философский опыт и в эту эпоху сохраняют взаимосвязь, которую мы обнаруживаем в творчестве таких религиозных мыслителей, как Г. С. Сковорода, Тихон Задонский, Паисий Величковский, в сочинениях крупных церковных иерархов: Феофана Прокоповича, Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского (префекта, а затем ректора Славяно-греко-латинской академии, преподававшего там философию), московского митрополита Платона (Левшина) и других.

В 1755 году открылся Московский университет. Первые университетские профессора философии – Николай Никитич Поповский (ок. 1730-1760), Дмитрий Сергеевич Аничков (1733-1788), Антон Алексеевич Барсов (1730-1791) – были просветителями и пропагандистами идей новоевропейской философии. Вольтеринский дух царил и на университетских кафедрах. Русские философы-профессионалы обнаружили тяготение к английскому эмпиризму, к немецкой рационалистической философии (особенно Х. Вольфа). Существенную роль играла переводческая деятельность профессоров Московского университета (Н.Н. Поповский, А. А. Барсов). На рубеже XVIII-XIX веков в России появляются первые переводы сочинений И. Канта. Этому в немалой степени способствовали немецкие последователи Канта, читавшие лекции в Московском университете (И. Мельман, И. М. Шаден).

Определенные философские взгляды и концепции нашли отражение в творчестве деятелей культуры Петровской эпохи, в частности у А.Д. Кантемира и В.Н. Татищева. Антиох Дмитриевич Кантемир (1708-1744) был автором натурфилософского трактата «Письма о природе и человеке». Произведение свидетельствовало об основательном знакомстве автора с натурфилософскими представлениями своего времени. Василий Никитич Татищев (1686-1750) известен своими сочинениями: «Разговор о пользе наук и училищ», «Духовная моему сыну». В этих работах он выступал как просветитель, сторонник светской культуры и образования. В «Разговоре» содержится обоснование полезности и нужности философии. Татищев – достаточно последовательный сторонник идей естественного права. В мировоззрении Татищева существенное место занимала вера в естественный порядок вещей как порядок социально-природный, к которому относятся основанные опять же на естественном праве государственные и бытовые формы. Значение сакральных ценностей прямо не отрицалось, но явно отступало на периферию автономной и полноценной социальной жизни.

Михаил Михайлович Щербатов (1733-1790), опираясь в оценках причин «повреждения нравов» (в памфлете «О повреждении нравов в России») на те же идеи естественного права. В его работах «Разговор о бессмертии души», «Рассмотрение жизни человеческой», «О пользе наук» отчетливо заметно влияние концепции «естественной религии». Щербатов радовался тому, что в обществе уменьшились суеверия и желал для России нравственного просвещения. Философия нужна, по его убеждению, прежде всего для исправления нравов.

В процессе секуляризации духовной жизни России XVIII века свою роль сыграла идеология масонства. В российском масонстве преобладал морализаторский пафос. Для формирования в России специфической гуманистической идеологии влияние морализма подобного типа было весьма существенным. В значительной степени через масонские каналы, питаемые духом свободной религиозности «вольных каменщиков», в высших слоях российского общества получили распространение разнообразные оккультные течения. Культ разума и просвещения уживался в России с расцветом наукообразного мистицизма, с культом «сокровенного знания». Масоном был видный русский просветитель-гуманист Николай Иванович Новиков (1744-1818). Деятельность этого известного издателя и публициста имела немалое общественное значение. Талантливый моралист, он активно пропагандировал идеалы естественного равенства людей, филантропии, примата нравственного начала над рациональным. Сблизившись в 70-е годы с масонами, Новиков все больше внимания стал уделять проблемам мистического знания, единства веры и разума, свободы духовных исканий.

Александр Николаевич Радищев (1749-1802) – автор «Путешествия из Петербурга в Москву» – был убежден в реальности и материальности (телесности) мира. Согласно его гносеологическим воззрениям, «основанием всего естественного познания» является опыт. Чувственный опыт, будучи главным источником познания, находится в единстве с «опытом разумным». В мире, в котором ничего нет «опричь телесности», свое место занимает и человек, существо столь же телесное, как и вся природа. Принципиальным отличием человека от прочих живых существ является наличие у него разума, благодаря которому тот «имеет силу о вещах сведому». Но еще более важное отличие заключается в способности человека к моральным оценкам и действиям. Критикуя социальные пороки российской действительности, Радищев отстаивал идеал нормально-естественного жизнеустройства, видя в царящей в обществе несправедливости в буквальном смысле социальное заболевание. В трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев, рассматривая проблемы метафизические, остается в целом верен своему натуралистическому гуманизму, признавая неразрывность связи природного и духовного начал в человеке, единство тела и души.

Михаил Васильевич Ломоносов (1711-1765) был не только ученым, но и оригинальным, глубоким мыслителем. Вполне естественно, что ученый-естествоиспытатель особое значение придавал опытному познанию. В то же время в своих гносеологических воззрениях Ломоносов стремился избежать крайностей сенсуализма, подчеркивая решающую роль рационального познания. Ученый не был склонен к мистицизму в понимании природы, утверждая, что «приписывать физическое свойство тел какой-то чудодейственной силе мы не можем». Ему

казалось возможным и необходимым достижение гармонии между верой и разумом, наукой и религией. Само научное познание для Ломоносова как истинного ученого являлось своеобразным служением, долгом. Ломоносов был убежден, что научное и культурное творчество требуют высокого нравственного и даже религиозного вдохновения.

