

методологические аспекты изучения истории духовной культуры востока



Основное внимание в статьях сборника уделяется таким общеметодологическим проблемам востоковедных исследований, как диалектика общего и особенного в истории духовной культуры Востока, специфика теоретического знания и экологического мышления, роль религиозно-философских учений в формировании художественных, экологических и политических традиций, принципы взаимодействия культур Востока и Запада.

Сборник адресован историкам культуры, востоковедам, философам.

Редколлегия

канд. ист. наук *Н. В. Абаев* (ответ. редактор),
д-р ист. наук *Р. Е. Пубаев*,
канд. филос. наук *И. С. Урбанарева*,
канд. филос. наук *Е. Г. Хилтухина*

Рецензенты

д-р филос. наук *Б. С. Ерасов*,
канд. филол. наук *Н. Д. Болсохоева*,
канд. филос. наук *Л. К. Санхядова*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Характерной чертой развития всего комплекса гуманитарных наук в нашей стране на современном этапе является резко усилившийся интерес к методологическим вопросам истории духовной культуры человечества. Этот интерес выражает важнейшие тенденции современной науки, в центр которой выдвигается проблема человека, обуславливающая особую значимость гуманитарных и культурологических исследований.

М. С. Горбачев в Политическом докладе на XXVII съезде КПСС отмечал, что «современный мир сложен, многообразен, динамичен, пронизан противоборствующими тенденциями, полон противоречий», но вместе с тем это **«взаимозависимый, во многом целостный мир»**¹. И в центре всех процессов социального развития в их внутренней сложности и противоречивости «...неизменно стоит человек, его интересы, заботы»².

В свете глобальных проблем и противоречий современности необычайную остроту и жизненно важное значение приобретает роль культурной памяти человечества, которая помогает глубже осознать значение человека как субъекта культурно-исторического процесса во всей целостности и всесторонности его общественного бытия.

Культурная память является определяющим **человеческим** качеством, характеризующим его глубоко гуманистическую сущность, которая формируется через овладение каждым индивидом исторически сложившегося богатства знаний, опыта, способностей, умений, т. е. всего того, что составляет человеческий «капитал» мировой истории. В условиях перестройки всей общественной жизни и системы идейного, морально-психологического воспитания человека в нашей стране очень важно осознать — и это особенно актуально в свете задач ускорения научно-технического прогресса — что подлинно человеческое начало в человеке раскрывается только при максимально полном освоении этого богатства, в результате чего он и становится полноценным субъектом всемирно-исторического процесса.

Вместе с тем важно учитывать, что субъективные и объективные стороны процесса преобразования окружающей действительности взаимообусловлены, и человек одновременно является не только субъектом, но и совокупным результатом материального

и духовного производства, наиболее целостным и универсальным продуктом социального и культурно-исторического развития³. Поэтому выявление роли человеческого фактора во всемирно-историческом процессе, диалектики общего и особенного, локального и универсального в этом процессе требует всестороннего изучения конкретных форм культуры во всем ее историческом многообразии на материале всех этнокультурных общностей, в том числе и на огромном материале культурных традиций народов Востока.

Изучение истории духовной культуры народов Востока с позиций марксистской методологии имеет теоретическое и практическое значение, так как на современном Востоке (особенно это характерно для развивающихся и капиталистических стран Востока) культура очень тесно переплетается с политикой, идеологией и религией, оказывая существенное влияние на характер общественно-экономических отношений.

Важная и в то же время далеко не однозначная роль культуры в общественной жизни стран Востока вызывает вокруг проблем культурно-исторического наследия острую идеологическую борьбу, в которой сталкиваются самые противоположные оценки. Именно в духовных ценностях традиционной культуры, в национальном культурно-историческом наследии многие восточные идеологи видят эффективное средство противодействия идеологической и культурной экспансии империалистических стран Запада, действенный фактор самоопределения, консолидации и интеграции этносоциальной общности, механизм утверждения ее целостности и самобытности⁴. При этом критическое отношение к буржуазной культуре Запада нередко перерастает в неоправданное противопоставление Востока Западу с востокоцентристских позиций, стремление принизить роль Запада и преувеличить роль Востока в развитии мировой культуры⁵.

С другой стороны, для некоторых наиболее вестернизированных кругов в развивающихся и капиталистических странах Востока характерно резко негативное, нигилистическое отношение к собственному культурно-историческому наследию, огульное отрицание всего позитивного и ценного в этом наследии и слепое преклонение перед западной культурой, которое тоже неизбежно приводит к противопоставлению Востока Западу, но уже с западоцентристских позиций.

В этих условиях принципиальное методологическое значение и большую политическую актуальность приобретает осмысление материала восточных культур с точки зрения диалектики общего и особенного во всемирно-историческом процессе. Одним из ключевых и самых спорных при обсуждении проблемы взаимодействия

культур Востока и Запада является вопрос о специфике восточных цивилизаций и способах понимания, интерпретации и объяснения этой специфики.

Особенно важное значение этот вопрос имеет для изучения истории духовной культуры Востока, поскольку при абстрактно-описательном подходе к ней, проявляющемся не только в западной и восточной, но и отечественной литературе, духовным феноменам зачастую приписывается определяющая роль по отношению к базису в целом. Тем самым специфика восточных культур сводится к абсолютизированным особенностям духовной культуры, которые в действительности должны быть объяснены во всей системной целостности конкретного социокультурного комплекса.

Безусловно, следует считаться и с известной самостоятельностью надстроечных явлений и их способностью оказывать обратное воздействие на явления базисного характера. В ряде крупнейших стран Востока (например, в Китае, Индии и др.) такое воздействие идеологии и других надстроечных институтов на базис на определенных этапах их исторического развития было настолько сильным, что это дает основание для гиперболизации роли духовных (социально-этических, религиозных, философских, социально-психологических и т.д.) факторов в общественно-экономической жизни этих стран, в том числе и в сфере материального производства.

Такая гносеологическая ситуация, сложившаяся в историко-культурологических исследованиях стран Востока, вызывает настоятельную необходимость в адекватной постановке и разработке комплекса методологических проблем, прежде всего связанных с выявлением общего и особенного в духовной культуре Востока, специфики теоретической мысли на Востоке, структурно-функциональных особенностей восточных текстов, соотношения секулярных и религиозных тенденций в истории восточной культуры, а также с анализом реформаторских и модернистских течений в восточных религиях (буддизм, индуизм и др.), особенностей становления в странах Востока различных форм сознания — экологического, политического, этического, религиозного, художественного.

Рассмотрение этих вопросов требует и специального обращения к идеологическим, историко-культурологическим и методологическим истокам устоявшегося в буржуазном (и не только в буржуазном) востоковедении глобального противопоставления западных и внезападных цивилизаций, теоретических оснований самой дихотомии «Запад — Восток» и ряда других стереотипов в восприятии духовной культуры Востока.

Статьи представленного сборника отнюдь не претендуют на полное освещение указанных проблем и в значительной мере носят

постановочный характер, лишь намечая некоторые возможные подходы к решению рассматриваемых вопросов. Для большинства статей характерно стремление по-новому взглянуть на рассматриваемую проблему, не избегая при этом спорных вопросов, являющихся предметом острых дискуссий в отечественном и зарубежном востоковедении, и выдвигая положения, которые могут стать конструктивной основой для дальнейшего обсуждения и более углубленного анализа.

Главная задача сборника — показать сложность, многообразие и остроту методологических проблем изучения истории восточной культуры, их актуальность и практическое значение, необходимость повышения теоретико-методологического уровня и прежде всего философской культуры исследований для их адекватного решения. Авторы сборника исходили прежде всего из необходимости перестройки востоковедной науки на новом этапе общественно-экономического развития в нашей стране, которая должна затронуть как предметное содержание исследований, так и сам стиль теоретического мышления, лежащий в основе осмысления конкретного историко-культурного материала.

Поэтому наряду с постановкой общеметодологических проблем изучения восточной культуры (И. С. Урбанаева, Е. Г. Хилтухина, Н. В. Абаев, Ю. А. Асоян, Б. Д. Бадараев, Н. Ц. Жамбалдагбаев и др.) в сборнике уделяется значительное внимание анализу конкретных вопросов исторического развития культуры народов Востока, рассматриваемых вместе с тем в контексте общеметодологических проблем (Т. Д. Скрынникова, С. Ю. Лепехов, С. П. Честеркин, Д. И. Бураев).

Авторы сборника стремились также отразить в своих статьях традиционные для Бурятского института общественных наук направления востоковедных исследований. При этом учитывалась и возросшая в последние годы актуальность изучения Азиатско-Тихоокеанского региона, в который входит большинство рассматриваемых в сборнике стран.

¹ Материалы XXVII съезда КПСС. — М., 1986. — С. 6, 21.

² Там же. — С. 21.

³ См.: Проблемы философии культуры/ Межуев В. М., Злобин Н. С., Келле В. Ж. и др.: Под ред. В. Ж. Келле. — М., 1984. — С. 62—64.

⁴ См.: Ерасов Б. С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. — М., 1982.

⁵ Чельшев Е. П. Развитие национальной культуры в освободившихся странах // Культурные процессы в развивающихся странах. Тез. между. конф. в ИВ АН СССР, ноябрь 1986. — М., 1986. — Т.1. — Ч.1. — С. 113.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОСТАНОВКИ ВОПРОСА О СПЕЦИФИКЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ НА ВОСТОКЕ

На нынешнем этапе изучения культуры зарубежного Востока, при наличии огромного фактического материала, требующего осмысления и научного объяснения, существенно возрастают значимость и ответственность теоретических и философских обобщений и, следовательно, философско-методологических вопросов историко-философского и историко-научного анализа восточного материала. Эти вопросы являются все еще мало разработанными как в востоковедной, так и в историко-философской и историко-научной литературе, что создает объективные трудности в историологическом исследовании духовной культуры народов Востока, в частности, опасность подведения исторического материала под априорные субъективные конструкции. С другой стороны, существует (и в конкретных исследованиях реализуется) меньшая опасность эмпиризма, который отнюдь не способствует выявлению и пониманию объективной логики и закономерностей духовного развития восточных народов, приводит к абсолютизации тех или иных сторон культуры Востока и — как следствие этого — к глобальному противопоставлению Запада и Востока.

Достоверность результатов историко-научных, историко-этических, -психологических, -культурных исследований — любых исследований историологического и конкретно-исторического характера — зависит, на наш взгляд, не только и не столько от методики и инструментария анализа, сколько от самого способа видения исторического материала — от характера постановки и решения таких наиболее общих методологических вопросов, как так называемая проблема «Запад—Восток», а также вопросы о специфике философии, науки, культуры на Востоке. Для историко-философских и историко-научных исследований (на материале как естествознания, так и социально-гуманитарного знания) определяющее значение имеет решение вопроса о специфике теоретической мысли в странах Востока, которому посвящена данная статья.

Следует заметить, что «презумпция непонимания», из которой, по мысли Г. Д. Гачева (когда он пишет о национальных картинах мира), полезно исходить, чтобы «расширить по-

нимание»¹ при изучении особенностей региональных систем знания и культуры, в целом целесообразна в той мере, в какой она подчинена задаче объяснения этих особенностей и не создает шор, заслоняющих общие закономерности всемирно-исторического процесса развития человеческой мысли и культуры. Оправданным можно признать и «культурологическое вживание», если оно представляет собой «всестороннее знание культуры, оценки ее с точки зрения целостности действующих в ней институтов», учет «внешних» и «внутренних» измерений знания, умение не выпускать из поля зрения его соотношение с другими частями идеологической надстройки². Ведь те или иные признаки культуры имеют конкретно-исторический смысл только по отношению к системе признаков, с которыми они связаны генетически и синхронно.

При характеристике способа мышления, характерного для той или иной эпохи, показательны, как это хорошо усвоили исследователи западноевропейской духовной истории (в частности, Ренессанса), «не отдельные принципы и мотивы, вроде антропоцентризма, пантеизма, самоутверждения личности, эстетического утопизма и т. д., а именно их особое сочетание, пронизывающая и конкретизирующая их общность, силовое поле культуры, в котором они располагаются. Короче, то, что превращает противоречивые и сложные течения, аспекты, этапы в нечто единое — не монолитное, не однозначное, не прямолинейное, не полностью интегрированное, способное к сотне переходных оттенков, гибридных форм, зачаточных или деформированных — и все-таки нечто единое!»³

В востоковедных исследованиях (как за рубежом, так и в нашей стране) также просматривается стремление подходить к изучаемой культуре как к определенной целостности. Так, например, говорят о специфике японской или китайской культуры, а также и культуры Востока в целом. Но всегда ли при этом удастся избежать крайностей нивелировки культурной специфики и ее глобализации и абсолютизации? И не отражаются ли эти крайности на понимании и объяснении особенностей философии, морали, науки, религии в странах Востока?

В отечественной литературе отчетливо прослеживается тенденция глобализации специфики «азиатских структур», которая настолько упрочилась в методологических представлениях востоковедов, что для многих из них дихотомия «Запад — Восток» служит в качестве как бы само собой разумеющейся предпосылки: Запад — это Запад, а Восток — это Восток, и западные мерки при его изучении неприменимы — будь то социально-экономические, политические или духовные аспекты жизни Вос-

тока. С этих позиций допускается сравнение Запада и Востока, но сравнение, как правило, оказывается ориентированным на установление различий (при всем сходстве — все-таки различий!): Восток и Запад выступают в таких культурно-сравнительных исследованиях, как в принципе иное по отношению друг к другу.

Наиболее последовательно позиция принципиальной дивергентности европейских и неевропейских (азиатских) структур проводится на примере китайской культуры Л. С. Васильевым⁴. В одной из работ последнего времени он пишет, что азиатские структуры — «это прежде всего структуры социально-политические, то есть такие, в которых строение и форма зависели не только и не столько от отношений собственности, сколько от организации общества и политической администрации»⁵.

Для того, чтобы убедиться в методологической некорректности глобального противопоставления европейских и азиатских структур, Запада и Востока, по-видимому, недостаточно привести только контраргументы, основанные на конкретных исторических данных⁶. Необходимо обратиться к идеологическим истокам самой дихотомии «Запад — Восток». Первоначально, в эпоху зарождения западноевропейской ориенталистики (XVII—XVIII вв.), европоцентризм был естественной системой счисления в культурном взаимодействии народов и принципиально не отличался от античных спозиций «мы — они», «цивилизация — варвары», выражавших исторически необходимый этап становления общественного самосознания, в том числе и этнического.

Но уже во времена Лейбница становится заметным несовпадение ориенталистских симпатий века Просвещения в лице его лучших представителей и официальной идеологии восходящей буржуазии. В то время как великий философ, живейшим образом заинтересовавшись (в письмах Ремону) «естественной теологией» китайцев, находит в ней «много разумных мыслей» и даже пишет специальное исследование⁷, глава католической церкви объявил традиционную китайскую идеологию (конфуцианство) ересью⁸. Идеологическое противопоставление Европы и Азии зародилось еще в то время, когда в их объективном развитии еще не было заметно капиталистическое превосходство Европы, но вплоть до того момента, когда «европоцентризм» буржуазного развития стал объективным фактом истории (над которым возник социально-психологический комплекс превосходства «западного человека над восточным»), теоретическая мысль в сравнительных исследованиях Запада и Востока была еще научно-объективной — в том смысле, в каком К. Маркс характеризовал классическую буржуазную политэкономия, говоря о честности мысли ее представителей.

Крупнейшие представители западноевропейской культуры нового времени (Вико, Лейбниц, Вольтер, Дидро, Гердер и др.) исходили из принципиального единства мировой истории. И даже считающаяся характерной исключительно для Китая идея единства микро- и макрокосма была, как подчеркивает современный западногерманский синолог Х. Руетц, «для Европы позднего барокко и рококо — в противоположность позднейшим временам — соответствующей новейшим тенденциям времени чрезвычайно актуальной идеей» и отнюдь не являлась признаком отсталости мысли (как это стали считать в позднейшее время в Европе)⁹.

Методология глобального противопоставления несоизмеримых количественно и трудносоизмеримых качественно Запада и Востока — европейской региональной и афро-азиатской межрегиональной общности — **специфически буржуазное** явление, ставшее возможным не ранее XIX в., когда обнаружилось объективное превосходство буржуазного развития Европы над другими регионами. Здесь и коренятся мифические представления о духовной культуре народов Азии и Африки (относительно Китая: клише об универсизме мировосприятия, отрицание существования философии и науки «в европейском смысле слова», сведение специфики духовной культуры к абсолютизированному значению социально-этических аспектов и т. д.). Формирование дихотомии «Запад — Восток» определялось не столько критериями научной рациональности, действовавшими в классической науке (в востоковедении в том числе), сколько сугубо идеологическими факторами. Не столько философы и ученые, сколько религиозные идеологи типа иезуита Николаса Лонгобарди и францисканца Антонина де Санта Мариа, с сочинениями которых полемизировал Лейбниц¹⁰, стояли у истоков современной буржуазной компаративистики, запутавшейся в стереотипах дихотомии «Запад — Восток».

В рамках классической буржуазной философии, несмотря на значительно идеологизированное восприятие Востока и отмечаемое исследователями, «закрепленное авторитетом Гегеля представление об отсутствии в древнекитайской мысли системности, категориальности, логичности»¹¹, сама парадигма философского мышления исключала дихотомическое рассмотрение культур Запада и Востока. Расщепление «теоретического разума» и возникновение позитивистской методологии и образа науки, глубоко укоренившегося в современной буржуазной культуре, развитие основанных на позитивистской методологии эмпирической социологии и этнологии — все эти трансформации западноевропейской мыслительной культуры отразились и в вос-

токоведении, они оказались той методологической основой, на которой упрочилась, получила теоретический статус идеологическая дихотомия «Запад — Восток». Рассмотрение связанных с ней стереотипов, затрудняющих объективное исследование особенностей духовной культуры народов Востока — предмет специального анализа (содержащегося в другой статье этого же сборника).