4.3. Русская философия в XIX веке

Для России XIX век – это век классики. Классическим его можно назвать по совершенству, развитости сотворенных им форм и новообразований духа. Неотъемлемой частью русской мысли этого периода является известная полемика таких течений как славянофильство и западничество. Члены славянофильского кружка не создали законченных философских систем. А.С. Хомяков, братья К.С. и И.С. Аксаковы, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин – в первую очередь культурные и общественные деятели, и славянофильство имеет мало общего с философскими школами и направлениями западного образца. В то же время у нас есть все основания говорить о вполне определенных и последовательных метафизических позициях ведущих славянофилов (Хомяков, Киреевский).

Российское западничество XIX века никогда не было единым и однородным идейным течением. Среди общественных и культурных деятелей, считавших, что единственный приемлемый и возможный для России вариант развития – это путь западноевропейской цивилизации, были люди самых разных убеждений: либералы, радикалы, консерваторы. На протяжении жизни взгляды многих из них существенно менялись. Так, ведущие славянофилы Киреевский и К. С. Аксаков в молодые годы разделяли западнические идеалы. Многие идеи позднего Герцена явно не вписываются в традиционный комплекс западнических представлений. Сложной была и духовная эволюция Чаадаева.

Русская литература всегда сохраняла органическую связь с традицией философской мысли: русский романтизм, религиозно-философские искания позднего Гоголя, творчество Достоевского и Толстого. Именно творчество этих двух великих русских писателей получило наиболее глубокий отклик в последующей отечественной философии, и в первую очередь в русской религиозной метафизике XIX-XX веков.

Философское значение художественных творений Федора Михайловича Достоевского (1821-1881) признавали многие русские мыслители. В.С. Соловьев призывал видеть в Достоевском провидца и пророка, «предтечу нового религиозного искусства». В XX столетии проблема метафизического содержания его сочинений – это особая и очень важная тема русской философской мысли. О Достоевском как гениальном художнике-метафизике писали В.И. Иванов, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Л.Шестов. Метафизические идеи и проблемы («проклятые вопросы») наполняют жизнь героев Достоевского, становятся неотъемлемым элементом сюжетной ткани его произведений («приключение идеи»), сталкиваются в «полифоническом» (М. М. Бахтин) диалоге позиций и мировоззрений. Эта диалектика идей в художественно-символической форме отразила глубоко личный, духовный, экзистенциальный, опыт автора, для которого

поиск истинных ответов на последние, метафизические вопросы был смыслом жизни и творчества. Испытав в молодости влияние социалистических идей, пройдя через трагический опыт каторги и пережив глубокую мировоззренческую эволюцию, Достоевский как художник и мыслитель в своих романах и публицистике будет следовать тем идеям, в которых он видел суть философии христианства, христианской метафизики. Изображая в своих произведениях взлеты и падения человека, «подполье» его души, безграничность человеческой свободы и ее соблазны; отстаивая абсолютное значение нравственных идеалов и онтологическую реальность красоты в мире и человеке; обличая пошлость в ее европейском и российском вариантах; противопоставляя материализму современной цивилизации и разнообразным утопическим прожекткам собственную веру в путь «всесветного единения во имя Христово», Достоевский искал ответы на вечные вопросы христианской мысли, выразив с поразительной художественной и философской силой присущий ей антиномизм, несводимость ни к каким рациональным схемам.

Религиозно-философские искания другого крупнейшего русского писателя Льва Николаевича Толстого (1828-1910) были связаны с переживанием и осмыслением самых разнообразных философских и религиозных учений, на основе чего формировалась мировоззренческая система, отличавшаяся последовательным стремлением к определенности и ясности (в существенной мере – на уровне здравого смысла) при объяснении фундаментальных философских и религиозных проблем и соответственно своеобразным исповедально-проповедническим стилем выражения собственного символа веры. Факт огромного влияния литературного творчества Толстого на русскую и мировую культуру совершенно бесспорен. Идеи же писателя вызывали и вызывают гораздо более неоднозначные оценки. Они были восприняты как в России (например, Н. Н. Страховым, стали основой «толстовства»), так и в мире (в частности, очень серьезный отклик проповедь Толстого нашла у крупнейших деятелей индийского национально-освободительного движения). Толстовское учение, безусловно, занимает свое уникальное место в истории русской мысли, отражая духовный путь великого писателя, его личный философский опыт ответа на последние, метафизические вопросы.

Этическая доктрина писателя носила во многом синкретический, нецелостный характер. Фундаментом собственного религиозно-нравственного учения этот мыслитель считал христианскую, евангельскую мораль. Фактически основной смысл религиозного философствования Толстого заключался в опыте своеобразной этизации христианства, сведения этой религии к сумме определенных этических принципов, допускающих рациональное и доступное не только философскому разуму, но и обычному здравому смыслу обоснование. Этой задаче посвящены все религиозно-философские сочинения позднего Толстого: «Исповедь», «В чем моя вера?», «Царство Божие внутри вас», «О жизни».