Теоретическая бесплодность методологии глобального противопоставления все глубже осознается в советском востоковедении даже в рамках подходов, исходящих из предпосылки глубокой специфики «незападных цивилизаций» (Б. С. Ерасов). В китаеведении плодотворно изучаются философско-теоретические структуры древнекитайской мысли, в текстах старого Китая обнаруживаются высокоразвитая логика, отраженная в структуре этих текстов (см. работы Ю. К. Щуцкого, В. С. Спирина, А. М. Карапетьянца), особая культура психической деятельности (работы Н. В. Абаева), исследуются основные категории традиционной китайской философии (исследования А. И. Кобзева, Г. Э. Гороховой).

Мы исходим из Марксовой концепции науки, в соответствии с которой наука в своей сущности является единой наукой, и это сущностное единство науки обнаруживается с момента ее генезиса. Марксово понятие науки допускает историческое многообразие идеалов научной рациональности и типов философствования. Поскольку исторический путь каждого народа своеобразен, классики марксизма признавали национальные особенности развития философской и общественной мысли. В ряде работ (особенно ранних — таких, как «К критике гегелевской философии права», «Положение Англии», «Святое семейство», «Положение рабочего класса в Англии», «Немецкая идеология» и др.) Маркс и Энгельс отмечали различия между немецкой, английской и французской философией, связывавшиеся ими с особенностями национального развития и национального характера немцев, англичан, французов. Но говоря об этих различиях, классики марксизма имели в виду исключительно своеобразие исторического пути каждого народа, обусловившее и своеобразие мыслительной традиции каждого народа, — отмечаемые ими различия не были связаны с признанием «...специфического отличия по сравнению с идеологией всех остальных народов»¹². В рамках марксизма ставить вопрос о региональных или национальных формах философии было бы методологически некорректно: стремление к созданию таковой (в частности, некоторыми представителями современной Марксу Германии) классики однозначно квалифицировали как «узкона-

циональное мировоззрение», не являющееся подлинно философским.

Корректной методологической основой решения вопроса о специфике региональных систем знания в странах Востока является диалектико-логическая концепция единой науки, согласно которой теоретическое знание каждой эпохи в сущности едино (несмотря на многообразие форм сосуществования) и нельзя понять эволюцию основных способов познания мира без знания исторических форм самосознания человека, а историю гуманитарной мысли — вне социально-исторически обусловленного отношения человека к природе и обществу. Нельзя понять и локально-исторические процессы развития человеческой мысли вне диалектики всемирно- и локально-исторического.

Объяснить специфику теоретической мысли — это значит, прежде всего, раскрыть объективную детерминацию мыслительных структур, а также — выявить субъективно-деятельностные аспекты генезиса и становления теоретических структур (характер системности знания, картина мира, стиль мышления, социокультурная функция и т. д.).

Когда говорят об объективно детерминированной специфике китайской мысли, то логическую цепь обоснования этой специфики (в смысле глубокого отличия китайской мысли от западноевропейской философии и науки) начинают с социально-экономического аспекта — как правило, с так называемого «азиатского способа производства», — пытаются приписать мысль о принципиальном отличии восточных обществ от западных Марксу и одновременно — опровергнуть «пятичленку», т. е. Марксову теорию общественно-экономических формаций. Не вдаваясь в подробный анализ дискуссий об азиатском способе производства¹³ и исторического материала, чтобы доказать несостоятельность этой концепции с точки зрения объективной диалектики всемирно- и локально-исторического и, следовательно, ее несостоятельность в качестве антитезы теории социально-экономических формаций (это увело бы далеко в сторону от наших задач), подчеркнем, во-первых, что у Маркса понятие «азиатский способ производства» фигурировало в роли рабочей гипотезы (основанной на современных ему еще вполне односторонних и неполных востоковедных данных) и развития в концепцию не получило. И напрасно современные сторонники концепции «азиатского способа производства» ссылаются на Маркса как на предтечу. Во-вторых, у этой концепции существует определенная гносеологическая основа. Их авторы не различают сущность отношений собственности и их социальные проявления и, наоборот, исходя из их несовпадения, говорят о разных формах собственности: например, в отношении старого

Китай противопоставляют частную и государственную собственность¹⁴. А в силу отождествления способа производства с внеэкономическим принуждением, в форме которого проявляются и рабовладельческий, и феодальный способы производства (а также из-за смешения «экономического уклада» и «способа хозяйствования» со «способом производства»), не различаются глубинные качественные различия рабовладельческой и феодальной формаций, в результате чего либо вообще отрицают существование рабовладельческого общества в Китае, либо говорят о сосуществовании рабовладельческого уклада на протяжении всей истории страны с феодальным, который «в своих ранних формах является столь же древним и так же характерен для раннеклассовых обществ, как и рабовладение»¹⁵.

Кроме того, «пятичленную формулу» иногда упрощенно применяют к анализу конкретного общества, накладывая ее как готовую схему развития любого общества, тогда как в действительности понятие общественно-экономической формации — это ключ (прежде всего) к пониманию исторического процесса как естественно-исторического, с присущими ему закономерностями. Благодаря этому понятию история человечества может быть понята как единый — всемирно-исторический — процесс, а развитие конкретной цивилизации — как закономерное выражение диалектики всемирно- и локально-исторического.

Согласно методу Маркса, исследователь социальных явлений должен уметь объяснить их «метаморфозы» (превращения), т. е. демистифицировать, а не брать на веру очевидные, бросающиеся в глаза, видимостные признаки специфики духовной культуры, как это часто делается востоковедами. Л. С. Васильев основу специфики китайской культуры усматривает в социальной этике и политике и вместо того чтобы сделать предметом научного объяснения то исключительное место, которое занимали социально-политические и этические учения в традиционной структуре древнекитайского самосознания, он лишь следует самой этой традиции (самоинтерпретации культуры). При этом им не учитывается, что живая традиция есть не что иное, как «массовая ограниченность, мутный поток, ... мешающая, а не способствующая» адекватному познанию китайской древности, как отмечал выдающийся представитель отечественного китайеведения академик В. М. Алексеев¹⁶.

Допуская, что наиболее важными постоянными обертонами основных значений терминов китайской философии были нормативные и аксиологические смыслы¹⁷, эту особенность китайской философии необходимо объяснить, исходя из понимания теоретической мысли как феномена культуры, а не сводить ее к пресловутому космизму, мистицизму или иным односторонним

и преувеличенным характеристикам китайской духовности, являющимся априорными и искажающими реальную историю развития китайской духовной культуры. При всей значимости гуманитарно-этической проблематики в мироотношении человека в старом Китае это мироотношение развивалось как система отношений, подчиняющихся естественно-историческим закономерностям, и грамотный социокультурный анализ оснований теоретической мысли в древнем Китае может только подтвердить теорию социально-экономических формаций и предположить ее основные положения в методологии такого рода исследования.

В востоковедной литературе наблюдается также такой способ абсолютизации духовной специфики восточных обществ, когда эта специфика выводится не столько из социально-экономических особенностей «азиатских структур», сколько из как будто бы бесспорного положения о существовании в этих обществах иного, чем в европейской цивилизации, «варианта социокультурной всеобщности»¹⁸. В китаеведной литературе подобные идеи развиваются в виде представлений о так называемой традиционной китайской идеологии как особом, исторически непрерывном единстве духовной культуры. Эти идеи восходят, по-видимому, к работам известного историка китайской культуры Р. Вильгельма, писавшего о «стабильности мыслительного материала» («Gedächtnismasse») китайской культуры¹⁹. Но, как можно увидеть из исследования Х. Роецца, указанная «стабильность» есть не что иное, как миф, не соответствующий реальному многообразию и богатству исторического развития китайской мысли.

Что же касается существования в незападных обществах иного, чем в европейской цивилизации, типа «социокультурной всеобщности», то это утверждение имеет тот же смысл, что и глобальное противопоставление Европы и не-Европы, и в той же мере лишено действительных оснований. Не из сходства концепций специфики незападных обществ следовало бы вывести «некую исходную основу» и «базисную» социальную характеристику²⁰, а исходя из объективной социальной основы суметь объяснить особенности духовной истории каждого народа и различные образы этих особенностей, возникающие в данной или чужой по отношению к ней культуре.

Не глобальное противопоставление и фетишизация региональной (национальной) специфики духовной культуры, а адекватная постановка осознанной еще основоположниками отечественного востоковедения проблемы внутренней дифференциации единой человеческой семьи на основе диалектико-материалистической методологии — актуальная потребность современного марксистского востоковедения.

Для понимания стилевых особенностей китайской культуры, для выявления диалектики общего и особенного в становлении теоретической мысли в старом Китае принципиальное значение имеют — с точки зрения представления о естественно-исторических закономерностях развития общественных явлений — следующие социально-исторические обстоятельства. Во-первых, процесс развития частной собственности, судя по письменным источникам VII—IV вв. до н. э., шел тем же путем, что и в других странах²¹, где закономерности этого процесса были проанализированы Ф. Энгельсом²². Во-вторых, период VII—III вв. до н. э. был временем кардинальных изменений древнекитайской цивилизации — сдвигов социально-экономического характера, становления новых общественных институтов и политической культуры, громадного расширения социального пространства и изменений в общественной психологии. В-третьих, качественная ломка во всех сферах общественной жизни прежде всего отразилась на человеке, раздвинув горизонт его мысли, обнаружив в нем «новые, не известные ранее грани человеческого характера и поведения»²³, связанные с новой ценностной системой, возникшей в результате разложения «ценностной предметности»²⁴ китайской патристии.

Хотя китайцы «вынесли представление о существовании такой самостоятельной науки, как философия», из общения с европейцами²⁵, а точнее говоря, выработали термин «философия» (тун цзи) лишь в XVII в.²⁶, возникновение духовной традиции ученых-исследователей «жу» выражало общетрансформационные закономерности развития разных народов в середине I тыс. до н. э. Не случайно именно этот, бурный, период древнекитайской истории называют золотым веком китайской философии, «который на долгие годы оплодотворил китайскую культуру и фактически определил параметры ее дальнейшего развития»²⁷. Становление философско-теоретической мысли в древнем Китае исторически совпало с интеллектуальным взрывом в других регионах мира, — на это обратил особое внимание историк науки Сартон. На одновременное начало религиозно-философских движений в переднеазиатско-греческой сфере, в Индии, Китае указывал А. Вебер, а К. Ясперс вслед за ним ввел для обозначения этой революционной эпохи всемирно-исторического процесса понятие «осевое время».

Но буржуазное востоковедение не поднимается до уровня объяснения объективной основы этих удивительных совпадений, да и не считает нужным искать такую основу, поскольку дихотомия «Запад — Восток» настолько прочно укоренилась в сознании исследователей, что исключает даже возможность постановки вопроса об общих закономерностях всех этих совпадений.

Однако и в советском Китаеведении вопрос о том, свидетельствуют ли аналогии с греческо-римским миром о присутствии в обеих культурах сходных моделей мира и типов мышления, решается часто в русле идей западных авторов — таких, как Юнг, Нидэм и др. — о так называемом «синхронистическом» принципе и «ассоциативности», «коррелятивности» китайского мышления (отличных от принципа причинности и дискурсивно-логического мышления европейцев).

Марксова концепция науки и фактические данные позволяют утверждать, что генезис философско-теоретической мысли в древнем Китае подчинялся общим закономерностям: как и в других регионах, она возникла в виде единого комплекса теоретического отношения человека к природе, обществу и самому себе — как единая наука, — который характеризовался категориальным мышлением и методами познания, «едиными как для политики и философии, так и для конкретных наук, иначе говоря, были элементом общей образованности»²⁸.

Указанный комплекс в старом Китае складывался в ходе десакрализации и натурализации Неба, выделения человека из однородной системы природных отношений и осознания себя как субъекта, а природы как объекта. Доминирующими ментальными структурами, соответствовавшими выделению человека из природы, были, как подтверждается оригинальными исследованиями Ху Ши, Хьюза, Ю. К. Щуцкого, В. С. Спирина, А. М. Карапетьяна, именно философско-теоретические структуры с развитой логикой. -

Результаты исследований названных Китаеведов в синологической литературе несколько недооцениваются (особенно при осмыслении специфики теоретической мысли в старом Китае) или интерпретируются неадекватно. Недооценка этих исследований для историко-философских и историко-научных изысканий во многом обусловлена непониманием существенности того обстоятельства, что «реальный мир отражается в идеологии через ее собственную структуру»²⁹, что в процессе формирования китайской философии как воспроизведение реальности, так и язык подверглись сознательному структурированию.

Если принять во внимание результаты данных исследований, а также некоторых новейших зарубежных работ, в частности Х. Роецца, нетрудно увидеть, что, несмотря на отмечаемую многими Китаеводами чрезвычайную терминологическую устойчивость и более или менее постоянный набор категорий, «генеральная эпистема» китайской культуры не была единой и универсальной для всех исторических периодов (универсизмом, как считал де Гроот, нумерологической схематикой, как полагает А. И. Кобзев, и т. п.). Даже для классического периода в

своей конкретной исторической форме она выступает по-разному, в зависимости от развития или деградации теоретической мысли, от характера взаимодействия с другими надстроечными институтами.

Становление компактного категориального ядра и основной структурообразующей категории — «природа» — было длительным процессом секуляризации и эмансипации мысли в результате крушения древнекитайской веры в Небо как высшую божественную силу и моральную инстанцию с антропоморфными чертами (правителя). С постепенным разрушением веры в Небо возникает проблема отношения человека и природы — центральная для последующего времени, — решаемая многообразными способами, вплоть до их противопоставления. Религиозные и антропоморфные компоненты Неба на протяжении чжоуской эпохи отодвигались на задний план, уступая место натуралистическим, которые — в виде представления о естественном небесном своде — изначально были связаны с выражением «тянь» (Небо): смыслообраз Неба еще с мифопоэтической эпохи содержал в себе и натурмифологический компонент, благодаря которому и оказалась возможной смысловая эволюция термина «тянь» в направлении формирования категории «природа».

Явлением, однопорядковым с натурализацией Неба, была эмансипация человека и возникновение гуманистической перспективы мышления. В эпоху Чжаньго «натурализованное Небо и Человек выступают друг против друга — как в смысле познания, так и в смысле практики — как объект и субъект — концепции, которые отсутствуют в терминологии, но не в действительности»³⁰. Это исходное для теоретического мышления субъект-объектное расщепление мировосприятия развивается исторически в различных логически возможных направлениях — и в направлении обоснования единства человека и природы (снятия осознанной противоположности), и в направлении развития указанной противоположности (человека и природы, субъекта и объекта), — с акцентом как на первом, так и на втором членах отношения. Эти крайние позиции — синтетизм и дуализм, натурализм и гуманизм — и очерчивают рамки многообразия подходов теоретического мироотношения человека.

Концепция, основанная на противопоставлении человека и природы, субъекта и объекта, существовала не только в западноевропейской, но и в китайской философии, возникнув также на достаточно зрелой стадии развития философско-теоретической мысли. В древнем Китае такого рода концепция представляла собой заключительный этап натурализации Неба и эмансипации по отношению к нему человека, отражая ту сту-

пень социальности, когда она начинает функционировать на своей собственной (а не природной) основе. Объективно натурфилософия Сюнь-цзы, основанная на противопоставлении субъекта и объекта, подытоживает самосознание переломной эпохи и выступает как обоснование отношения человека к природе (отношение господства и подчинения). Явно выраженная в ней концепция субъект-объектного противостояния не могла сформироваться в стороне от «генеральной эпистемы» древности и было вполне закономерным то, что она появилась в конце переломной эпохи: именно к этому времени на месте гомогенного традиционного социума создается внутреннее содержательное единство общественной жизни, отличной от природы сферы, составляющей потенциальный предмет автономного социально-гуманитарного знания.

Натурфилософия Сюнь-цзы, принципиальная для понимания становления философско-теоретического познания в старом Китае, является примером системы, сознательно построенной на определенных онтологических и гносеологических основаниях и характеризующейся развитой методологической рефлексией, направленной на установление границ объективного знания и избавление от «болезни мышления»³¹.

Содержание и становление древнекитайской философско-теоретической мысли свидетельствуют о том, что ее становление подчинялось тем же закономерностям, что и становление «единой науки» в древней Греции. Протологическая ситуация в Китае (как и в Индии) была аналогична греческой³². В доказательство можно привести конкретные данные исследования древнекитайских текстов в работах Ю. К. Щуцкого, В. С. Спирина.

Как следует из анализа, осуществленного Ю. К. Щуцким, древняя «Книга перемен» (И цзин) вместе с комментариями к ней может служить свидетельством того, как постепенно совершалось историческое движение древнекитайской мысли от аморфности и полисемантизма через символические мыслеобразы к выработке и анализу наиболее фундаментальных понятий, к формированию цельного мировоззрения, систематического дискурсивного мышления (и параллельное движение к точно очерченным художественным образам).