Другое направление в русской мысли – это философия всеединства. Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) – наиболее яркий его представитель. Философское и поэтическое творчество Соловьева стало духовной основой последующей русской религиозной метафизики, художественного опыта русского символизма. И сама его личность обрела в культуре «серебряного века» символические черты,

жизнь и творчество воспринимались как религиозное служение («рыцарь-монах» – А.А. Блок), как вызов времени и открытие новых духовных путей («безмолвный пророк» – Д.С. Мережковский). Основные труды В.С. Соловьева: «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873), «Чтения о Богочеловечестве», «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал» (1876), «История и будущность теократии» (1886), «Россия и вселенская церковь», «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890), «Смысл любви» (1892-1894), «Оправдание добра» (1897), «Жизненная драма Платона» (1898), «Теоретическая философия» (1897-1899).

Соловьев признавал мистическое познание как непосредственное общение между познающим субъектом и абсолютным предметом познания – сущностью всего, Божеством («Мистика»). Он проводил границу между ложным мистицизмом «еретической теософии» (формы гностицизма), проповедующей вседозволенность и внеморальность для посвященных в тайное знание, и «правомерным мистическим богословием», утверждающим безусловную необходимость нравственных условий для соединения человеческого духа с Богом. Своеобразие личного мистического опыта Соловьева связано с восприятием нераздельности и неслиянности Бога и мира, божественного и человеческого как фундаментального принципа бытия и догмата христианства. В этом контексте следует рассматривать его софиологию, учение о Вечной Женственности, душе мира, Софии. Отпавший от Бога тварный мир несет в себе цельность, сохраняя «от века воспринятую силу Божества». Это вечно женственное начало сотворенного мира, его душа, под влиянием божественной благодати оказывается способной к преображению, выступая как подлинная София, Премудрость Божья.

Философская мысль Соловьева последовательно онтологична: принцип всеединства бытия становится исходным и определяющим моментом всех сфер его метафизики. Развивая онтологию всеединства, Соловьев осознанно следовал онтологической традиции в истории мировой мысли, обращаясь к соответствующему опыту античной философии, к патристике, немецкой классике и т.д. Единство всего – эта формула в религиозной онтологии Соловьева означает связь Бога и мира, божественного и человеческого бытия. В онтологии Соловьева различаются три вида бытия: явления, мир идей, абсолютное бытие, а в его гносеологии – соответственно три основных вида познания: опытное, разумное и мистическое. Онтологизм Соловьева проявляется при определении основной задачи познания, которая заключается в перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, то есть внутреннее соединение с истинно сущим. Особая роль здесь отводилась религиозному опыту. Опыт веры должен быть представлен на суд всегда критического философского разума. Признание исключительного значения философского познания всегда было характерно для Соловьева. Соответственно судьба философии неотделима от судьбы человечества, философия – это «дело человечества». В «Теоретической философии» Соловьев утверждал, что невозможно стать личностью вне стремления к истине и что познающий субъект, не ставший на путь философского восхождения к истине, есть ничто.

Проблемы нравственности наиболее систематически представлены в «Оправдании добра». Изначальная вера Соловьева в абсолютное значение нравственных норм, в единство добра, истины и красоты становится основой осмысления морали и одновременно получает свое философское обоснование («оправдание»). Философ выделил три типа нравственных отношений (чувств): стыд, жалость и благоговение. Стыд указывает на надприродный статус человека; жалость означает солидарность с живыми существами; благоговение – добровольное подчинение высшему, божественному началу. Все прочие нравственные качества признаются лишь различными формами проявления основных начал.

Эстетические воззрения Соловьева были органической частью его метафизики и в существенной мере определялись идеей богочеловеческого преображения действительности. В статье «Красота в природе» (эпиграфом были строки из романа Достоевского «Идиот» «красота спасет мир») утверждается реальность эстетического начала уже в природном, космическом процессе. Соловьев определяет высшую, теургическую (творчески-преобразующую) задачу художника как общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Философ в целом критически отнесся к российскому декадентству и ранним опытам русских символистов (В.Я. Брюсова и других). Его же собственная «теургическая» эстетика была воспринята в кругах деятелей российского «серебряного века» с особой остротой.

Ориентация на гуманитарное знание, на литературу и искусство, на проблемы человека является основной тенденцией русской философии, особенно с конца XIX века. Другая тенденция представлена учениями, возникшими под влиянием нового естествознания и в то же время стремившимися к построению широкого гуманистического взгляда на универсум. Речь идет, прежде всего, о русском космизме. Русский космизм интересен тем, что в сочинениях ряда философов и ученых (Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского) во весь рост встали проблемы единства человека с космосом, космической природы человека и космического масштаба человеческой деятельности. Причина тому – некоторые особенности в развитии русской философии XIX века, стремившейся представить человека не атомарным существом, а личностью, обладающей всем богатством индивидуальности и вместе с тем неразрывно связанной со всеобщим. Концепции космизма во многом опирались на эволюционные воззрения, которые пользовались в России большим признанием.