Становление этической мысли, которой некоторые исследователи склонны приписывать исключительное значение при характеристике специфики китайской культуры, было органической стороной указанного более общего процесса. Если в самом раннем слое памятника — гадательных текстах — только проглядывает принципиально новая по сравнению с мифопоэтическим мировосприятием и самосознанием концепция человека как субъекта нравственной ответственности, то в комментарии «Да

сян-чжуань» (а функция комментариев заключалась в экспликации понятий и логики текстов) мышление поднимается до этических понятий (вообще до понятий). Весьма примечательно, что этические понятия латентно связаны с понятиями связей (пространственных, временных, условных, целевых, причинных и т. п.), которые развиваются параллельно этическим. Позже — в «Сицы-чжуань» и «Шогуа-чжуань» — появляется, как показывает Ю. К. Щуцкий, цельное мировоззрение.

Этическая мысль развивалась не просто наряду с проблемами онтологии, зачатками теории познания, истории культуры, — ее структуры были изоморфны этим областям становящегося знания. На примере этических понятий можно видеть, что понятия определялись древними философами **рационально** — через структурные отношения и контекстуальные связи. Этические понятия были далеки от того, чтобы сводиться к моральным поучениям, имевшим чисто практический смысл: понятия и связи структурировались сознательно, можно сказать, конструировались, и способ конструирования менялся исторически в зависимости от эволюции мировоззрения и логико-гносеологических сторон мышления. Лишь в качестве **конструктов** теоретические понятия проецировались на действительность.

На уровне зрелой «генеральной эпистемы» классики имело место, как показано В. С. Спириным, вполне цельное мировоззрение, в котором ценностно-нормативные представления были изоморфны онтологическим и гносеологическим. Видимо, эта изоморфность гуманитарно-этических построений древних китайцев натурфилософским и гносеологическим концепциям обуславливала особенности их представлений о человеческой личности (а не пресловутый космоцентристский взгляд на человека, о котором пишут не только западные, но и стечественные исследователи).

Цельное мировоззрение, послужившее фундаментом древнекитайской «единой науки», в сущности было первоначальной формой стихийного материализма, и чтобы установить это, не нужно «очень стараться» и искать понятие материи и борьбу материализма с идеализмом. Достаточно обратить внимание на признанную мировоззренческую роль категории **дао** в «генеральной эпистеме» классики: она оказала влияние на становление языка науки и философии, внесла в идеологию принцип рационального обоснования благодаря тому, что множество значений термина «дао» выражало **понятие закона природы**³³.

Как и в древней Греции, в древнем Китае особую роль в становлении «единой науки» сыграли количественный подход (числовые спекуляции, идея меры и т. д.) и принцип доказательности. Словом, ничего принципиально уникального, если рас-

сма­три­вать ге­не­зис те­о­ре­ти­че­ской мы­сли на ур­ов­не за­ко­но­мер­но­стей, — в ста­но­в­ле­нии **ло­ги­ки** те­о­ре­ти­че­ско­го мы­ш­ле­ния в Ки­тае не бы­ло, и это не про­ти­во­ре­чит при­зна­нию ис­то­ри­че­ских раз­ли­чий в ло­ги­че­ской на­уке древ­них гре­ков, ин­дий­цев, ки­тай­цев. Эти раз­ли­чия сви­де­тель­ст­вуют об осо­бен­но­стях «вну­трен­них» це­лей ло­ги­че­ской на­уки в ка­ж­дом ре­ги­оне, а так­же о сво­е­об­разии функ­ци­о­ни­ро­ва­ния по­зна­ва­тель­ных си­стем в раз­ных куль­ту­рах.

Не спе­ци­фи­че­ская ло­ги­ка яв­ля­ет­ся ос­но­ва­ни­ем осо­бен­но­стей ки­тай­ской (и вся­кой дру­гой) фи­ло­со­фии и на­уки, а осо­бен­но­сти их со­ци­аль­ной ин­сти­ту­ци­о­на­ли­за­ции, их со­цио­куль­тур­ные функ­ции и кон­крет­ные ме­ха­низ­мы вза­им­о­дей­ствия с дру­гими над­стро­еч­ны­ми яв­ле­ни­ями, осо­бен­но с иде­о­ло­гией. Ска­зан­ное не от­ри­ца­ет су­ще­ст­во­ва­ния не­ко­то­рых осо­бен­но­стей по­ня­тий­но­го ап­па­ра­та ки­тай­ской фи­ло­со­фии, вы­ра­жае­мых в язы­ке. Но, ду­ма­ет­ся, нет ос­но­ва­ний впа­дать в край­но­сти по­зи­ции, по­доб­ной кон­цеп­ции «лин­г­ви­сти­че­ской от­но­си­тель­но­сти». Когда Т. П. Гри­горье­ва про­водит идею прин­ци­пи­аль­но­го от­ли­чия ки­тай­ско­го ми­ро­воз­зре­ния от ми­ро­воз­зре­тель­ской си­сте­мы древ­них гре­ков и ши­ре — от евро­пей­ско­го мы­ш­ле­ния во­об­ще³⁴, она не­пра­во­мер­но эк­стра­по­ли­рует вы­во­ды, сде­лан­ные от­но­си­тель­но ло­ги­ки буд­дий­ских тек­стов, все­го ки­тай­ско­го мы­ш­ле­ния, рас­сма­три­вае­мо­го ею к то­му же вне­ис­то­ри­че­ски. Роль Но­ля в по­зна­ва­тель­ной си­сте­ме буд­диз­ма не мо­жет быть при­пи­сана как из­на­чаль­ная, ос­но­во­по­ла­гаю­щая струк­ту­ра древ­не­ки­тай­ской ло­ги­ки. И ло­ги­че­ски, и ис­то­ри­че­ски пер­вич­ной яв­ля­ет­ся все же, как мы по­ла­гаем, фор­му­ла «один ра­вен од­но­му» ($1=1$), то­ж­де­ст­вен­ная ло­ги­че­ско­му от­но­ше­нию $A=A$. Эта фор­му­ла пред­став­ля­ет со­бой, по спра­вед­ли­во­му за­ме­ча­нию И. Ви­таны, «ве­ли­кое до­сти­же­ние че­ло­ве­че­ско­го мы­ш­ле­ния, са­мую чистую аб­страк­цию... Эта аб­страк­ция яв­ля­ет­ся пред­по­сыл­кой ма­те­ма­ти­че­ско­го, фи­ло­со­фско­го, на­уч­но­го мы­ш­ле­ния»³⁵. Лишь ее на­ли­чие де­ла­ет воз­мож­ной струк­ту­ру ло­ги­ки, прос­ле­жен­ную Т. П. Гри­горье­вой в «Ал­маз­ной сут­ре»: $A=-A$ или A не есть A и по­то­му есть A , где «до­сти­га­ет­ся по­зи­ция про­ти­во­ре­чи­во­го то­ж­де­ства» или «не­раз­ли­чия про­ти­во­по­лож­но­стей»³⁶.

По­ло­же­ние о том, что осо­бен­но­сти той или иной ре­ги­о­наль­ной си­сте­мы те­о­ре­ти­че­ско­го зна­ния оп­ре­де­ля­ют­ся не ка­кой-то я­ко­бы спе­ци­фи­че­ской ло­ги­кой, в прин­ци­пе от­лич­ной от ти­пов мы­ш­ле­ния, ха­рак­те­ри­зу­ю­щих дру­гие ре­ги­о­наль­ные си­сте­мы зна­ния, а со­цио­куль­тур­ной де­тер­ми­на­цией на­уч­но­го зна­ния, под­твер­жда­ет­ся ис­сле­до­ва­ни­ями, про­ве­ден­ны­ми Г. А. Бру­тя­ном по спе­ци­аль­но раз­ра­бо­тан­ной им ме­то­ди­ке в не­сколь­ких япон­ских

университетах с целью установления отличий японского мышления от европейского (западного). На основе концепции трансформационной логики Г. А. Брутян сделал вывод, что в зависимости от специфики языка могут быть зафиксированы разные «эксплицитные формы мысли», но в совокупности «эксплицитных» и «имплицитных форм мысли» нет принципиальных различий в логическом инструментарии народов, говорящих на различных, в том числе резко отличающихся языках³⁷.

Языковые особенности выражают особенности мышления, и исследования в области современной социо- и психолингвистики позволяют конкретно говорить об особенностях той или иной философско-теоретической традиции, основываясь на данных филологического анализа. Но не следует абсолютизировать возможности последнего в историко-философских и историко-научных исследованиях.

Во избежание крайностей нивелировки и глобализации специфики теоретической мысли и в целом духовной культуры народов Востока очень своевременно, на наш взгляд, было бы поставить востоковедные исследования особенностей философии, науки, морали, религии и других духовных явлений в культуре Востока на почву диалектико-материалистической методологии. А это затруднено до тех пор, пока исследователи духовной культуры находятся в плену шор, во многом обусловленных недостаточно серьезным отношением к ключевым методологическим вопросам, а также некритическим заимствованием идей современного буржуазного востоковедения, в рамках которого получены ценные результаты конкретно-фактологического характера, но неизбежно возникают те или иные «перекосы», как только от этих конкретных данных переходят к обобщениям и целостной картине изучаемой культуры.

¹ Гачев Г. Д. О национальных картинках мира// Народы Азии и Африки. — 1967. — № 1. — С. 78.

² Степанянц М. Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока// Вопросы философии. — 1983. — № 9. — С. 85—87.

³ Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность// Вопросы философии. — 1969. — № 9. — С. 106.

⁴ Васильев Л. С. Некоторые особенности системы мышления, сведения и психологии в традиционном Китае// Китай: традиции и современность. — М., 1976; он же. Феномен «власть-собственность»: К проблеме типологии докапиталистических структур// Типы общественных отношений на Востоке в средние века. — М., 1982.

⁵ Васильев Л. С. Феномен «власть-собственность» ... — С. 63.

⁶ Илющечкин В. П. О некоторых особенностях китайского традиционного права с древнейших времен до начала XX века// Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1982. — Ч. 1. — С. 11;

- Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. — М., 1966; **Переломов Л. С.** Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. — М., 1981.
- ⁷ **Лейбниц Г. В.** Сочинения в 4-х томах. — М., 1982. — Т. 1. — С. 562.
- ⁸ **Рифтик Б. Л.** К изучению внутренних закономерностей и взаимосвязей (литературы Дальнего Востока в XVII в.)// Историко-филологические исследования. — М., 1974.
- ⁹ Roetz H. Mensch und Natur im alten China. — Frankfurt am Mein; Bern; New York. — 1984. — S. 13.
- ¹⁰ Ibid. — S. 4.
- ¹¹ Ibid. — S. 388.
- ¹² **Маркс К. и Энгельс Ф.** Немецкая идеология// **Маркс К. и Энгельс Ф.** Соч. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 12.
- ¹³ **Никифоров Е. Н.** Восток и всемирная история. — М., 1977; Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. — М., 1966.
- ¹⁴ **Васильев Л. С.** Феномен «власть-собственность» ... — С. 90.
- ¹⁵ Общее и особенное в историческом развитии стран Востока... — С. 121.
- ¹⁶ **Алексеев В. М.** Наука о Востоке. — М., 1982. — С. 352.
- ¹⁷ **Кобзев А. И.** Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема: Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюе» // Конфуцианство в Китае. — М., 1982; **он же.** Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. — М., 1983; **он же.** Категории дао, дэ, ли в истории китайской философии// Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1985. — Ч. 1; **он же.** Проблема природы человека в конфуцианстве от Конфуция до Ван Янмина// Проблема человека в традиционных китайских учениях. — М., 1983; и др.
- ¹⁸ **Ерасов Б. С.** Проблемы самобытности незападных цивилизаций (развитие теоретической мысли в странах «третьего мира») // Вопросы философии. — 1987. — № 8.
- ¹⁹ Wilhelm R. Geschichte der chinesischen Kultur. — München, 1928.
- ²⁰ **Ерасов Б. С.** Указ. соч.
- ²¹ **Переломов Л. С.** Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. — М., 1981.
- ²² **Энгельс Ф.** Происхождение семьи, частной собственности и государства// **Маркс К. и Энгельс Ф.** Соч. — 2-е изд. — Т. 21. — С. 23—178.
- ²³ **Переломов Л. С.** Конфуцианство и легизм... — С. 67.
- ²⁴ **Брэжик В.** Марксистская теория оценки: пер. со словац. — М., 1982.
- ²⁵ **Рифтик Б. Л.** Указ. соч.
- ²⁶ **Кобзев А. И.** Формирование основ китайской философии // Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1987. — Ч. 1. — С. 25.
- ²⁷ **Переломов Л. С.** Указ. соч. — С. 5.
- ²⁸ **Спирин В. С.** Построение древнекитайских текстов. — М., 1976. — С. 215.
- ²⁹ Там же. — С. 216.
- ³⁰ **Степанянц М. Т.** Указ. соч.
- ³¹ **Феокистов В. Ф.** Философские и общественнополитические взгляды Сюнь-цзы. — М., 1976. — С. 98.
- ³² **Жоль К. К.** Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. — Киев, 1981. — С. 100.
- ³³ **Спирин В. С.** Указ. соч. — С. 217.
- ³⁴ **Григорьева Т. П.** Японская художественная традиция. — М., 1979.
- ³⁵ **Виганьи И.** Общество, культура, социология. — М., 1984. — С. 192.
- ³⁶ **Григорьева Т. П.** Указ. соч. — С. 175.
- ³⁷ **Брутян Г. А.** Трансформационная логика // Вопросы философии. — 1983. — № 8. — С. 95—106.

ВОПРОСЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА

(методологические аспекты взаимодействия)

Проблема взаимодействия культур Запада и Востока интересовала ученых многих эпох. Но несмотря на длительную историческую традицию изучения отношений Запада и Востока, вопросы их культурного взаимодействия все еще остаются дискуссионными. Ряд ученых считают надуманной саму постановку проблемы «Запад — Восток»¹ как бесплодной исторической формализации. С нашей точки зрения постановка данной проблемы закономерна и даже необходима, ибо история мирового развития культуры в поступательном своем движении предполагает единство в **многообразии**, а многообразие предполагает существование различных — самобытных — форм, процессов, явлений, традиций культуры, своеобразия этнокультурного самосознания народов, каждый из которых отстаивает свою независимость при всех взаимосвязях и взаимозависимости процессов всемирно-исторического развития человечества.

Проблема «Запад — Восток» должна быть поставлена таким образом, чтобы в ней отражались объективная диалектика общего и особенного в развитии мировой культуры и специфика культурно-исторического развития каждого народа. Ведь игнорирование истории какой-либо локальной или региональной культуры ведет к искаженному представлению о всемирной истории и сущности развития культуры.

Как писал В. Г. Белинский, только «идя по разным дорогам, человечество может достигнуть своей единой цели, только живя самобытной жизнью, может каждый народ принести свою долю в общую сокровищницу»². Тема «Запад — Восток» имеет столь же фундаментальное научное значение для гуманитарной мысли, как и проблема человека, проблема понимания. Она является многоплановой и комплексной, поэтому для своего решения требует участия всех дисциплин обществоведческого профиля.

Буржуазная культурологическая мысль предложила различные варианты идеалистического решения указанной проблемы, апеллируя к изначальным различиям неких духовных сил, будто бы имманентных культурам Запада и Востока. Марксизм противопоставляет буржуазной компаративистике подход, основанный на мате-

риалистическом понимании детерминации социальных явлений, и в том числе явлений художественной культуры. В соответствии с этим способом понимания культурных явлений различия в материальном способе производства обуславливают различия в отражении сознания людей (в духовном складе, социальном, психологическом, этническом характерах) их образа жизни. Тем самым различие культур Запада и Востока лишается каких-либо элементов мистики и получает рациональные научные объяснения.

Историко-материалистический подход позволяет увидеть и известный параллелизм в развитии культурно-исторических процессов Запада и Востока: единство фундаментальных процессов экономического и социального развития народов отражается в их духовной жизни, культуре и искусстве, равно как и особенности этих процессов. Различия природно-географических и климатических условий, а также связанных с ними темпов развития народов Запада и Востока обусловили ряд культурных особенностей. Ряд черт, свойственных культуре и искусству Запада на ранних этапах его развития, оказывается сходным с особенностями восточных культур более поздних этапов истории. Поскольку капитализм и социализм на Западе стали современниками феодализма на Востоке, это обстоятельство не могло не повлиять на характер взаимоотношений культур двух регионов. Диалектика исторического процесса свидетельствует, что становление целостной культуры происходит не только благодаря единению разных (противоположных) начал, ряда своеобразных черт каждой нации и каждой региональной культуры. Это возможно прежде всего в силу родового сущностного единства различных культур. Мировой исторический процесс явно обнаруживает некие общие изначальные моменты развития культуры. Даже в первом приближении можно фиксировать однородные, наиболее абстрактные моменты, относящиеся к любым эпохам безотносительно к их специфическим формам проявления. Они характеризуют параллельное развитие цивилизаций, заданное наиболее общими законами жизнедеятельности и человеческих общностей, тождественностью материальной жизни людей, имманентностью законов общественного развития, «благодаря чему существует потенциальная неустрашимость источника корреляции всех возможностей системного целого по всем фундаментальным параметрам»³. В истории было множество культур, которые формировались в разных этнических и локальных человеческих общностях и несли на себе отпечаток развития того или иного народа, его жизнь в определенной географической и социальной среде. Это многообразие культур вместе с тем не отменяет единства мирового исторического процесса, проявляющегося в известном параллелизме процессов развития региональных и национальных

культур: осуществляясь на основе одних и тех же общественных законов, они, во-первых, проходят по единым путям, а во-вторых, включают в себя более или менее тесные контакты между культурами. В рамках историко-материалистического подхода получает объяснение и закономерный характер наследования традиций, благодаря которому только и может происходить движение общества вперед. Прогрессивное развитие материальных и духовных ценностей человечества невозможно вне непосредственной преемственности между поколениями, эпохами в каждом регионе, в культуре каждого народа. Еще в XVII в. японский поэт Басё говорил: «Без неизменного не было бы и основы; без изменчивого нет обновления». Если бы не было «перемен, не было бы и развития, если бы не было постоянства, ничего не было бы, только в диалектической связи того и другого творится история»⁴. Единство мирового культурного развития можно рассматривать как процесс и как результат взаимодействия различных типов культур, форм их существования. Как процесс исторического развития, оно характеризуется поступательностью, но одновременно и неравномерностью, что приводит к сложной диалектике движения обществ, культур, цивилизаций от низших форм к высшим, от простых к более сложным. Неравномерность исторического развития способствует появлению в разные времена различных культурных систем, видов, стилей и форм, которые в свое время уходят со сцены, уступая место другим.