В русском космизме представлены две тенденции. Одна – это космизм либо с некоторой примесью фантастики, либо опирающийся на теологию. В философии «общего дела» Николая Федоровича Федорова (1829-1903) центральной стала тема постоянного расширения, под влиянием внутренних импульсов эволюции, поля деятельности человека, включающего в сферу своей активности космическое пространство. Человек овладевает не только пространством, но и временем. Благодаря познанию, опыту и труду, полагал Федоров, люди, объединившись, смогут так регулировать природные процессы, что обретут бессмертие и возвратят к жизни, воскресят ушедшие поколения. Замысел философии всеединства В.С. Соловьева заключался в том, чтобы подготовить человечество к переходу на более

высокую стадию эволюции, на вершине которой возникнет «Богочеловечество». Возвышенное, одухотворенное человечество должно, по мнению Соловьева, превратиться как бы в сотворца Бога и выполнить грандиозную задачу перевоплощения универсума: создание мира, освобожденного от гибели, распада, уничтожения, сохраняющего всю полноту и многообразие бытия.

Другая тенденция в русском космизме была тесно связана с прогрессом естествознания и развита естествоиспытателями. Ее представлял Николай Алексеевич Умов (1846-1915). Он подходил к человеку и обществу с точки зрения их места в универсальном процессе роста энтропии, полагая, что история человеческой культуры не случайное явление в жизни Вселенной, ей предназначено стать могущественным фактором в космическом противодействии хаосу, увеличению энтропии. Эти идеи были углублены и развиты Константином Эдуардовичем Циолковским (1857-1935). Его научно-технические проекты были техническим приложением к его «космической философии», рисующей космос заполненным различными формами жизни, от примитивных до лучезарных, бессмертных существ, способных непосредственно ассимилировать солнечную энергию. Современный человек, по мнению Циолковского, не является завершающим звеном эволюции. Разум и творчество поднимут человека в космос, где со временем изменится его физическая природа, он приблизится к высшим организмам, населяющим межзвездное пространство.

Идеи русского космизма наиболее полно воплотились в учении Владимира Ивановича Вернадского (1863-1945) о роли биосферы и особенно ноосферы в истории Земли и Вселенной. В этом учении многое соприкасается с работами французских ученых Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена, предложивших в 20-е годы XX века термин «ноосфера» для обозначения новой оболочки Земли, возникшей над биосферой и состоящей из духовной, мыслительной энергии, принадлежащей человечеству. Вернадский с тщательностью естествоиспытателя и глубиной мыслителя исследовал значение биосферы в формировании вещества Земли, огромные потенции ноосферы, расширяющиеся с развитием науки и общества.

Направление русского космизма привлекательно не только верой в безграничные возможности человеческого прогресса. Весьма существенно, что этот прогресс не мыслился вне единства всего человечества и его неуклонного нравственного совершенствования.

4.4. Философия России в XX веке

Духовное движение, традиционно именуемое «русским религиозно-философским ренессансом», начинается на рубеже XIX и XX веков как вполне закономерное явление в истории отечественной мысли и культуры. Предпосылками для этого движения стали: философский элемент в традиции русской православной мысли, никогда не утрачивавший своего значения, в том числе и в петербургский период; творчество русских романтиков, славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Достоевского и многих других мыслителей, в котором обсуждались метафизические проблемы человеческого и культурно-исторического бытия. Наконец, непосредственное и очень значительное влияние оказала метафизика всеединства

В.С. Соловьева и сама личность философа. Существенную роль сыграли и обстоятельства социального порядка: разочарование определенной части российской интеллигенции в политическом радикализме и материалистической идеологии, ее обращение к традиционным, в том числе религиозным, ценностям.

Всякая истинная философия – поздний плод культурного развития, она возникает и существует как «зрячий разум» культуры, развертываясь в непрерывном и преемственном диалоге идей. Это исключительно сложное духовное явление, ставшее возможным в том числе и благодаря высокому уровню культуры петербургской России начала века. Позднее в философской культуре русского зарубежья (первая, послереволюционная эмиграция) творчество религиозных мыслителей определяет уже очень многое и вполне может быть признано ведущим направлением.

В историко-философском плане предпочтительней говорить не о религиозных исканиях, а об определенной российской традиции религиозной метафизики. В послекантовской философии отношение к метафизике обуславливало характер многих философских направлений. Философы, видевшие опасность, которую представляли для самого существования философии тенденции радикального эмпиризма и философского субъективизма, искали альтернативу в возрождении и развитии традиции метафизического познания сверхчувственных принципов и начал бытия. На этом пути и в Европе, и в России нередко происходило сближение философии и религии. Русские религиозные мыслители, определяя собственную позицию именно как метафизическую, использовали данный термин в качестве классического, восходящего к Аристотелю обозначения философии. В словаре Брокгауза и Эфрона В. С. Соловьев дает определение метафизики как «умозрительного учения о первоначальных основах всякого бытия или о сущности мира». Там же философ пишет и о том, каким образом метафизический опыт понимания бытия самого по себе вступает в соприкосновение с религиозной сферой.

В начале XX века к религиозной философии приходили различными, часто весьма противоречивыми путями. Далеко не все, кто в это время возвращался к религиозной традиции и пытался строить философское мирозерцание на фундаменте православной веры, смогли пройти этот путь до конца. Первым зримым результатом религиозного движения российской интеллигенции в начале века принято считать Религиозно-философские собрания в Петербурге (1901-1903). Среди инициаторов этого своеобразного диалога между интеллигенцией и православной церковью были Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, В.В. Розанов. Председательствовал на собраниях епископ Сергей (Страгородский), впоследствии патриарх. Речь шла о возможности христианского общества, государства и культуры, о возможности развития церкви. Ожидания интеллигенции были велики. Сильны были в начале века и настроения апокалипсические. В предчувствии эсхатологического финала ожидали в буквальном смысле вселенского духовного возрождения, нового откровения и обновления церковной жизни, нового религиозного сознания.