Логика мировой истории предполагает непосредственное взаимодействие разнообразных явлений и процессов, определяющих разные этапы всемирного развития, поскольку внутренняя потребность движения состоит не в простом количественном накоплении, а в первую очередь, в отборе и сохранении всего того, что необходимо для дальнейшего прогресса человечества и поэтому может стать всеобщим достоянием, независимо от того, где, когда, в каком регионе оно появилось и развилось. «По необходимости способ существования индивидуальной жизни бызает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни»⁵.

Своеобразные черты каждой культуры трансформируются в единстве, ассимилируя друг друга в пределах реально возможного. Мировой художественный процесс наряду с общими закономерностями выявляет относительную самостоятельность локального развития, обуславливающую наличие в общем процессе движения культур своеобразного духовного содержания.

Единство мировой, художественной культуры достигается благодаря закономерному становлению «национальных образов мира», происходящему и в результате постоянной миграции народов, и в ходе расширяющихся культурных контактов. Встреча

противоположных культур предполагает «искры взаимного удивления»⁶, что создает условия для развития одной культуры через изучение другой.

Все явления действительности характеризуются системностью; системность как методологическое требование — это «философский принцип, и в его содержание входят философские представления о целостности объектов мира, о соотношении целого и частей его...»⁷

Ставовлению мировой художественной культуры как целого способствует многообразие художественных процессов; благодаря ему на передний план каждый раз выступают то одни, то другие стороны этого системного целого, образующие самые причудливые «мозаичные» конфигурации этого целого⁸, что дает возможность своеобразию каждой культуры вносить свой неповторимый вклад в исторический процесс как целое.

Взаимодействие культур и становление единого мирового художественного процесса свидетельствуют не только о соединении разных культур, но и о их взаимных влияниях и преемственных связях. Преемственные связи характерны при всех формах взаимодействия — при непосредственном контакте двух относительно противоположных культур, при их самостоятельном, автономном развитии, при «временном покое» одной из культур или при внешней активности другой. Можно сказать, что преемственность как одна из форм взаимодействия региональных, локальных культур обязывает каждую соблюдать условия естественного исторического развития, ибо при нарушении непосредственного контакта возникает дисгармония мирового культурного процесса, что ведет к разрушению свободного равноправного диалога между культурами и появляется потребность к насильственному давлению одного народа и его культуры на другой. Поэтому необходимо помнить, что голое, полное отрицание даже малейшего положительного момента в культуре какого-либо народа приводит к регрессу общественного развития, к определенной «статике» духовных традиций. Всемирно-исторический художественно-культурный процесс невозможен без взаимного познания противоположных культур. Великие художники, писатели, музыканты раскрывают другим народам культуру своего народа: это делали Пушкин и Басё, Шекспир и Кабир, Данте и Оэ, Петрарка и Ли Бо, Бо-Цзюйи и Ахматова, Тагор и Роллан и многие другие.

Опыт исторического развития культур показывает, «что великие художественные творения свободно переходят границы между государствами, преодолевают языковые перегородки и завоевывают земной шар, доказывая тем самым практически интернациональный масштаб своего содержания и своей впечатляющей спо-

способности», — пишет М. С. Каган, отмечая, что именно «национально-самобытное и проявляет общечеловеческое и обогащает его какими-то особыми гранями, неповторимыми, свойственными лишь ему моментами. Каждая социальная культура, ставя и решая общечеловеческие проблемы, вместе с тем вносит в общечеловеческую культуру нечто свое, а это «свое» представляет интерес для всех народов»⁹. Вместе с тем каждый конкретный тип культуры имеет свое лицо, свое неповторимое духовное содержание и своеобразный материальный облик. Это дает основания для сопоставления и сравнения культур Запада и Востока, объяснения их различий через выявление взаимодополняющих друг друга черт.

Региональные особенности общественного развития, детерминирующие разное отношение к миру, фиксируются не только в искусстве, но и осознаются в философской рефлексии восточных и западных народов. Потребность уйти в себя, созерцать окружающую действительность без отделения себя от природы, размеренное, исходящее изнутри состояние «успокоенности», гармонии с природой, познание мира благодаря интуиции, алогичное, казалось бы, обоснование объективно существующих вещей, процессов, явлений, наконец, наслаждение самой жизнью такой, какая она есть, — вот кредо восточных философов. «Вместе с волной погружаюсь, вместе с пеной всплываю, следую за течением воды, не навязывая (ей) ничего от себя»¹⁰. Восточная философия ищет пути «равновесия с природой» благодаря установлению тесных уз с историческими традициями. В противоположность ей западные мыслители исходят из того, что человек направляет свои мысли, поступки, практические дела не в себя, а из себя, вовне, распространяя свою преобразовательную активность на окружающую действительность и тем самым противопоставляя себя природе. «Экстравертность» западного человека характеризует его как интенсивного, динамичного, активного субъекта, вмешивающегося во все явления окружающей действительности и не связывающего себя постоянно тесными узами с историческими традициями. «Экстравертная» ориентация духовной жизни позволяет познавать природу и общество благодаря науке, теоретическому познанию мира; отсюда — разработка и значение формальной логики в западной философии, тогда как в восточной утверждается примат интуиции и эмпатии.

На первый взгляд может показаться, что такое резкое противопоставление духовных культур Запада и Востока противоречит логике поступательного развития мировой истории. В действительности сравнительное изучение двух культур является абсолютно закономерным именно потому, что мировой культурный процесс

един в многообразных своих проявлениях. А всякое сравнение предполагает противопоставление, в силу существования глубоких различий, имеющих место во всемирной истории как результат неравномерного развития производительных сил и производственных отношений различных обществ. Культура восточных народов может показаться как бы более «примитивной», нежели культура западных народов. Естественно, данный вывод неправилен, ибо если проследить всю историю восточной науки, философии, культуры, экономики, то можно увидеть разнообразное развитие восточной культуры от низших форм к высшим. Правда, в условиях восточного деспотизма, а затем — колониального и полуколониального существования не мог развиваться экономический потенциал, способный сравниться с темпами быстро развившегося Запада, особенно в новое и новейшее время, но это не отрицает своеобразия восточной культуры и ее непреходящей самоценности.

Социальные и психологические особенности восточной и западной мысли сказались также и на отношении мыслителей к пониманию красоты. Эстетическое созерцание на Востоке есть нечто гораздо более субъективное, чем на Западе, где под красотой со времен античной эстетики подразумевается нечто более объективное, свойственное самим природным процессам, явлениям, вещам. На Востоке красота — внутренне душевное состояние покоя. Осознание ценности жизни на Востоке и на Западе также различно. На Востоке, например в буддизме, ценностью является наслаждение тем, что дала человеку природа — самой жизнью, и его можно достичь только тогда, когда человек приблизится к состоянию нирваны — успокоенности, умиротворенности.

Особенности восприятия мира на Западе состоят в том, что они определяются характером практического преобразования окружающей действительности и «обращены вовне». Это обуславливает «экстравертный» характер художественного творчества, примат в нем объективности, реализма. На Востоке, напротив, художественное творчество «интравертно», и пределом его является внутренняя субъективная жизнь духа. Для истории всей культуры Востока характерно продолжение конфуцианской традиционной «философии очищения», освобождение души человека (благодаря познанию мира) от грязных, нравственно нечистоплотных отношений, возникающих между людьми: ведь корни чистоты и духовности, как считают последователи этого учения, лежат в сердце самого человека, не отделяющего себя от природы. Развитие культуры на Западе основано, напротив, на признании объективной реальности, отражаемой в воображении и теоретически осмысливаемой. Науки на Западе и на Востоке также занимались по преимуществу разными вещами: одна отдавала предпочтение миру физическому,

«оставляя духовность на долю религии, другая — миру духовному, или психическому, пытаюсь скоординировать поведение людей с законами природы, чтобы не нарушить жизнь мирового континуума»¹¹. Но ни в коем случае не следует считать эти противоположные научные и эстетические позиции застывшими и неизменными. Их противоположность относительна, зависит от места и времени конкретной ситуации. Признание равноценности того или другого заставляет нас согласиться с Т. П. Григорьевой относительно идеи плодотворности принципа дополнительности в изучении взаимодействия культур Запада и Востока¹².

Многообразие процессов и явлений мировой художественной культуры создает условия для таких взаимоотношений двух противоположных сторон, при которых происходит процесс обогащения одной культуры другой, обусловленный внутренними потребностями каждой. Отношения взаимодействия ведут к становлению качественно новой культуры. Говоря о сложном многообразии общественных процессов, В. И. Ленин подчеркивал, что закономерности, лежащие в их основе, нередко скрыты хаосом единичных, кажущихся случайными явлений, среди которых «можно всегда найти примеры для подтверждения противоположных взглядов»¹³. Чтобы познать закономерность исторического процесса, необходимо помнить «основную историческую связь», которая раскрывает каждое явление в общей цепи развития, учитывая, что исторический процесс «сблуждает трудно обозреваемым богатством многообразия, которое от начала до конца является цельным и единым. И лишь в том случае, когда любая нация и любая личность схватываются как звено внутри этого единства многообразия, впервые становится возможным живое историческое рассмотрение фактов»¹⁴; если же отдельные факты будут рассматриваться в отрыве друг от друга и вне этой связи, то можно в полной мере раскрыть «целое» — культуру как таковую.

Взаимоотношения культур совершенствуются в ходе развития общества, укрепляется их взаимное влияние благодаря расширению и углублению непосредственных контактов, которые могут быть только при постоянном диалоге, дающем возможность не только объяснить заимствования Западом и Востоком ряда особенностей культуры друг у друга, но и обосновать синтез обеих культур, их слияние в единое целое, что является, очевидно, перспективой развития общечеловеческой культуры. В наше время рождается новая концепция диалога, понятого не как простой источник информации, а как средство, ведущее к более глубокому пониманию друг друга и к самопониманию¹⁵.

Диалогический подход к взаимоотношению культур позволяет

интерпретировать их диалог в свете философской теории общения, осмыслить его как взаимодействие суверенных, равноценных и уникальных субъектов, стремящихся к достижению или повышению уровня общности при сохранении самобытности каждого.

Вопрос об общении как таковом и диалоге как его форме в научной литературе был поднят сравнительно недавно, интенсивно изучаться — в последнее десятилетие¹⁶. Общение — это способ образования некоей общности (практической или духовной), сохраняющей самостоятельность и самобытность каждого субъекта, но в то же время объединяющей в целостную органическую систему. Взаимодействие — это один из основных компонентов человеческих отношений, в том числе и общения, в ходе которого взаимодействие выступает в форме коммуникативных взаимовлияний¹⁷. Одним из главных условий диалога-общения следует считать **пониманис**. Благодаря взаимному пониманию во время диалога можно прийти к согласию, а затем — и синтезу противоположных сторон. Диалог между субъектами-«личностями», «народами», «классами», культурами во все времена был самой эффективной формой их связи.

В диалоге-общении наблюдаются не только «открытый и позиционно-выраженный учет слушателя и его ответ, но также и всякое иное слово установлено на ответное понимание, так как понимание созревает лишь в ответе»¹⁸. В понимании мы замечаем особенность субъекта, его неповторимость, его своеобразную реакцию на собеседника. Как пишет М. М. Бахтин, «диалог времен, эпох и дней, умирающего, живущего, рождающегося, ссуществование и становление слиты здесь в неразрывное конкретное единство противоречивого и разноречивого многообразия», только в «общении как межсубъектном взаимодействии раскрывается в полной мере уникальность субъекта и достигается в нем степень общности», которая «диалектически связана с сохранением каждым партнером своей неповторимости»¹⁹. Эта «неповторимость партнеров» обуславливает особенности диалога-общения, в результате которого наблюдается становление новой точки зрения, характеризующей единство взглядов, становление которого закономерно, ибо неповторимость партнеров выражает в то же время «инвариантность истин», синтез которых и дает новый, более универсальный взгляд на окружающий мир. Любой диалог имеет определенное пространство, а диалог культур — культурное пространство, в котором разворачиваются и встречаются разные культуры и разные истины. Значит, диалог-общение можно определить как обретение общего благодаря встрече противоположностей, как поле их сопоставлений и взаимного понимания. Таким образом, взаимодействие культур Запада и Востока как диалог-

общение является одной из главных движущих сил формирования новой мировой культуры.

Проблема «Запад — Восток» рассматривалась нами с позиций диалектики общего, особенного и единичного; это позволило нам прийти к выводу, что взаимодействие культур Запада и Востока складывается на основе сочетания преемственности и заимствования, сохранения традиций и обычаев общающихся народов и влияния других культур. Такая взаимная связь способствует не только взаимному пониманию, но и самопознанию и взаимному дополнению культур разных народов, общению культур двух регионов, протекающему как равноправный диалог. Диалог культур Запада и Востока в современном мире поднимается на более высокую ступень, благодаря чему можно говорить о становлении всемирной истории культуры.

¹ Мыльников А. М. К построению исторической типологии культуры и искусства // Искусство в системе культуры. — Л., 1987.

² Белинский В. Г. Избранное. Эстетика и литературная критика. — М., 1959. — Т. 1. — С. 50.

³ Житков Б. В. Культура Востока и Запада: Автореф. дис. канд. филос. наук. — Ростов-на-Дону, 1983. — С. 7.

⁴ Там же. — С. 8.

⁵ Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 г. // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 42. — С. 119.

⁶ Гачев Г. Д. О национальных картинах мира // Народы Азии и Африки. — 1967. — № 1. — С. 81.

⁷ Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. — М., 1986. — С. 364.

⁸ Блауберг И. В., Садовский В. И., Юдин Б. Г. Философский принцип системности и системный подход // Вопросы философии. — 1973. — С. 42.

⁹ Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. — Л., 1971. — С. 655.

¹⁰ Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. — М., 1967. — С. 59.

¹¹ Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. — М., 1979. — С. 14.

¹² См.: Алексеев В. С. Концепция дополнительности (историко-методологический анализ). — М., 1978; Принцип дополнительности и материалистическая диалектика. — М., 1976; Григорьева Т. П. И еще раз о Востоке и Западе // Иностранная литература. — 1975. — № 7; ее же. О взаимодополнительности культур // Философские проблемы культуры. — Тбилиси, 1980; Каган М. С. Дополнительность и интервальность // Диалектика и современный стиль мышления. — Севастополь, 1983; и др.

¹³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 27. — С. 195.

¹⁴ Кэндзюро Янагидо. Философия истории. — М., 1969. — С. 143.

¹⁵ Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. — М., 1977. — С. 10.

¹⁶ См.: Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. — М., 1979; Библер В. С. Мышление как творчество. — М., 1975; Буева Л. П. Человек: деятельность и общение. — М., 1978; Завадская Е. В. Указ. соч.; Каган М. С. Изобразительное ис-

кусство в системе общения// Советское искусствознание. — 1983. — Вып. 1; Леонтьев А. А. Психология общения. — Тарту, 1974; Искусство и общение. — Л., 1984; Соковнин В. М. О природе человеческого общения (опыт философского анализа). — Фрунзе, 1974; ряд диссертаций, посвященных данной проблеме.

¹⁷ Соковнин В. М. Указ. соч. — С. 48.

¹⁸ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. — М., 1975. — С. 94--95.

¹⁹ Бахтин М. М. Указ. соч. — С. 93.

КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ ВОСТОКА И СОВРЕМЕННОЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Острота стоящих перед современным человеком экологических проблем обуславливает настоятельную необходимость преодоления потребительских стереотипов мышления и поведения по отношению к природе.

В конце XIX в. в Западной Европе, а затем и во всем мире, начался процесс становления так называемого экологического сознания. В нашей стране он связан с именами В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, К. Э. Циолковского, показавших объективную взаимосвязь жизнедеятельности человека со всем комплексом природных процессов, единый планетарный характер развития всего живого на Земле. Тем самым они заложили объективные основы становления экологического сознания в качестве универсального, охватывающего комплекс не только естественно научных, но и социальных дисциплин. «Из специальной отрасли естествознания экология превратилась в науку об окружающей человека среде, о взаимосвязи человека и природной среды»¹. В последние 10—15 лет проблема формирования сознания, социокультурные установки и ценностные ориентации которого были бы направлены не на борьбу, покорение и господство над природой, а на ее охрану и рациональное использование, встала особенно остро. Это нашло отражение во всем комплексе гуманитарного знания и особенно в творчестве Ч. Айтматова, В. Белова, В. Распутина и других писателей, для которых отношение человека к природе является глубочайшим мерилом его нравственности.

Конечно, нивно думать, что «экофобная» модель поведения личности может быть сломлена легко и быстро, скажем, в течение жизни одного поколения. Однако, по свидетельству С. А. Арутюнова², ряд обнадеживающих тенденций уже просматривается: изменяется психологический климат, взгляды на принципы взаимоотношения человека и природы.