Религиозно-философское движение получило свое продолжение. В 1905 году в Москве было создано Религиозно-философское общество памяти В. Соловьева (Н.А. Бердяев, А. Белый, В.И. Иванов, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, П.А. Флорен-

ский, С.Н. Булгаков). В 1907 году начинает свои заседания Петербургское религиозно-философское общество. Религиозно-философские темы рассматривались на страницах журнала «Новый путь», который начал выходить в 1903 году. Религиозно-метафизический выбор был вполне отчетливо обозначен в сборнике «Проблемы идеализма» (1902), в котором его авторы (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве), расставаясь с собственными идеологическими увлечениями прежних лет (в частности, с марксистским прошлым), предрекали «метафизический поворот» и небывалый расцвет метафизики. Можно сказать, что и другой, более поздний и гораздо более знаменитый сборник «Вехи» (1909) имел не столько собственно философский, сколько мировоззренческий характер. Впрочем, его авторы – М.О. Гершензон, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве, С.Л. Франк – именно так и понимали свою задачу. Решалась задача критики традиции российского радикализма. В 1910 году в Москве было образовано философское издательство «Путь», первым изданием которого стал сборник «О Владимире Соловьеве» (1911). Издательство «Путь» обращается к творчеству и других русских религиозных мыслителей: издаются сочинения И. В. Киреевского, выходят книги Бердяева о А.С. Хомякове, В.Ф. Эрн о Г.С. Сковороде и другие.

Выделяя в качестве ведущего направления здесь метафизику всеединства, можно отнести к данному течению творчество таких философов, как Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин. Религиозно-философские воззрения Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова (при всех различиях между ними) близки традиции христианского персонализма, а идеи Л. Шестова – экзистенциальной философии. В этот период традиционные темы мировой и отечественной религиозной мысли получали развитие как в собственно философских сочинениях, так и в литературных формах. Эпоха «серебряного века» российской культуры на редкость богата опытом выражения метафизических идей в художественном творчестве. Ярким образцом своеобразной «литературной» метафизики может служить творчество двух крупнейших деятелей религиозно-философского движения рубежа веков – Д.С. Мережковского и В.В. Розанова.

В религиозных и религиозно-философских учениях помимо стороны, объясняющей мир, обязательно присутствует и вторая, выражающая основания и способы спасения человека от зла. Классический христианский вариант спасения – трансцендентное, не поддающееся разумному объяснению движение Бога к человеку. Однако во всех мировых религиях существует и другой, духовно-мистический вариант спасения: движение человека к Богу. Этот вариант доминирует в некоторых течениях и сектах христианства: от гностицизма до некоторых видов монашества. В исламе это – суфизм. В буддизме – многочисленные направления индивидуального спасения. Но мистика в церковной жизни является одной, причем не доминирующей ее стороной. Практически поведение верующих определяется откровениями Писания и каноническими нормами церкви.

С начала XX века и позже наиболее заметными среди философско-мистических течений были: теософия Е.П. Блаватской, учение «Живой этики»

Н.К. и Е.И. Рерихов, «четвертый путь» Г.И. Гурджиева, антропософия Р. Штейнера, восточные школы мистики и т.д.

Елена Петровна Блаватская (1831-1891) – одна из предшественниц философского мистицизма XX века. В 1875 году она вместе со своими последователями основала «Всемирное теософское общество», в задачи которого входило: изучение древних тайных знаний; изучение скрытых способностей человека; основание нового братства людей вне зависимости от их расовой, национальной и религиозной принадлежности.

Ее учение впитало в себя преимущественно буддийские и другие восточные представления, элементы оккультных наук, христианские мотивы, идеи, почерпнутые из европейской науки середины XIX века. Оно включает детально разработанную иерархию и историю чувственной и сверхчувственной реальности, учение о мистической эволюции космоса, земли, человека. Истинная природа человека включает три тела: физическое, астральное (душа), ментальное (духовное). Под руководством посвященных учителей человек способен управлять силами своей природы, достигая состояния ясновидения, проникновения в высшие оккультные сферы.

Николай Константинович Рерих (1874-1947) и Елена Ивановна Рерих (1879-1955) развивали мистику в русле прозрений Е.П. Блаватской, причем Е.И. Рерих с детства имела видения и озарения. Они предпринимали попытки организовать общемировое движение за новую культуру.

Вселенная, по их мнению, состоит из трех миров – физического, тонкого (астрального) и огненного. «Тонкий мир находится вокруг нас, и размеры его гораздо обширнее... Он имеет много сфер, или слоев, и другое деление между ними, нежели по качеству сознания, не имеется, потому сколько сознаний, столько и ступеней... Мир Огненный является особо высокой ступенью совершенства сознания, и поэтому обитатели этой сферы могут лишь редко, в исключительных обстоятельствах, приближаться к нашей земной сфере. Их приближение может вызвать большие пертурбации как в Тонком Мире, так и на Земле»¹. По содержанию Вселенная является совокупностью разнородных энергетических структур, включая психоэнергетические. Управляемая Высшей силой согласно жестким, естественным законам Вселенная и ее обитатели проходят эволюционный путь к высшим энергетическим и духовным состояниям. Осознав эволюционные планы, люди под руководством учителей следуют им, и тем самым они выполняют необходимую роль в космическом развитии. В XX веке совершается грандиозный эволюционный скачок: человек переходит от исчерпавшей себя пятой расы к новой шестой – расе Огненного Духа. Согласно Е.И. Рерих, в 1949 году произошла первая невидимая битва между миром Света и миром Тьмы и Зла, с победой первого. Ядро новой, шестой расы людей складывается в России, причем роль женского начала будет гораздо более значительна. «Наступающая эпоха приоткроет и завесу над Миром Надземным... Границы между духовным и материальным, между

¹ Рерих, Е. И. У порога Нового Мира / Е. И. Рерих. - М., 1997. - С. 121-122.

земным и надземным начнут постепенно стираться, и люди еще при земной жизни будут сознательно готовить себе приложение в Мире Надземном»¹.

В космологическом учении Георгия Ивановича Гурджиева (1877-1949) центральное место занимает идея реально существующего Абсолютного, которое с помощью «луча творения» создает бесконечное множество миров, деградирующих по мере удаления от него. Человечество обитает в наиболее далеком и соответственно наименее благоприятном углу Вселенной. Задача человека (однако сейчас это задача лишь для немногих людей) – совершить обратное героическое восхождение по этому лучу в направлении Абсолютного. Исходно любой человек – не более чем машина, раздираемая противоречиями, с преобладанием полусонных природных реакций. Только путем упорной работы человек может последовательно приобрести на базе исходного физического тела более тонкое астральное, а затем ментальное и причинное. Бессмертие его высших тел создается усилиями самого человека, хотя и разными путями: аскетическим подвижничеством, религиозным горением, интеллектуальным взлетом духа или «четвертым путем» – сознательным, целенаправленным и радикальным изменением основ своей внутренней жизни. Видимый мир – это не более чем среда обитания физического тела, которая должна преодолеваться в ходе психотехнической работы над собой под руководством учителей (специалистов).

Оригинальный вариант мистицизма развивал поэт и мыслитель Даниил Леонидович Андреев (1906-1959). Сын писателя Леонида Николаевича Андреева, он с 1947 по 1957 год находился в заключении. Там им было продумано содержание трактата «Роза мира». По своей структуре это произведение многослойное и описывает сложный духовный Космос, каким он предстал в мистических видениях автора. Основная идея трактата: реальный мир находится в состоянии невидимой для обычного человека космической битвы Добрых и Злых Сил, отблески ее – в земной истории и в душевной жизни людей. Человечество должно и может объединиться и стать на сторону Добра.

В XX веке после осознания кризиса того типа личности, который играл принципиальную роль в организации индивидуальной и общественной жизни в Европе, и кризиса идеи прогрессивного развития человечества в регионы христианской культуры началась экспансия восточных ценностей. Бесчисленное множество «гуру», учителей и проповедников принялись распространять учения бывших и ныне живущих великих учителей Востока, подстраивая их под особенности европейского менталитета. Во имя слияния человека с его истинной природой – Нирваной, Сверхразумом, Пурушей, Атманом, Предвечным и т.п. – отрабатываются и предлагаются различные пути изменения человеческой психики: от наиболее короткого и соответственно сложного до наиболее длинного и понятного.

Философия в советской и постсоветской России (после 1917 г.) – более чем 80-летний этап новейшей российской истории превосходит по масштабам, глубине и противоречивости все, что было пережито страной со времен монгольского ига. Революция, война с фашизмом, грандиозный, жесточайший социалистический эксперимент, идеологическая монополия тоталитарной власти, крушение ее и

¹ Рерих, Е. И. У порога Нового Мира / Е. И. Рерих. - М., 1997. - С. 119.

распад СССР – все это произошло на глазах одного поколения. Официальной идеологией был провозглашен марксизм-ленинизм (в действительности – сталинизм, так как только Сталин считался непогрешимым пророком этого учения). Популярная брошюра Сталина (извлечение из «Краткого курса истории ВКП(б)» «О диалектическом и историческом материализме») признавалась вершиной философского знания.

Малейшие отступления от этого канона жестоко карались и преследовались. Но даже в условиях тяжелого идеологического пресса и при Сталине и при Брежневле мыслили выдающиеся философы, труды которых со временем получили мировую известность и признание. Среди них были и убежденные марксисты (К.Р. Мегрелидзе, П.В. Копнин, Б.М. Кедров, Э.В. Ильенков, А.М. Минасян, Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, – авторы выдающихся работ по диалектике, логике, теории познания, психологии и социологии мышления), и мыслители других мировоззренческих ориентаций. К глубочайшим научно-философским обобщениям в эти годы пришел создатель учения о биосфере и ноосфере В.И. Вернадский (1863-1945). Оригинальные идеи о природе языка и сознания развивали феноменолог Г.Г. Шпет (1879-1940), культуролог и литературовед М.М. Бахтин (1895-1975), философ и физик В.В. Налимов (1910-1997). Несмотря на репрессии и преследования творил великий русский философ А.Ф. Лосев (1893-1988), автор классических трудов в различных областях философского знания. Бессмертным научным подвигом мыслителя стал его грандиозный труд: 8-томная «История античной эстетики».