В связи с необходимостью углубления и расширения этого процесса важное значение приобретают изучение и сохранение того рационального, что содержит в себе исторический опыт традиционных культур разных народов по гармонизации отношения человек — природа. О настоятельной потребности изучения культурно-исторического опыта различных народов для

использования всего позитивного в их наследии в современных условиях пишет, в частности, генеральный директор ЮНЕСКО М. Боу: «Кто может сказать, что какая-то культура или какой-то генетический фактор, ныне погребенный в руинах традиционных обществ, не являлись в свое время составной частью наследия, которое, возможно, необходимо для дальнейшего развития человечества?»³

Экологические проблемы и традиции. Экологические проблемы, большие и малые, история которых начинается по меньшей мере со времени перехода человека к железным орудиям труда (что повлекло существенное для того времени «истребление» лесов), в решающей степени детерминированы экономическим развитием общества, переходом от одного технологического способа производства к другому. Вместе с тем на возникновение кризисных явлений во взаимодействии человека с окружающей средой существенное влияние оказывают и культурно-исторические традиции отношения человека к природе. В этой связи интересно отметить, что решение современных экологических проблем вначале осознавалось как задача чисто технического, экономического порядка и лишь затем как задача общесоциальная. Сейчас «пришло время анализа и учета еще более сложных социально-психологических и этнокультурных сторон»⁴ экологических проблем как современных, так и тех, которые сопровождали историческое развитие человечества. Культурные традиции в значительной мере обуславливают возникновение и обострение экологических проблем, либо напротив — смягчают их остроту. Яркий пример, подтверждающий это положение, — отношение к воде в Древнем Риме. «Жители империи, — пишет видный исследователь античной культуры Г. С. Кнабе, — уже в I в. н. э. прекрасно умевшие изготавливать краны, почти ими не пользовались, и поступавшая в города вода текла непрерывным потоком из домашних водопроводов и уличных колонок, переполняла бассейны, лилась на землю и, доставленная с огромным трудом, ежедневно тысячами тонн уходила без всякой пользы в канализацию и реки»⁵. Перемещение такой массы воды из окрестностей способствовало обезвоживанию районов, откуда отводилась вода по построенным для этой цели акведукам, и заболачиванию земель в Риме, который и без того находился в сырой местности. (В Древний Рим в III в. н. э. ежедневно поступало около 1 млн. куб. м воды. Ср.: в Москву в 1917 г. — 170 тыс. куб. м)⁶. Между тем факт столь расточительного отношения к воде невозможно объяснить какими-либо экономическими причинами. И это было не просто упущение, а определенный принцип, который обуславливался жи-

вым воздействием архаической общинной традиции сакрального отношения к текущей воде, пресечение природного тока которой представлялось кощунственным.

Этот пример свидетельствует о том, что культурная традиция, выступающая как устойчивое общественное отношение, которое выражает жизнь прошлого в настоящем и будущем, находится в сложной, противоречивой связи с поступательным развитием общества. Противоречивость отношения культурной традиции и общественной потребности является выражением внутренней противоречивости самой традиции. Хотя традиция несет в себе адаптивно-экологическое содержание, но никогда не сводима к нему так же, как, очевидно, нельзя свести культуру только лишь к специфическому способу адаптации человека к природе. Как отметил Р. Неттинг, экологические исследования время от времени вновь подтверждают факт, что отношение человека к окружающей среде неизбежно включает в себя отношения индивидов друг к другу⁷. К этому справедливому замечанию следует добавить, что в значительной степени первое из указанных отношений является производным от второго. Поэтому нельзя не согласиться с В. Н. Афонинной, которая подчеркивает, что исходя из понимания культуры только как адаптивной системы, а традиции как механизма реализации адаптации в общественной среде невозможно, например, объяснить строительство пирамид в древнем Египте, подорвавшее его экономику, отнимавшее огромные материальные и людские ресурсы, нужные для ирригации, и многое другое, свидетельствующее о том, что традиция формирует отношение человека к природной среде только через посредство его общественной связи⁸.

Сложность отношения культурной традиции к поступательному развитию общества дополняется противоречивостью общественной потребности. История знает много примеров того, как культурная традиция отвечает насущным потребностям развития человека и в то же время противоречит сиюминутным требованиям его хозяйственной деятельности. Вместе с тем пример послевсенного развития Японии показывает, что умелое использование традиций может быть действенным стимулом общественного развития. Установка на рачительное отношение к природным ресурсам, активное использование рекреационных возможностей природной среды по отношению к человеку способствовали ускоренному научно-техническому прогрессу в Японии⁹. В связи с этим нельзя не вспомнить слова К. Маркса и Ф. Энгельса о том, что каждая ступень истории не только «заставляет ... определенный ... результат, определенную сумму производительных сил», но и «исторически создавшееся отно-

шение людей к природе и друг к другу, ... которые хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер»¹⁰.

Понятие культурной экологии. Проблема специфики культурно-экологических традиций народов Востока. Вполне закономерно, что каждая культура, складываясь под влиянием специфических социальных структур, особенностей их формирования и развития, а также факторов природной среды, создает довольно устойчивый и весьма специфический тип отношения человека к природной среде. По мнению Н. И. Конрада, в истории развития цивилизации можно выделить три концепции отношения человека к природе: 1. В Китае человек с его способностями был поставлен в один ряд с действующими силами природы — Небом и Землей; 2. В древнеевропейском осмыслении образовалась концепция человека — венца творения, т. е. человека-хозяина и властелина над всем предоставленным в его распоряжение миром природы; 3. Третья концепция человека и природы состоит в том, что угнетаемый силами природы человек может противостоять им только с помощью внешней силы¹¹.

Не вступая в дискуссию о правомерности выделения Н. И. Конрадом трех концепций отношения человека к природе, отметим лишь условность такого подхода, поскольку формационный анализ общества остается «за кадром». В то же время культурное творчество человечества имеет свою внутреннюю логику развёртывания, в значительной степени обусловленную механизмом традиции, «историческим тождеством, выражающим преемственную связь между общественными отношениями в развитии»¹². Культурные детерминанты отношения человека к природе расширяют границы того, что предопределено существующим способом производства материальных благ. Поэтому культура является тем механизмом, который обеспечивает единство человеческого рода в целом и преемственность в развитии каждого из его отдельных культурно-исторических регионов. Тип отношения человека к природной среде, формируемый определенной культурой и функционирующий в качестве норм, идеалов, стереотипов мышления и поведения, мы называем **экологической традицией** данной культуры. При этом мы исходим из понимания культуры как меры овладения человеком самим собой и своим собственным отношением к природе. «Культурное творчество человечества, — отмечает Ю. Дазыдов, — предстает как бесконечная череда попыток как-то гармонизировать взаимоотношение внешней природы и естественно-исторического организма (социума), достигнув третьей позиции — позиции культуры»¹³.

История человечества выступает как поиск, шаг за шагом, универсальной меры отношения человека к природе и обществу, которая кристаллизуется в культурных традициях, передаваемых от эпохи к эпохе в определенных нормах и образцах, будь то нравственные заповеди, правовые нормы или вечные образцы художественного постижения гармонии природного и социального в человеке.

В настоящее время можно говорить о становлении нового направления гуманитарного знания — экологии культуры. В нашей стране термин «экология культуры» взел в научный оборот Д. С. Лихачев¹⁴, считая, что «в науке об экологии (имеется в виду социальная экология. — Авт.) должен быть раздел о культурной среде, изучающий **нравственное значение и влияние на человека всей культурной среды, во всех ее взаимосвязях**»¹⁵. Параллельно с таким пониманием экологии культуры в Западной Европе и США несколько раньше получила достаточно широкое распространение так называемая *cultural ecology*, составляющая раздел экологии человека. В этом разделе соединяются работы на стыке экологии и культуры (культурологии), антропологии, архитектуры, психологии. В этой области, пишет В. П. Казначеев, в настоящее время ведутся исследования влияния экологии на культуру, процессов культурной адаптации человека¹⁶. Работы по экологии культуры в таком ее понимании ведутся и в нашей стране¹⁷, хотя до недавнего времени философы и культурологи не пользовались понятием «экология культуры» для обозначения исследований экологических аспектов культуры жизнеобеспечения этноса, истории и традиций народной экологии и медицины. Однако именно такого рода исследования, по мнению В. П. Казначеева и др.¹⁸, являются одной из важнейших предпосылок становления экологии культуры и ее задач сегодня.

Как мы видим, приведенные выше трактовки понятия «экологии культуры» в значительной степени противоположны. Присоединяясь к последнему пониманию экологии культуры, мы вместе с тем полагаем, что оба они имеют право на существование. Кроме того, в основе обеих позиций — единое стремление преодолеть ставшее традиционным противопоставление культуры и природы (*cultura* L *natura*). И в этом состоит основа взаимопонимания: культурно-исторический ландшафт и культурно-экологический опыт народа, его представления о гармонии с природой можно разредить только в абстракции.

Освоение культурно-экологического опыта разных народов дает возможность современному человеку критически подойти к оценке культурной традиции, в рамках которой он живет, взглянуть на нее «извне», глубже осмыслить как ее «экологические потенции», так и историческую ограниченность формируемого данной культурой типа отношения человека к природе.

В современной экологической ситуации стремление к безудержной власти над природой обретает резко отрицательный смысл. В силу этого западноевропейская концепция человека — «царя природы», которую иногда называют также концепцией «человеческого шовинизма»¹⁹ по отношению к природе, справедливо оценивается как «неадекватная», не соответствующая задачам успешного разрешения экологических коллизий современности, а потому назрела настоятельная потребность преодолеть такой подход и выработать «новый, обобщенный образ человека и природы», считают авторы сборника статей «Экология и культура»²⁰.

Необходимость новых принципов во взаимоотношении человека с природой неоднократно подчеркивали классики марксизма. «... На каждом шагу, — писал Ф. Энгельс, — факты напоминают нам о том, что мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, не властвуем над ней так, как кто-либо, находящийся вне природы, — что мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей, ...что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять»²¹. Познание природы классики марксизма не отрывали от познания человеком, обществом самого себя. «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю ... можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга»²². Поэтому не будет преувеличением сказать, что марксизм представляет собой систему, открытую для освоения культурно-экологического опыта, накопленного человечеством.

Однако при всей гуманистической значимости проблемы изучения экологических традиций, собственных различным культурам, нельзя не заметить, что она подчас оказывается предметом различного рода идеологических спекуляций, призванных доказать противоположность западного и восточного типов мышления. В буржуазной философской литературе, посвященной проблемам экологии и экологического сознания, широкое распространение получила концепция так называемой «идеологии возвращения». В ее основе лежат различные варианты обращения современных буржуазных философов к «восточной мудрости», сформировавшей «неантропоцентрическую культуру Востока», хотя понимание этой «восточной мудрости» не является, подчас, четко отрефлектированным²³.

Многие западные исследователи считают вслед за Д. Т. Судзуки, что наиболее репрезентативной формой восточного мышле-

ния является дзэн (чань)-буддизм. Дзэн представляет, по мнению Судзуки, внерациональный, интуитивно-бессознательный тип отношения человека к природе, противоположный рационализму западноевропейской цивилизации. При этом осуществляется своеобразная подмена, когда характерные для буржуазного общества и порожденные им индивидуалистические привычки, потребительские стереотипы, бездушный рационализм в отношении к природе возводятся в ранг всеобщности, объявляются неотъемлемыми чертами всей западноевропейской (а не только новоевропейской) культуры, в противоположность «заботливому отношению к природе», свойственному для Востока.

Чтобы показать отличие западного типа экологического мышления отношения к природе, сформированного традицией дзэн, Судзуки сравнивает внешне очень похожие между собой стихотворения Басё и английского поэта Теннисона. В том и другом случае поэт видит за дорожной изгородью прекрасный цветок. Басё просто любит его, тогда как Теннисон «активен и аналитичен»²⁴. Он срывает цветок с того места, где тот растет, ради удозлетворения своего любопытства, для того, чтобы познать, что же такое цветок сам по себе. Пример, приведенный Судзуки, служит подтверждением мысли автора о том, что Басё, как и большинство восточных поэтов, был поэтом природы. «Они любят природу настолько сильно, что чувствуют себя слитыми воедино с природой, они чувствуют каждый импульс, бьющийся в венах природы»²⁵. Большинство же представителей Запада склонны к отчуждению от природы, утверждает исследователь. Более того, природа существует только для утилизации ее человеком.

Представляется, что аргументация Судзуки не совсем убедительна, а это ставит под сомнение весь вывод автора о радикальной противоположности типов экологического мышления на Западе и Востоке. В самом деле он сравнивает поэзию великого средневекового поэта, классика японской литературы Басё, и довольно посредственного английского поэта XIX в. Теннисона. Последний в своем творчестве не был чужд определенного социального заказа со стороны буржуазно-мещанских кругов Викторианской Англии. «Философские претензии Теннисона основывались на том, что он пытался сочетать «позитивистское наукообразие» (вот где причина его рассудочности. — *Авт.*) с традиционным христианским благочестием»²⁶. Если исходить из того, что позитивизм является выражением не столько пресловутого «европейского мышления» в целом (ибо существование «общеευропейского» сознания, единого в античности, средневековье и Новое время есть с исторической точки зрения нонсенс), сколько выражением буржуазного мироощущения в

период восходящего развития буржуазии, то придется согласиться, что пример, выбранный Судзуки, крайне неудачен.

Любопытно, что известный американский философ и психолог Э. Фромм в последней своей книге «Иметь или быть?», разбирая, ставший, видимо, очень популярным пример Судзуки, приводит еще одно стихотворение — стихотворение Гете «Нашел». По описанной в нем ситуации оно очень похоже на стихотворение Теннисона и хокку Басё, но по смыслу позиция Гете является промежуточной. Отношение Теннисона к цветку, пишет Фромм, является выражением принципа обладания или владения. Отношение же Басё и Гете — выражает принцип бытия. «Под бытием, — заявляет Фромм, — я понимаю такой способ существования, при котором человек и не имеет ничего, и не жаждет иметь что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности, пребывает в **единении** со всем миром»²⁷.

Таким образом, как подчеркивает Э. Фромм, различие между бытием и обладанием, не сводится к различию между Востоком и Западом. «Это различие касается типов общества... Ориентация на обладание — характерная особенность западного **индустриального** общества. В обществах, в которых отчуждение выражено в меньшей степени, например в средневековом обществе, у индейцев зуни, африканских племен, существуют свои Басё. Возможно, что через несколько поколений в результате индустриализации у японцев явятся свои Теннисоны»²⁸.

И наконец, хотелось бы, во избежание какой-либо двусмысленности напомнить слова К. Маркса, которые очень точно характеризуют тип мышления, направленный на обладание. «Частная собственность, — писал К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», — сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал и когда мы им непосредственно владеем. На место всех физических и других чувств стало простое отчуждение этих чувств — чувство обладания, поэтому упразднение частной собственности означает полную эмансипацию всех человеческих чувств»²⁹.

Положение о единстве формы существования культуры и способа существования социума не означает игнорирования специфики культуры как специфически **человеческого** отношения к природе и обществу. Напротив, мы исходим из того, что культура, в наиболее обобщенном ее понимании, возникает тогда, когда человек получает возможность занять позицию «стороннего наблюдателя», «третейского судьи» по отношению к чисто природному целому, к которому он принадлежит своим

телесным существом, и естественно-историческому организму (социуму), которому он обязан своей социальной сущностью³⁰. Это становится возможным, отмечает Ю. Н. Давыдов, когда два определения человеческого индивида, заключенные в понятии человека как социального животного, «расходясь достаточно далеко и начинают диссонировать, если не конфликтовать, в силу имеющего место различия естественного и естественно-исторического ритмов эволюции, что побуждает человека встать то на одну, то на другую точку зрения, с позиции своей природной эссенции глядеть на общество и с позиций социальной эссенции осознавать природу (в том числе данную ему изнутри, в качестве его витальных влечений и телесных недугов)»³¹. Поэтому в развитии любой культуры можно в большей или меньшей степени обнаружить тип мышления (воплощенный в религиозно-этических, философских и других концепциях), ориентированный на природу как высшую ценность, и другой, составляющий ему противоположность³².

А. И. Кобзев пишет, что в китайском языке иероглиф, обозначающий природу (тянь-небо), произведен от иероглифа жэнь (человек). «Таким образом, глобальные антиномии западной культуры «человек — природа», «человек — бог» снимаются в синтезирующем их понятии тянь»³³. Представляется, что не совсем корректно переносить особенности иероглифического письма на характеристику культуры в целом. Ведь во многих индо-европейских языках (греческом, русском и др.) слово *природа* также содержит в трансформированном виде важнейшую **человеческую** характеристику, являясь производным от слова *рождать, возвращать*³⁴. Это именно человеческая характеристика: например, во всех славянских языках существует «запрет» употреблять словесно *рожать* по отношению к животным (корова — телится)³⁵. В то же время это наиважнейшая характеристика всей природы, которая применима по отношению к земле, солнцу, человеку. По-видимому, в данном случае можно говорить о том, что язык несет в себе информацию о том этапе человеческой истории, когда **социально-значимая физиология человека являлась основой его понимания окружающего мира**. В данном случае можно согласиться с В. Тернером (учитывая, конечно, односторонне-полюемистическую заостренность его высказывания), который в противоположность положению Э. Дюркгейма о том, что в основе древнейшей систематики природы может находиться лишь общество, утверждал, что «именно человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник всякой классификации»³⁶. Генезис и эволюция человеческого понимания природы — тема специального исследования. Для нас же здесь

важно подчеркнуть, что единство внешней и «внутренней» (человеческой) природы, макро- и микромира, запечатленное во многих языках, характерно всякой культуре на определенном этапе ее развития — В. Н. Топоров называет его космологическим³⁷.

Тем не менее из этого отнюдь не следует, что древний человек всегда находился в гармоническом единстве с природой. Факты нарушения экологического равновесия, подобные тому, как австралийские аборигены в процессе охоты выжигают десятки квадратных километров саванны — обычное явление для архаических культур. Кроме того, представления о единстве макро- и микромира сочетаются с представлениями о «своей» (освоенной) природе и «чужой» (неосвоенной и потому враждебной).

«Практически любая культура, — отмечает С. А. Арутюнов, — сочетает в себе как экофильные, так и экофобные черты. При этом экофобные черты, как правило, преобладают. Почти всем культурам свойственна бинарная оппозиция культуры и природы, «дома» и «дикого поля», причем за «домом» закрепляются благостные, сакральные коннотации, а за «диким полем» — коннотации демонические, связанные с ощущением враждебной противоположности природе»³⁸. В силу этого противопоставление различных культурных моделей, оформившихся в религиозных концепциях, например, христианской, с одной стороны, и синтобуддийской — с другой, представляется малопродуктивным.

Более продуктивным, на наш взгляд, является не противопоставление различных моделей, а их сравнительный анализ, учитывающий конкретно-исторические условия их формирования и базирующийся на всестороннем изучении тех факторов (экономических, социальных, культурных, религиозных и пр.), которые детерминировали их особенности. Конкретно-историческое изучение экологических традиций культур Востока и Запада и их сравнительный анализ могут дать много полезного для выработки более оптимальных экологических решений в современных условиях, для формирования конструктивных в экологическом смысле форм поведения и престижеобращения. При этом полезно иметь в виду не только позитивный, но и негативный исторический опыт различных культурно-экологических традиций, критическое изучение которого позволяет избежать тех ошибок и недочетов, которые уже имели место в прошлом.

В связи с этим большой интерес представляет изучение экологических традиций в культуре древнего и средневекового Китая, оказавшего, как известно, огромное влияние на историческое развитие культуры народов дальневосточного региона, в том числе и на их экологические традиции.

Культурные традиции древнего и средневекового Китая в свете «глобальной экологии». «Традиционный Китай, — отмечал выдающийся русский исследователь В. М. Алексеев, — это страна интенсивной культуры, которая не оставила ни одного явления в первоначальной форме»³⁹. Предметом глубокого осмысления в традиционной китайской культуре стала и проблема соотношения культуры и природы, причем понятие природы (естественного) рассматривалось, по крайней мере, в двух аспектах — в качестве внешней и внутренней человеческой природы. Английский философ-компаративист Р. Т. Раджу подчеркивает, что внутренняя природа человека была главным и основным предметом изучения в китайской философской традиции. «Понятие человеческой природы в ней тождественно понятию природы. Первая для китайцев в такой же степени основная реальная сущность, как и материя для естествоиспытателей»⁴⁰. При этом, в каком бы аспекте ни рассматривалась человеческая природа, в космологическом или этическом, она в большей или меньшей степени оказывалась связанной с природой универсуума как микро- и макрокосм. (Интересные замечания о причинах подобной апелляции к космологическим объяснениям человека, его сущности в эпоху Античности и раннего Средневековья сделаны в статье В. Н. Топорова «О космологических источниках раннеисторических описаний»⁴¹). В силу этого экологические традиции, направленные на достижение гармонии между человеком и природной средой, являлись неотъемлемой частью, с одной стороны, физической, а с другой, психической культуры личности, которые в свою очередь не понимались обособленно, а должны были дополнять друг друга, развиваться в нераздельном единстве психического и физического, души и тела, «внутреннего» и «внешнего».

Но процесс гармонизации природного и социального ритмов жизнедеятельности человека не был простым и трактовался в различных культурно-экологических традициях старого Китая по-разному. Понски гармонии, меры природного и социального наглядно запечатлены в борьбе и сосуществовании трех субкультур традиционного Китая, сформировавшихся под влиянием трех крупнейших религиозно-философских учений — конфуцианства, даосизма и чань-буддизма.

Господствующей культурой психической, вербальной и трудовой деятельности в средневековом Китае было конфуцианство. Оно представляет собой попытку преодолеть несовпадение ритмов природного и социального с позиции «социальной эссенции». Основной этической ценностью конфуцианства была идеальная личность — «цзюнь-цзы» (благородный муж), которая характеризовалась как сдержанный, внутренне собранный, со-

циально ответственный за свои дела и поступки человек. В своих мыслях и делах он постоянно руководствуется эталоном. «То, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить, то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать»⁴², — утверждал Конфуций.

Как бы ни различались представления конфуцианцев о природе человека⁴³ (от абсолютно доброй до изначально злой), общим оставалось представление о необходимости культурного развития человека, состоявшее либо в подавлении злой природы, либо в совершенствовании доброй. В основе такого отношения к природе (природе человека) лежала установка на антропоцентричное перекраивание природы и общества субъектом, в соответствии с нравственно-этическим идеалом конфуцианства. В этом была и сила, и слабость конфуцианства: сила, потому, что оно воспитывало трудолюбие, единство слова и дела, но и слабость, потому что природное рассматривалось как пассивный объект, а субъект руководствовался в своей мироустроительной и созидательной деятельности отнюдь не экологическими соображениями. Поскольку природа человека была предопределена универсальной природой (тянь) — небом, то установка конфуцианства на «культуризацию» внутренней природы вела к установке на переделывание внешней природы. При этом, хотя субъект руководствовался (в идеале) не эгоистическими интересами, а интересами социума, это однако не исключало возможность нарушения гармонии в отношениях между природой и обществом, что было лишь внешним выражением нарушения меры природного и социального в самом человеке.

Конфуций и некоторые его последователи признавали опасность противопоставления природного и социального (культурного) начал и пытались как-то примирить две противоборствующие тенденции, смягчить остроту конфликта. Конфуций говорил: «Если в человеке естественность побеждает культуру, он становится дикарем, если же культура побеждает естественность — он становится ученым книжником, только тогда, когда культура и естественность в человеке уравновешены, он становится благородным мужем»⁴⁴. Хотя ранние конфуцианцы субъективно понимали опасность конфронтации двух начал — природного и социального, объективно ситуация складывалась так, что они отдавали явное предпочтение культурному началу, притом в ущерб природному, и, сознательно или нет, противопоставляли их друг другу. Таким образом, теоретически снимая противоречия человека и природы, конфуцианство достигло только того, что перенесло это противоречие внутрь своей субкультуры и не могло дать действенных практических рекомендаций по его решению в масштабах всего социума.

Даосизм находился в постоянной оппозиции к конфуцианству, выступая как своеобразная «анти-культура», культура с «обратным знаком» по отношению к господствующей конфуцианской культуре. Даосизм подверг отрицанию все основные ценности конфуцианства, и если последние настаивали на приоритете культурного начала, то первые призывали раствориться в природе. Конфуцианцы объединялись вокруг идеала благородного мужа, даосы же призывали к «забвению» собственного «я» и всех норм культурного поведения. Подчеркивая противостояние этих вечных оппонентов, Н. И. Конрад писал: «Конфуций настаивал на том, что человек живет в организованном коллективе — обществе и государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам — нормам общественной жизни, выработанным самим человеком. Лао-цзы придерживался противоположной концепции — все бедствия человечества, все пороки и личности, и общества — проистекают именно из этих самых правил, их должно заменить следование человеком его «естественной природе»⁴⁵.

В даосизме принцип изоморфизма сил и ритмов, действующих в человеке и природе, нашел наиболее яркое выражение. «Движущее начало всего мира, — по учению Лао-цзы, — выступает в форме космической энергии ци. Сгущаясь, ци образуют мир плотных тел (грубые ци — цу), разряжаясь — мир точных субстанций (тончайшие ци — цзин). В человеке ци образуют тело, цзин — сознание». Вместе с тем даосы никогда не утверждали, что следование «естественному Дао» может осуществляться само собой. Если в отношении природы как универсума (космоса) это утверждение не вызывает сомнения, то в отношении человека требуются значительные усилия достижения гармонии с «естественным» Дао.

Пафос даосизма состоял в том, что человек в состоянии жить, не нарушая своей естественной природы. Естественное находится внутри, человеческое — снаружи. Не следует нарушать естественное человеческим, утверждали даосы.

Вместе с тем нельзя не отметить, что, хотя даосизм постулировал возможность и даже необходимость обретения идеального состояния единства с Дао в любой ситуации, в гуще активной мирской жизнедеятельности, тем не менее большинство последователей даосизма предпочитали в качестве средства достижения «естественного Дао» путь отшельничества. Одно из основных положений заключалось в том, что человек должен вернуться к естественному, природному ритму жизни. Однако пути, предлагаемые даосами для достижения этой цели, не могли быть общепринятыми, общедоступными, поскольку на деле пред-

полагали, как правило, полную или частичную изоляцию от жизни общества, своеобразный «уход» из общества к природе.

Своеобразные средства достижения гармонии природного и человеческого были выработаны и в чань-буддизме, который по некоторым ключевым проблемам формирования экологического сознания придерживался сходных или близких точек зрения с даосизмом. На первый взгляд, рассуждения об экологичности буддийского сознания могут показаться глубоко противоречивыми — буддизм настаивает на иллюзорности и неистинности объективного мира, а следовательно, и природы. Но необходимо иметь в виду, что, рассматривая весь окружающий мир как иллюзию, порожденную «омраченным» сознанием человека, не проникшего в «истинную» природу вещей и явлений, буддизм призывает к преодолению этой морально-психической «омраченности» и слиянию с «истинной реальностью», которая лежит в основе «истинной природы» всех вещей и явлений. При этом человек должен отказаться от привязанности к своему индивидуальному «я» и выйти за рамки субъектно-объектных отношений, осознав свое нераздельное единство с миром окружающей природы.

Исходя из этих положений, чань-буддисты разработали весьма эффективные методы психофизической тренировки, призванные снять различия между субъектом и объектом, между «истинной природой» всех вещей и явлений и своей собственной природой. В чань-буддизме получила также дальнейшее развитие одна из основополагающих концепций буддизма махаяны — о тождестве нирваны и сансары, абсолютного и феноменального аспектов бытия. Эта концепция требовала от чань-буддистов не ухода от феноменального мира, а поиска морально-психического совершенства в единении с миром «вещей и явлений» (т. е. сансары), а также с миром всех «живых существ».

Хотя эти идеи в значительной мере базировались на религиозно-идеалистических положениях буддизма махаяны, вместе с тем они способствовали развитию в чань-буддизме экологических традиций, которые вступили в активное взаимодействие с другими культурно-экологическими традициями средневекового Китая, в результате чего экологичность стала одной из наиболее характерных черт чаньской культуры. «Дзэн в некотором роде — дерзкая попытка человека уподобиться природе, жить в ее ритме не чувствуя «помех», — отмечает Т. П. Григорьева⁴⁶. Вместе с тем чаньское мышление во многом принципиально отличалось от даосского. Продолжая даосскую традицию борьбы против «насилия» конфуцианских правил «ли» над человеческой природой и сохраняя резко негативное отношение к внеш-

ним формам «этикета», чань-буддизм отнюдь не стремился к абсолютному разрушению всех социально-значимых связей и полной неупорядоченности отношений между людьми на социальном уровне. Уничтожая дистанцию между «учителем» и «учеником», «вышестоящим» и «нижестоящим», чань-буддизм добивался только установления между ними более прямой и непосредственной связи. Тем самым чань представляет собой попытку достижения «естественности» отношений между людьми «средствами культуры», т. е. попытку, оставаясь «на почве» культуры, преодолеть ее противоположность природе.

Важным средством достижения этого состояния служила чаньская психотехника. Ощущение единства с природой достигалось в чань снятием исключительности человека как центра мироздания. Более того человек оказывается орудием самореализации природы, а человеческое сознание представлялось не чем иным, как атрибутом природы. Чаньское сознание преодолевало противоположность природе как пассивному объекту мироустроительной и созидательной деятельности человека. «Человек является мыслящим тростником, — писал Д. Т. Судзуки. — Его величайшие творения создаются тогда, когда он не обдумывает и не высчитывает. «Детскость» должна быть восстановлена после многих лет тренировки в искусстве самозабвения»⁴⁷. Только так, по мнению Судзуки, человек становится «дзэнским художником жизни».

Из этого, однако, вовсе не следует, что человек становился пассивным объектом или что его место в кругу природных процессов и явлений принижалось. Роль человека в чань состояла в немедленном, «в сию же секунду», самопроявлении потенции природы к единству. Для этого надо было только перестать отделять себя от всего живого, отождествив свою природу с природой всего сущего и прежде всего с миром живых существ. Развивая махаянскую концепцию сострадания ко всему живому, чань-буддисты утверждали, что человек должен воспринимать «страдания» и «горести» живых существ как свои собственные. Только с пробуждением этого чувства человек считался вступившим на путь чань, т. е. утверждалось, что все многообразие мира живых существ — это иллюзия, скрывающая за собой тождественные друг другу данности. Сострадание ко всему живому открывало человеку редчайшую возможность вырваться из мучительной цепи возмездия за «неблагие», с точки зрения чаньской этики, мысли, слова, поступки.

Постигая всеобщее единство природы, человек оказывался как бы только внешне отделенным от мира живого и обретал эйфорическое чувство духовно-телесного единства, не нарушае-

мого дискурсивей, восстанавливал детскую свежесть, остроту и целостность восприятия мира, спонтанность реагирования. Это было, по свидетельству чаньских адептов, как бы интуитивное «озарение», внезапное постижение самой глубинной сути всего происходящего в мире, с которым собственная природа человека находилась в неразрывном единстве.

Рассматривая разработанную в чань совокупность приемов, направленных на достижение состояния «просветления», нельзя пройти мимо утверждения последователей чань о том, что в их учении «нет ничего особенного, таинственного и сверхъестественного». Овладеть истиной, — утверждают чаньские адепты, — совсем не трудно, «озарение» вовсе не требует ни особых усилий, ни специальной практики, ни длительного восхождения по ступеням ученичества у мудрого наставника. Для овладения чаньским мышлением необходимо лишь, как утверждали чаньские наставники, «довериться своему естеству, следовать своей природе и не стремиться ни к чему особенному». Как советовал наставник чань Линьцзи: не надо никакой специальной практики; для постижения чань необходимо лишь обыденное поведение — испражняться и мочиться, носите свою обычную одежду и ешьте свою обычную пищу, а когда устанете — ложитесь спать. Глупый будет смеяться надо мной, но умный поймет⁴⁸. Таким образом, задача чаньской психотехники состояла прежде всего в последовательном и настойчивом разрушении рассудочного понимания отношения «человек — природа» как оппозиции субъекта и объекта.

Преодоление рассудочного отношения человека к природе и всему окружающему достигалось в процессе медитации — процесса интенсивной психической саморегуляции с целью достичь понимания «шуньи», т. е. пустотности, несубстанциональности, иллюзорности всех вещей и явлений. В ходе медитации человек подвергал интуитивному рассмотрению свой собственный поток психических образов, чувств, мыслей, стремлений. Он постигал, что все в этом потоке не имеет отдельного, независимого существования, что его «я» нельзя свести к какому-то феномену психики (или их сумме) и поэтому говорить о своем «я» как о реально существующем можно лишь условно.

Процесс медитации, внутренним содержанием которого является реализация шуньи и выход за пределы собственного «я», мог осуществляться в самых разных формах: в форме относительно пассивной (сидячей) медитации, форме огненных диалогов-поседингов, во время которых учитель-наставник и ученик обменивались парадоксальными загадками, а также в других формах активной динамической медитации, которая могла осу-

шествовать в гуще самой обыденной жизни и во время таких, казалось, сугубо земных занятий, как военно-прикладные искусства и игры (кулачный бой, фехтование, стрельба из лука, игра в шахматы, шашки), каллиграфия, живопись, поэтическое творчество, искусство сцены.

Важное место среди различных форм медитации занимали общение с природой, ее созерцание. «Глядя на луну, я становлюсь луной, луна, на которую я смотрю, становится мною. Я погружаюсь в природу, соединяюсь с нею», — писал известный чаньский поэт Мэе (1173—1232 гг.)⁴⁹.

В ходе длительного созерцания природы сознание человека успокаивалось («умиротворялось»), становясь похожим на зеркальную поверхность спокойной воды; естественным образом исчезали и различия между субъектом и объектом, человеком и природой, внутренней психической реальностью и окружающей средой, они сливались в одно целое, переставая переживаться как два отдельных и противостоящих друг другу феномена.

Чаньская культурно-экологическая традиция создала настоящий культ природы, который впрочем был далек от ее эстетского любования. Уважение и забота о природе, бережное отношение к природным ресурсам независимо от того, много их или мало, являются характерными чертами чаньской культуры. А под призывом чань вернуться к целостному, «детскому» взгляду на мир скрывается глубоко современное требование рассматривать природу как равноправного партнера в процессе творческого освоения действительности.

Итак, мы рассмотрели некоторые аспекты становления экологического мышления в культуре традиционного Китая на уровне «высокой» религиозно-философской традиции — конфуцианства, даосизма и чань-буддизма.

Включенность экологических традиций старого Китая в систему религиозного мировоззрения ограничивает возможность и целесообразность их использования для формирования современной модели экофильного поведения. Единство с природой достигается в чань в качестве особого психического опыта или состояния. Однако дело заключается не в преодолении будто бы ставшей «естественной» предрасположенности человека как субъекта культуры проводить непреодолимую границу между собой и природой, а в том, чтобы преодолеть такие социально-экономические формы, при которых человек объективно поставлен в ситуацию отчужденности от природы. Но это уже выходит за границы культурологии как науки.