Заключение

В итоге надо отметить, что спорное и условное понятие «восточная философия», объединяющее самобытные философские традиции многочисленных народов Востока, по всей видимости, обязано своим происхождением тому противостоянию, которое явилось результатом материального и научно-технического прогресса стран Европы и их колониальной экспансии. Политическое и экономическое доминирование на протяжении нескольких столетий закрепило в общественном сознании европейцев системно-полюсное деление человечества на «передовой» Запад и «отсталый» Восток. Этому способствовал и недостаток знаний «чужой» культуры, затруднявший понимание незападных представлений, категорий, а отсюда и всего незападного мировосприятия как такового.

В результате европейцы склонны были утверждать, что «философия начинается с греков», восточные же народы в лучшем случае располагали отдельными философемами, а в целом они не смогли подняться выше мифологии и религии. Даже в тех случаях, когда так называемая восточная философия и признавалась «первой по времени», ее включение в изложение мировой истории философии считалось тем не менее неуместным (Гегель).

Справедливости ради следует признать, что высокомерному европоцентризму на том же Западе противостоял ориенталистский романтизм, которому мыслители Востока казались «превосходящими большинство философов Запада» (Макс Мюллер), а потому оздоровление и обогащение европейской духовной жизни считалось возможным только через обращение к «живительному источнику» восточной религиозно-философской литературы (Шопенгауэр).

Радикальные перемены, связанные с крушением колониальной системы, появлением многочисленных суверенных государств на месте прежних колоний и полуколониальных стран, способствовали отказу от прямолинейного европоцентризма прошлого. В 40-70-е годы XX века широкое распространение приобретают дихотомические стереотипно-контрастные характеристики Востока, России и Запада, при которых первому приписывается религиозность, спиритуальность, интуитивизм, интровертность (обращенность к внутреннему миру человека), пессимизм, единство субъекта и объекта и т.д., а Западу соответственно – секулярность, натурализм, рационализм, экстравертность (ориентация на познание внешнего мира), жизнеутверждающий оптимизм, дуализм субъекта и объекта.

Последние десятилетия можно охарактеризовать нарастающей тенденцией к отказу от западоцентризма, осознанием бесперспективности унижения восточных типов философствования, попыток универсализации за счет сглаживания реально существующих в культурах различий. Современная философская, и в целом культурная, компаративистика (сравнительное исследование культур) все более предпочтительными считает отход от дихотомических представлений и признание многополюсности человеческой культуры.

Содержание и структура историко-философского раздела, о котором идет речь в учебном пособии, явное преобладание в нем материала по истории развития восточной философии, рассмотрение основных понятий и категорий в восточном философском контексте, общие методологические установки – все это не означает

абсолютной приверженности автора пособия ориентализму. Это попытка рассказать о том, что российское духовное наследие тяготеет в значительной степени как к западной, так и к восточной философским культурам. Все это свидетельствует в тоже время об уважительном отношении отечественной философской культуры к культурам всех без исключения народов земного шара, признании равноценности незападных типов философствования. В этой связи культуре русской философской мысли посвящается отдельная глава.

В предлагаемом учебном пособии рассмотрение восточных типов философствования ограничивается изложением наиболее известных восточных культур – Индии, Китая, Японии, Ирана, Византии, арабо-мусульманского мира, представляя наиболее показательные для них воззрения на наиболее значимые вопросы мироустройства, места и роли в нем человека, путей и методов познания. Чтобы избежать общих оценочных заключений автор постарался дать представление о каждом из культурно-исторических типов восточной философии, в том числе и отечественному, по возможности через присущее им разнообразие проблематики, направлений и школ.

Темы рефератов и докладов

Дао в древнекитайской мысли
Важнейшая проблематика философской системы чарвака
Ведущие вопросы в философии миманса
Веды в древней индийской философии
Категории в философии вайшешика
Место и роль категории времени в древнеегипетской системе мировоззрения
Монизм в философской системе веданта
Философско-антропологическая проблематика (видение человека) в древнекитайской философии
Основные особенности и вопросы ближневосточной профилософии (Иран, Вавилон, Египет, Финикия)
Особенности картины мира в древней китайской философии
Основные проблемы в философии йога
Проблема единства физических и нравственных законов в конфуцианстве
Сущность, предмет и основные черты индийской философии
Теория познания в философии ньяя
Философия джайнизма
Философская система санкхья
Четыре благородных истины в учении Будды
Дзэн-буддизм и его отличительные особенности
Духовная и светская миссия фальсафы
Жизненные цели и нравственные нормы в философии индуизма
Истоки и эволюция буддизма Махаяны
Калам как способ рассуждения, основанный на разуме
Личность и общество в философии неоконфуцианства
Мутазилиты, ашариты и «свет разума»
Основные рекомендации тантризма
Основные философские идеи «чистых братьев»
Платонизм и перипатетизм в византийской философии
Религиозно-философские идеи даосизма в эпоху Средневековья
Ведущие идеи западничества и славянофильства: общие идеи и разногласия
Метафизика всеединства
Мистические направления в русской мысли
Москва – Третий Рим
Основная проблематика космизма
Просвещение и секуляризация
Русская религиозная философия рубежа XIX-XX столетий
Русский позитивизм
Спор иосифлян и нестяжателей
Философия науки в советский период
Философские идеи в русской литературе