В то же время нужно признать, что «включенность» экологических традиций в систему религиозного мировоззрения и прак-

тики определяла большую их действенность и влияние на широкие народные массы: в средневековом восточном обществе. Это привело к глубочайшей «мировоззренческой заангажированности» всего комплекса восточной культуры психической деятельности, физической культуры и системы народной медицины. Поэтому для марксистского подхода к оценке философских, мировоззренческих аспектов восточных методов психофизической подготовки, а также системы народной медицины, характерен взвешенный, диалектический подход — положительное отношение к ее экологической части и отрицательное — к религиозной.

Представления китайцев об изоморфизме сил и ритмов, действующих в человеке и природе, столь явно запечатленные в философских системах, глубоко пронизывают и народную медицину, в которой «все функциональные системы внутри человеческого организма, как и сам организм, подчинены закону ритма и сориентированы на такие внешние критерии, как смена дня и ночи, время года, солнечная активность, энергетика космоса»⁵⁰.

В настоящее время активно ставится вопрос об использовании китайской хронобиологии в медицине. К сегодняшнему дню «у врачей-клиницистов накопились многочисленные факты, свидетельствующие о ритмическом проявлении симптомов многих заболеваний и о том, что многие заболевания возникают вследствие нарушения биологических ритмов... Изучение законов хронобиологии позволит подойти к научно обоснованному применению различных лечебных методик. В решении этого вопроса определенную роль может сыграть китайская традиционная медицина»⁵¹.

В конечном счете можно говорить о том, что достижения китайской народной медицины и системы физической культуры во многом детерминированы экологическими традициями китайцев, которые уже в глубокой древности установили существование коррелятивных связей между жизнедеятельностью человека и природной средой, активно изучали механизмы влияния различных космических и геофизических факторов на процессы жизнедеятельности организма. В то же время, говоря о сращивании экологической традиции народной культуры, в целом с «высокой», религиозно-философской традицией, нельзя не видеть и их существенной противоположности, проявляющейся в том, что многие «экофильные» черты религиозно-философской традиции выполняли «компенсаторную» функцию по отношению к экофобным чертам народной экологической традиции. Религиозно-философские системы средневекового Китая — лишь надстройка над уже упоминавшейся ранее бинарной оппози-

цией культуры и природы, «дома» и «дикого поля», присущей в той или иной степени всякой культуре, будь то восточная или западная, архаичная или современная.

О том, что это действительно так, свидетельствуют некоторые факты из истории китайского общества, которое отнюдь не представляет собой образец гармонического равновесия между человеком и природой. В самом деле начиная с древнейших времен история Китая полна примеров нарушения экологического равновесия между человеком и природой, достигавшего порой угрожающих масштабов. Китайская культура зародилась у рек Хуанхэ и Янцзы. Общеизвестно, что одна из них имеет свойство менять свое русло, что влечет за собой неисчислимые человеческие жертвы и требует дополнительного труда от тех, кто ею кормится. Однако можно с уверенностью сказать, что своенравный характер реки (запечатленный китайцами в образе дракона) в некоторой степени обусловлен вырубкой лесов по ее берегам. Еще в I тыс. до н. э. были вырублены практически все леса в обширной долине этих рек.

Экологические проблемы носят очень острый характер и в современном Китае. Наибольший ущерб экологическому равновесию был нанесен в годы «большого скачка» и «культурной революции». За последние 15 лет загрязнение почвы, воздушных и водных бассейнов приобрело такие масштабы, что сейчас, как отмечает «Бэйлзин жибао», можно говорить о существовании устойчивых, кризисных в экологическом отношении, процессов регионального масштаба.

Таким образом, культурно-экологические традиции сами по себе не в силах противостоять политике хищнического использования природных ресурсов. Однако на основании этого факта было бы неверно заключить, что изучение экологических традиций, культурно-экологического опыта, накопленного человечеством, не имеет смысла. Несомненно, решающее слово в решении экологических проблем современности остается за НТП и хозяйственным механизмом, предполагающим систему ответственности за осуществление природоохранных мероприятий.

Однако речь сейчас не об этом. Новая, более оптимальная, экологическая модель производства и потребления, надо думать, не заставит себя долго ждать (ее ростки видны уже и сегодня в виде безотходной и биотехнологии). И когда она придет, человек рискует оказаться не готовым психологически к этому изменению, ибо до сих пор, как отмечает С. А. Арутюнов, современный человек в значительной степени руководствуется в своей деятельности такой формой престижной мотивации, как «вейтлинг», означающий зряшную трату, бесполезный перевод «добра».

По мысли классиков марксизма, от стихийного процесса в организации производства общество должно перейти к сознательному, планомерно организуемому характеру производства, социальной жизни в целом и отношений человека к природе, в частности. Одними из аспектов планомерной организации отношений человека к природной среде являются изучение и использование всего рационального, что содержит в себе опыт предшествующих поколений людей.

Тот факт, что этот опыт не годится для решения экологических проблем «глобального» масштаба, не может служить основанием для его игнорирования. Ведь проблема гармонизации отношения человека к природной среде включает широкий спектр медико-биологических, психо-физиологических и социально-психологических проблем. В той мере, в какой эти проблемы порождены человеком и обществом, которые в своей деятельности не всегда учитывают взаимную корреляцию природной среды и природы человека, в той самой мере эти проблемы также являются экологическими. Возможно, в связи с этим стоит расширить понимание «глобальности» экологических проблем, означающее, что они не могут быть ограничены и решены в рамках одной социально-экономической системы. Глобальное, общечеловеческое значение этих проблем, на наш взгляд, заключается еще и в том, что они касаются жизнедеятельности каждого человека, его образа жизни и образа мысли, меры гармоничности его отношений с природой, которая отвечает за ущерб, нанесенный ей человеком, ущербностью самой человеческой природы.

При таком понимании экологических проблем и их глобальности тщательный анализ экологических традиций, свойственных различным культурам — будь то система физической культуры, народная медицина и экология, либо искусство и философия, становится одной из предпосылок формирования более гармоничной системы отношений человека и природы, чем та, которая до последнего времени была господствующей.

¹ Огурцов А. П. Экологическое сознание; его генезис и особенности // Экология и культура: методологические аспекты. — Ставрополь, 1983. — С. 17.

² Арутюнов С. А. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестник АН СССР. — 1980. — № 12. — С. 93.

³ Боу М. У истоков будущего // Курьер ЮНЕСКО. — 1983. — № 2. — С. 3.

⁴ Афонина В. Н. Глобальная экология и проблема культурной традиции // Взаимоотношение общества и природы. — М., 1986. — С. 303.

⁵ Кнабе Г. С. Древний Рим: история и повседневность. — М., 1986. — С. 55.

- ⁶ Блаватский В. Д. Природа и античное общество. — М., 1976. — С. 40.
- ⁷ Netting R. Cultural ecology // Menlo park (Californ.). — 1977. — P. 25.
- ⁸ См.: Афонина В. Н. Указ. соч.
- ⁹ См.: Япония: культура и общество в эпоху НТР. — М., 1985.
- ¹⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Т. 3. — С. 37.
- ¹¹ Конрад Н. И. Запад и Восток. — М., 1972. — С. 462.
- ¹² Плахов В. Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического анализа. — М., 1983. — С. 34.
- ¹³ Давыдов Ю. Н. Культура — природа — традиция // Традиция в истории культуры. — М., 1983. — С. 50.
- ¹⁴ См.: Лихачев Д. С. Экология культуры // Прошлое — будущему. — Л., 1985.
- ¹⁵ Там же. — С. 50.
- ¹⁶ Казначеев В. П. Очерки теории и практики экологии человека. — М., 1983. — С. 73.
- ¹⁷ См.: Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. — М., 1983; Культура жизнеобеспечения и этнос. — Ереван, 1983.
- ¹⁸ См.: Казначеев В. П., Борисова Л. Г., Зверева Р. П., Маточкин Е. П. Экология культуры и народная экология // Культура народностей Севера: Традиции и современность. — Новосибирск, 1986.
- ¹⁹ Минкявичус Я. В. Место и роль культуры во взаимодействии общества и природы // Философия и культура. — М., 1987. — С. 227.
- ²⁰ См.: Экология и культура: методологические аспекты. — Ставрополь, 1983. — С. 132.
- ²¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. — Т. 20. — С. 496.
- ²² Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Т. 3. — С. 16.
- ²³ См.: Raju R. T. Introduction to comparative philosophy. — Link, 1962. — P. 10; Toynbe A. The religious backgrounds of contemporary ecological crisis // Int. j. of environmental studies. — 1972.
- ²⁴ Suzuki D. T., Fromm E., Marino R. de. Zen-Buddism and psychoanalysis. — N.-Y., 1970. — P. 2.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ История английской литературы. — М., 1955. — Т. 2. — С. 66.
- ²⁷ Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1986. — С. 47.
- ²⁸ Там же. — С. 48.
- ²⁹ См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 592.
- ³⁰ Давыдов Ю. Н. Указ. соч. — С. 50.
- ³¹ Там же.
- ³² См.: Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. — Новосибирск, 1983.
- ³³ Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. — М., 1983. — С. 163.
- ³⁴ См.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. — М., 1979. — С. 66—67.
- ³⁵ См.: Дуличенко А. Д. Об одном случае нарушения древнего языкового запрета у славян: телиться-рожать (ребенка) // Труды по языковым системам. — Тарту, 1982. — Вып. 576. — Т. 15. — С. 92.
- ³⁶ Тернер В. Символ и ритуал. — М., 1983. — С. 102.
- ³⁷ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. — М., 1982. — С. 34.
- ³⁸ Арутюнов С. А. Указ. соч. — С. 96.
- ³⁹ Алексеев В. М. Китайская народная картина. — М., 1966. — С. 107.
- ⁴⁰ Raju R. T. Op. cit. — P. 16.

⁴¹ **Топоров В. Н.** О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1973. — Т. 6. — Вып. 308.

⁴² **Конфуций.** Лунь-юй (Беседы и рассуждения). Чжуцзы цэнчэн // Собр. классич. текстов. — Т. 1. — Шанхай, 1935. — С. 125.

⁴³ См.: **Кобзев А. И.** Указ. соч.

⁴⁴ **Конфуций.** Указ. соч.

⁴⁵ Цит. по: **Быков Ф. С.** Зарождение общественно-политической мысли в Китае. — М., 1966. — С. 182.

⁴⁶ **Григорьева Т. П.** Японская художественная традиция. — М., 1979. — С. 271.

⁴⁷ Suzuki D. T. Fromm E., Martino R. de. Op. cit. — P. 9.

⁴⁸ Чжэнь-Чжоу Линьцзи Хуэй-Чжао чань ши юй-лу (Записи бесед чаньского патриарха Линьцзи Хуэй-Чжао из Чжэнь-Чжоу). Чань-сюэ да-чэн. — Тайбэй, 1965.

⁴⁹ **Кавабата Я.** Избранные произведения. — М., 1971. — С. 387.

⁵⁰ **Щелкина Л. В., Щелкин А. Г.** О восточной физической культуре // Проблемы Дальнего Востока. — 1986. — № 4. — С. 153—154.

⁵¹ **Фалев А. И.** Об актуальности использования принципов китайской хронобиологии в медицине // XVIII НКОГК. Тез. докл. — М., 1987. — С. 160.

О СПЕЦИФИКЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА: КРИТИКА НЕКОТОРЫХ СТЕРЕОТИПОВ БУРЖУАЗНОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Современный уровень востоковедных исследований предполагает в целях углубления изучения Востока критический анализ теоретико-методологических оснований мирового востоковедения, а также различных исследовательских традиций и особенно западноевропейской ориенталистики и отечественного востоковедения. Представляются весьма актуальными сравнение методологических позиций буржуазного и марксистского востоковедения и выявление тех стереотипов восприятия Востока и мыслительных клише, которые влияют на конкретные исследования (в том числе и советских востоковедов), будучи во многом обусловлены идеологическими факторами, которые, однако, в своем детерминирующем значении либо не рефлектируются, либо (вольно или невольно) маскируются аргументами теоретико-методологического порядка и заслоняются фактами проявления специфики чужой культуры.

Идеологическая и социально-психологическая (в условиях осознания европейцами превосходства буржуазного развития Запада над другими регионами и абсолютизации этого факта в виде признания изначальной противоположности Запада и Востока) по своему происхождению дихотомия «Запад — Восток», развиваясь в условиях кризиса классического рационализма и преобладания позитивистской методологии, обрала, по выражению А. В. Сагадеева, различными стереотипами, а идеологические акценты и эмоциональная окраска изменялись в зависимости от характера взаимоотношений западных стран со странами Востока¹. Ныне буржуазные востоковеды акцентируют свое внимание на специфике религиозных и философских традиций народов Востока, и в этом акценте «обнаруживается активная направленность буржуазной компаративистики против марксистской идеологии, на материалистические и атеистические принципы которой нередко ссылаются буржуазные теоретики, говоря о ее неприемлемости для погруженных в «духовность» народов Азии»².

Поэтому выявление стереотипов и клише буржуазного востоковедения имеет наряду с теоретико-методологическим и принципиальное идеологическое значение. Такого рода анализ не

только способствовал бы уяснению гетерогенности востоковедной науки и идеологической «нагруженности» востоковедного знания, но и позволил бы убедиться в несостоятельности попыток дискредитировать диалектико-материалистическую методологию в востоковедных исследованиях как со стороны буржуазных исследователей, так и со стороны некоторых новейших критиков «ортодоксального» марксизма, претендующих на «поправку» к марксизму.

Для выявления идеологических клише буржуазного востоковедения целесообразно рассмотреть не столько сугубо научные работы (хотя и они являются предметом нашего анализа), сколько работы, отражающие более массовый уровень европейского восприятия Востока. Такого рода работой и является, на наш взгляд, книга Л. Абега³, вновь изданная в 1970 г., — само по себе это свидетельствует о том, что основные ее положения не устарели для западноевропейского сознания и ныне. Работа Л. Абега, журналистки по профессии, отражает ее опыт восприятия Восточной Азии сквозь призму идей К. Юнга, написавшего предисловие к ней, а также Р. Вильгельма, де Гроота, Кайзерлинга и др. Во многом эта книга представляет собой компилятивное изложение наиболее распространенных идей буржуазной компаративистики.

Основные положения работы выражают представление о противоположности Запада и Востока, которое Л. Аберг передает через ряд противопоставлений: «динамика против статики», «развитие — развертывание», «активность — пассивность», «свобода — деспотия», «юность — старость», «посюсторонность — потусторонность», «культура разума — культура чувства», «экстровертность — интровертность».

Восточноазиатская мысль характеризуется как магическая, мистическая, координирующая, аналогизирующая, ассоциирующая, кругообразующая (*kreisförmig*), органическая, синтетическая⁴. Набор этих определений призван подчеркнуть принципиальное отличие восточноазиатского мышления от западноевропейского. В доказательство приводится высказанная К. Юнгом и Р. Вильгельмом в «Тайне золотого цветка» мысль, что китайская наука покоится не на каузальном принципе, а на принципе, который был обозначен Юнгом как «синхронистический».

Не менее характерной чертой восточноазиатского мышления, в отличие от западноевропейского, имеющего прямолинейно-направленный характер, признается его «окружающий» или «кругообразующий» (*kreisförmig*) характер, обусловленный тем, что «азиат мыслит не только интеллектом или чувством, но всей психикой под руководством психического центра, сосредото-

точенного в середине тела, т. е., собственно говоря, он мыслит не головой, а животом»⁵.

Но если К. Юнг свои выводы, являющиеся сугубо психологическими, делал на основе анализа конкретного древнекитайского текста — «Книги перемен» (И цзин), то его эпигоны универсализируют эти выводы Юнга до характеристики специфики китайской и шире — восточноазиатской — духовности вообще, восточной культуры в целом и на этой основе утверждают, что восточноазиатской — синтетической — мысли в принципе чужды способность анализа и техника западноевропейского мышления⁶. Л. Абегг делает типичный для буржуазного востоковедения вывод об «изначальной дивергентности» западноевропейского и азиатского мышления⁷, и этот вывод предопределяет способ описания и раскрытия особенностей духовной культуры Востока (Китая, Японии, Индии) в терминах ее противоположности западной.

С этих позиций на Востоке были невозможны — в силу специфики азиатского мышления и мировосприятия — ни наука, ни философия, ни мораль, ни даже искусство и религия в европейском смысле. И эти глубоко укоренившиеся в массовом сознании Запада представления хорошо отражены в работе Л. Абегг, однако, надо заметить, они получили широкое распространение в западном востоковедении значительно раньше.

Еще А. Форке утверждал, что китайцам и японцам вплоть до новейшего времени было чуждо понятие философии, ибо в древней литературе отсутствует даже термин, соответствующий этому понятию, хотя и были учителя мудрости⁸. Мысль о том, что Восточная Азия не знала философии и науки в западноевропейском смысле слова, является довольно распространенной в востоковедных работах Запада. Все пишущие на Западе о Китае, несмотря на длительную востоковедную традицию его изучения, до сих пор останавливаются перед «загадкой»: «Почему же столь высоко интеллигентные, способные и разумные китайцы не создали никакой науки и техники и никакой «правильной» философии и почему они увлеклись таинственной магией»⁹.

И даже такой прогрессивный историк науки как Дж. Нидам, признается в своих затруднениях, когда пытается объяснить, «почему современная наука, какой мы ее знаем с семнадцатого столетия, с Галилея, не развилась ни в китайской, ни в индийской цивилизации, а возникла именно в Европе», хотя, в отличие от большинства западных исследователей, он считает, что этот вопрос «не имеет отношения ни к складу китайского разума, ни к специфике китайской духовной и философской традиции»¹⁰.