Библиографический список

1. Бердяев, Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии / Н. А. Бердяев. - М.: Канон; ОИ «Реабилитация», 1999. - 479 с.
2. Вивекананда, С. Что такое религия / С. Вивекананда // Вивекананда, С. Практическая веданта: Избранные работы / С. Вивекананда. - М.: Наука, 1993. - С. 365.
3. Всемирная энциклопедия: Философия. - М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. - 1312 с.
4. Ганди, М. Моя жизнь / М. Ганди. - М.: Высш. шк., 1969. - С. 450-549.
5. Гусев, Д.А. История философии / Д. А. Гусев. - М.: Филол. о-во «Слово», ЭКСМО, 2004. - 446 с.
6. Догэн. Сёбо-гэндзо: Драгоценная зеница истинного закона / Догэн; пер. И. Е. Гарри // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: ЯнусК, 1998. - С. 271-302.
7. Древнеиндийская философия. - М.: Наука, 1963. - 344 с.
8. Жданов, В.В. Проблема времени в древнеегипетской мысли / В. В. Жданов // Вопросы философии. - 2003. - № 2. - С. 152-160.
9. История философии / под ред. В.П. Кохановского, В.П. Яковлева. - Ростов на/Д: Феникс, 2000. - 576 с.
10. История философии: Запад-Россия-Восток. Кн.1: Античность и Средневековье / под ред. Н.В. Мотрошиловой. - М.: Греко-лат. каб., 1996. - 350 с.
11. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4: Философия XX в. / под ред. Н.В. Мотрошиловой. - М.: Греко-латинский кабинет, 1999. - 440 с.
12. История философии / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн.: Нов. знание, 2001. - 727 с.
13. Канке, В.А. Основы философии / В. А. Канке. - М.: Логос, 2003. - 288 с.
14. Ким Ир Сен. Об идеях чучхе / Ким Ир Сен. - Пхеньян, 1979. – с 3-51.
15. Конфуций. Изречения / Конфуций. - М.: Изд-во МГУ, 1994. -127 с.
16. Краткий очерк истории философии / под ред. М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, И. Я. Щипанова. - М.: Высш. шк., 1969. - 790 с.
17. Лекторский, В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. - М.: Эдиториал УРСС, 2001. - 256 с.
18. Литман, А.Д. Философская мысль независимой Индии: (академические системы и религиозно-философские учения) / А. Д. Литман. - М.: Наука, 1966. - 188 с.
19. Мамардашвили, М.К. Необходимость себя / М. К. Мамардашвили. - М.: Гнозис, 1996. - 325 с.
20. Мамардашвили, М.К. Стрела познания / М. К. Мамардашвили. - М.: Мысль, 1996. - 205 с.
21. Мигولاتьев, А.А. Философия / А. А. Мигولاتьев. - М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. - 639 с.
22. Микешина, Л.А. Новые образы познания и реальности / Л. А. Микешина, М. И. Опенков. - М.: Росспэн, 1997. - 238 с.

23. Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М.: Художественная литература, 1987. - С. 455-522.
24. Радхакришнан, С. Индийская философия / С. Радхакришнан // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / С. Радхакришнан. - М.: Иностранная литература, 1956. - 624 с.
25. Радхакришнан, С. Индийская философия / С. Радхакришнан // Радхакришнан, С. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / С. Радхакришнан - М.: Иностранная литература, 1957. - 701 с.
26. Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин. - М.: Политиздат, 1992. - 544 с.
27. Спиркин, А.Г. Философия / А. Г. Спиркин.- М.:Гардарики, 1999.- 816 с.
28. Судзуки, Д. Лекции по дзен-буддизму / Д. Судзуки // Фромм, Э. Дзен-буддизм и психоанализ / Э. Фромм, Д. Судзуки, Р. де Мартино. - М.: Весь мир, 1997. - 240 с.
29. Томпсон, М. Восточная философия / М. Томпсон. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. - 384 с.
30. Философия / под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. - М.: Гардарики, 2004. - 828 с.
31. Философия / под ред. В.П. Горюнова. - М.: Гардарики, 2005. - 442 с.
32. Чанышев, А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Н. Чанышев. - М.: Высш. шк., 1991. - 374 с.
33. Чанышев, А.Н. Философия Древнего мира / А. Н. Чанышев. - М.: Высш. шк., 2001. - 703 с.
34. Чаттерджи, С. Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Дата. - М.: Селена, 1994. - 416 с.

Учебное издание

Ходыкин Владимир Владимирович

**РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ НА ВОСТОКЕ И В РОССИИ
ОТ ЗАРОЖДЕНИЯ ДО НАШИХ ДНЕЙ**

Учебное пособие

Редактор Ю. Н. Л и т в и н о в а
Компьютерная верстка Ю. Н. Л и т в и н о в а

Подписано в печать 20. 12. 2007. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Печ. л. 6,25

Тираж 50 экз. Заказ . Арт. Д1/2/07

Самарский государственный
аэрокосмический университет.
443086, Самара, Московское шоссе, 34

Изд-во Самарского государственного
аэрокосмического университета.
443086, Самара, Московское шоссе, 34