То, что идеологическая, ценностная «нагруженность» востоковедного знания определяет способ решения вопроса о специфике духовной культуры народов Востока, подтверждается и фактами, противоположными по отношению к отраженному в книге Л. Абега массовому восприятию Западом Востока.

Так, на примере А. Швейцера можно видеть, что подлинно гуманистические ценности, лежащие в основе восприятия Востока, делают неприемлемыми как попытки «заменить западноевропейский способ мышления индийским, понимаемым как чистое миро- и жизнеотрицание» (как предлагали, например, Шопенгауэр и Деиссен), так и отношение к индийской мысли как к «нечто непостижимому, остающемуся для нас всегда чуждым»¹¹. Великий гуманист XX столетия был глубоко убежден, что «мысль не может развиваться совершенно различными путями»¹². Правда, абстрактно-гуманистическая методология не позволила Швейцеру предложить какую-то конструктивную альтернативу парадигме буржуазного востоковедения, основанной на дихотомии «Запад — Восток», и в силу отсутствия четкой и последовательной методологии он (вопреки своим исходным предпосылкам) невольно разделяет в отношении к Востоку общие клише в характеристике индийской мысли, говоря о том, что «индийская (мысль. — И. У.) является монистической и мистической, наша — дуалистической и доктринерской»¹³.

Представление о мистицизме как одной из наиболее характерных черт восточного мировосприятия — еще одно клише западного востоковедения. В этом пресловутом восточном мистицизме часто усматривают основания принципиальных различий Запада и Востока как в области философии и науки (вплоть до утверждения об отсутствии таковых на Востоке), так и в области морали и религии. Следствием такого рода принципиальных «различий» выступает нивелировка действительных и существенных различий между философией, наукой и этикой — с одной стороны, и религией — с другой.

Восточноазиатское мышление является, согласно Абега, одновременно и философией, и религией, ибо в основе самой картины мира лежит «целостный мистический разум», отличающийся и от западноевропейского Vernunft, и от западноевропейской мистики — как по форме, так и по целям¹⁴. Мистический мыслитель Востока не способен к различению философии и религии, потому что с точки зрения его целостной и органической мысли «все дуализмы в нашем смысле могут значить для него лишь как нечто второстепенное»¹⁵.

Попытка снятия различий между наукой и религией в отношении восточных культур также имеет древние истоки. В свое

время на примере буддизма она была предпринята Г. Гриммом. Он писал, что метафизика Будды является столь же точной наукой, как и физика, если науку определять во всеобъемлющем смысле, исходя из ее укорененности в практике и из целевых установок быть руководством человеческих действий, и что в буддизме «религия становится наукой, а наука, не вступая с собой в противоречие, может стать введением в религию...»¹⁶ Эта аргументация, опирающаяся на как будто переосмысленное — «всеобъемлющее» — понятие науки, порождает иллюзию, что гриммовское обоснование научности буддизма выпадает из русла типичных представлений о противоположности Запада и Востока и рисует некую единую перспективу рассмотрения научной мысли Востока и Запада. В действительности же предлагаемое Гриммом «обоснование» единства науки и религии в буддизме представляет собой односторонне-прагматистскую интерпретацию науки, нивелирующую ее специфику, и столь же односторонне прагматистскую интерпретацию буддизма, восходящую к стереотипу о неразрывном единстве теории и практики в «синтетической» мысли.

Противопоставление культур Запада и Востока осуществляется не только по линии философии, науки, морали, религии, но даже и художественного творчества. Ряд западных ученых (например, Д.-Сп. Бояр, Е. Лаатс, Э. Тунк), придерживаясь европоцентристских позиций в истолковании мирового художественного процесса, высказывают идеи о неспособности восточных народов к творчеству: самое большее, на что они способны, как полагают подобные авторы, — это заимствование или копирование образцов духовной и материальной культуры Запада.

Упомянутые выше формулы противопоставления Запада и Востока, представляющие собой целую систему взаимосвязанных стереотипов восприятия Востока, накладывают отпечаток на конкретное изучение национальных культур, определяя априорную характеристику их особенностей.

В современной синологии наиболее распространенным клише стало представление о так называемом китайском универсизме, определяющем уникальный облик Китая и его принципиальное отличие от Запада. Понятие универсизма означает (в обобщенной его характеристике, приведенной Х. Роецем) «гомогенную, всеобъемлющую форму существования, отдельные сегменты которой выражают универсальное жизненное чувство всеединства с космосом и которая детерминирует не только теоретическую мысль, но также и все сферы практики», — это система поведения и мышления, основанная на аксиоматической убежденности в единстве микро- и макрокосма, человека и природы¹⁷.

Это же самое универсистское клише выражается также другими терминами: «синизм» (Крил), «координирующая мысль» (Х. Вильгельм), «синтетическая мысль» (Судзуки). Введенное голландским синологом де Гроотом понятие универсизма повлияло на формирование образа Китая у целого поколения буржуазных востоковедов, особенно немецкоязычных. Универсизм истолковывается как основа религии и этики, государственной жизни и наук в Китае (и в Японии — тоже, несмотря на некоторые признаваемые различия в мировоззрении китайцев и японцев). Аналогичным образом в индологической литературе говорят о «космическом» характере индийского мировоззрения в отличие от «антропологического» западного¹⁸.

Именно в силу охарактеризованной аксиоматики востоковедных исследований в буржуазной литературе происходит нередко сближение китайских форм мышления с так называемыми примитивными. Де Грооту, через исследования которого идеи «Принципов социологии» Г. Спенсера оказали влияние на синологию, китайцы казались «получивилизованным народом». А основатель позитивистской школы социологии Э. Дюркгейм и его соавтор М. Мосс, доказывая на «примитивных формах классификации», что дистинкции и упорядочения, производимые человеческой мыслью, имеют не врожденную логику, а обусловлены социальными классификациями, привели в своей работе «О некоторых формах классификации у примитивных народов» Китай в качестве примера «цивилизованного» общества, в котором до сих пор сохраняются первоначальные элементарные формы. Китайская классификационная система, по их мнению, отличалась от первобытной лишь более высокой степенью сложности. Тем самым они варьируют, по замечанию Х. Ретца, «старую тему, что Китаем при всем кажущемся его движении ничего не достигнуто и что его культура есть более или менее покрывающая «золотой фольгой и лаком», законсервированная архаическая привязанность к земле»¹⁹. Но рассуждения Дюркгейма и Мосса основаны почти исключительно на главе о геомантике из работы «Религиозная система Китая» де Гроота, для которого «геомантика охватывает весь масштаб китайской натурфилософии, а ее история служит объяснением китайской философии вообще»²⁰. В действительности же, когда говорят о китайских классификациях, на которые в своих обобщениях опираются Дюркгейм и Мосс, «речь идет еще не о генеральной теме китайской философии и квинтэссенции китайской мысли, а об учениях дуалистических и дупентаистических школ («инь-ян», «у син»), получивших распространение в эпоху Хань»²¹.

Упомянутое произведение де Гроота послужило Леви-Брюлю

для иллюстрации «пралогического» мышления с его «participation mystique» и характерным отсутствием представления о предмете и разделения на субъект и объект. Как «пралогическую» характеризовал китайскую мысль до Лао-цзы и Конфуция Вильгельм²².

Надо отметить, что попытка привести китайскую (как и индийскую) картину мира в качестве иллюстрации «примитивного мышления» встретила контраргументы со стороны Дж. Нидама. Но Нидам прошел мимо острейшей проблемы, как справедливо подчеркивает Х. Ретц: его критика направлялась против «закона партиципации», — а он и без того уже (особенно после исследований К. Леви-Стросса) перестал быть показателем мнимого примитивного мышления, — но при этом никоим образом не было подвергнуто сомнению приписываемое Леви-Брюлем «примитивному мышлению» решающее мистическое субъект-объектное тождество. «Партиципацию» Нидам заменил — не без влияния «всеобщей традиции опрометчиво редуцировать чужую культуру к ее внешним формам, хотя бы и многозначительным» — новым обобщением — «коррелятивное мышление»²³.

Указанная традиция оказала влияние также и на М. Вебера, в его критике конфуцианской этики, на Э. Кассирера, вслед за Дюркгеймом и Леви-Брюлем исследовавшего понятийные формы «мифического мышления», когда он относит китайскую мысль с «ее основоположением, что мировое целое управляется единым законом, что один и тот же Дао присущ как небесным явлениям, так и земным событиям и человеческим деяниям»²⁴ — к мифическим мыслительным формам, обладающим только «функциональной объективностью», принципиально отличной от «истины» естественных наук²⁵.

В классической университетской манере «культурфизиогномию» Китая описывал также Вебер, для которого китайская этика была лишь особой ветвью, «охватывающей и регулирующей китайское наличное бытие («Dasein»), находящей свое высшее выражение в Дао и важнейшим законом которой является включенность в магически ощущаемый порядок природы», — то есть ни чем иным, как «примененной к обществу естественной мудростью, рационализированным натурфетишизмом»²⁶.

Де Гроот, таким образом, сыграл поистине эпохальную роль в формировании современного западноевропейского образа Китая: понятие универсизма, призванное выразить в одной формуле пестрое многообразие китайской культуры, дать картину единства всей духовной жизни общества, основанной на «физико-метафизическом способе рассмотрения натурфилософски направленной мысли»²⁷, обусловило развитие современной синологии на Западе в направлении, расходящемся с традициями классической буржуазной науки и философии, в рамках которых даже

интерпретация Шеллингом китайской мысли в терминах мифа не лишала ее рациональности и «метафизической объективности». Университетское клише мистифицировало специфические характеристики китайской культуры в целом и теоретической мысли особенно, породив устойчивое представление широкой научной общественности об изначальной дивергентности западноевропейского и восточноазиатского мышления²⁸, о «прагматизме» и «крайнем утилитаризме» китайской мысли, история которой, в отличие от западноевропейской, не знала, как полагают, идеала знания ради знания.

Востоковедные исследования, придерживающиеся университетской традиции, ориентируются не на воспроизведение содержательного многообразия китайской мысли, — они акцентируют внимание на принципиальном отличии самой мыслительной формы, предопределяющей (в силу характера исходной предпосылки этой мысли) всевозможные содержания, от западноевропейских форм мышления. Сквозь призму сложившегося стереотипа «синтетическая» мысль представляется неспособной дифференцировать категории, существенные для западноевропейской философской традиции и истории науки, и исследователи вынуждены конструировать для Китая «единство микро- и макрокосма», «отсутствие разрыва между теорией и практикой, субъектом и объектом», «отсутствие объективной науки», «отсутствие различных философских дисциплин» и даже «отсутствие собственно философии».

Довольно репрезентативный обзор импликаций принятой в буржуазной синологии университетской аксиоматики содержится в серьезном исследовании Х. Роеца, из которого видно, что представление о китайском универсализме (синтетизме мысли, неразрывном единстве человека и природы и т. п.) исключает возможность объяснения особенностей теоретической мысли в Китае на основе общих исторических закономерностей развития общественного сознания и логических форм мышления. Дающиеся в рамках этой традиции характеристики восточноазиатской мысли образуют односторонний, искаженный образ культуры мыслительной деятельности в крупнейших мировых центрах автохтонного возникновения философии и науки (под знаком философии). Эти характеристики несовместимы с диалектическим пониманием соотношения общего и особенного, всемирно- и локально-исторического, сходства и различия культурных традиций.

Характеризуя китайскую мысль, буржуазные синологи игнорируют принцип конкретно-исторического подхода и необходимость исследования особенностей эволюции и разложения ми-

фологического сознания, становления философско-теоретического мышления: они «лепят» облик Китая и его духовной культуры из абстрактно-всеобщих, вневременных определений, и облик этот получается, разумеется, застывшим и нединамичным. Наука, исходя из сложившегося образа, представляется неуместной для китайского мировосприятия: «подходящим средством единения человека и природы — «высшей цели развития духа» — была не наука, а этикет и церемониал» (Ринкурт), «мир как независимый от человека факт не исследовался китайскими мыслителями» (Шлейхерт)²⁹.

Приписав китайской мысли универсистскую точку зрения неразрывного единства человека и космоса, западные востоковеды «логично» выводят отсюда несовместимость этой мысли с формированием отдельных научных дисциплин со специфическими методами и логикой, с обособленными (отграниченными) друг от друга предметными сферами. Они характеризуют китайскую логику исключительно как «заключение по аналогии», не связанное с анализом допустимости аналогии, с дедукцией и индукцией (Гранз, Абегг, Хольц). Некоторые авторы, констатируя отсутствие в древнекитайской мысли различных философских дисциплин и особенно теории познания, ставят вопрос: может ли вообще идти речь о китайской философии? Хаас высказал предположение, что придуманное им понятие «philousia» по отношению к Китаю предпочтительнее греческого термина «philosophia»³⁰. Аналогичную мысль об отличии древнекитайской мысли от древнегреческой высказал Мориц, по мнению которого «в рамках типичного для древнекитайской идеологии способа мышления философия не была разграничена с политическими интересами, планами, намерениями и т. д.» и ее целесообразно обозначить термином «дискурсивная мысль»³¹.

Другой ряд импликаций, призванный компенсировать «отсутствие» в Китае науки и собственно философии (теории познания и метафизики), связан в востоковедении Запада с подчеркиванием глубины китайской этики. Последняя столь же «логично» выводится из «основной цели» развития китайского духа — гармонии человека и природы — и в силу этой ее укорененности в «единстве человека и природы» характеризуется как исключительной ролью в системе китайского мышления и поведения, так и особым, отличающимся от европейского (отсутствием принципиального значения противоположности добра и зла) способом постановки и содержательного рассмотрения своих проблем. Но авторы универсистских интерпретаций китайской этики одновременно вынуждены признать, что там, где «этическое вложено в естественное» (Хакманн), морально-философская рефлексия всегда сводится лишь к вечной основной схеме

единства микро- и макрокосма, что человек, не выделившийся из космомагической игры — микрокосм в макрокосме, — не может дать никакой проблемы, с которой возникает этика (А. Вебер), и что, собственно говоря, в китайской мысли (вообще космоистском мировоззрении) этика как самостоятельная дисциплина присутствует так же мало, как и естествознание, гносеология³².

К импликациям этого рода примыкает и оценка психологии на Востоке. «Можно сказать, что успех восточноазиатской психологии кроется как раз в том, что она не была наукой в нашем смысле», — заявляет Л. Абегг³³. При этом подчеркивается дивергентность западноевропейского и восточноазиатского воззрений на человека и индивидуума, обусловленная глубокими различиями как в концепции человеческого общежития и в самосознании общности (в частности, проявлением этих различий являются, согласно Абегг, чуждость восточноазиатскому сознанию представления о персонифицированном боге и отсутствие понятия индивидуума), так и в идеале личности. Считается, что восточноазиатский идеал личности придает гораздо большее значение всеобще-человеческому, нежели индивидуальным особенностям³⁴.

Однако следует заметить, что эти компаративистские тезисы не имеют конкретно-исторического основания в действительности. Конкретно-историческое сравнение позволило бы увидеть там, где констатируют «изначальную дивергентность», наличие общих закономерностей: индивид как исторический субъект появляется сравнительно недавно и отсутствие такового в древних обществах Восточной Азии — отнюдь не восточноазиатское явление. Акцент на всеобще-человеческом, а не на индивидуально-особенном — закономерная черта становления человеческой истории и человеческого самосознания на его начальных этапах. Парадоксально, но именно потому, что в античных социальных просторах никого нет, «человека нет», по выражению Гегеля, такое центральное место занимают в жизни полиса проблема человека и нормы человеческого бытия. Ю. Н. Давыдов высказал мысль, что господство человека над природой на той фазе эволюции общества, когда степень свободы общества по отношению к природе в действительности означает еще приспособление к ней, выступает прежде всего как обуздание, покорение собственной природы, телесности³⁵. Поэтому отношение человека и природы имеет основополагающее значение для мысли, эмансипирующейся от мира, превращающейся из нерелефированного «существования — в—мире» и «нерасчлененных символов человеческого самоощущения — в—мире» в мысль, умеющую извлечь

из жизненного потока явлений «сущность» и интеллектуально ею манипулировать, превратившуюся из «мышления—в—мире в мышление—о—мире»³⁶.

Ставшая традиционной для современного буржуазного востоковедения формула характерного исключительно для Востока нерелеферируемого мистического единства микро- и макрокосма, субъекта и объекта, человека и природы является сугубо ошибочной. Она нивелирует качественную трансформацию общественного сознания в Восточной Азии при переходе от архаического мифологизма к теоретическому отражению действительности. Ее использование в качестве критерия различения западной и восточной мысли означает, по справедливому замечанию Х. Роеца, нивелирование не только китайской, но и европейской духовной истории, поскольку последняя понимается исключительно в терминах дуализма субъекта и объекта, человека и природы, мысли и материи³⁷, в действительности составляющих характерные особенности философии и науки начиная лишь с нового времени. Университетская парадигма буржуазного востоковедения, сложившаяся в основном под влиянием позитивистской методологии, игнорирует, в частности, обусловленные самим античным способом производства особенности античного видения мира — примат в нем естественного, природного, чувство космической универсальности единого миропорядка, «одновременно социального, вещественного и максимально естественного»³⁸. Она игнорирует фундаментальную связь античного мироощущения с идеей космоса, которая являла собой некоторый достаточно жесткий способ видения мира, исторически первую форму моделирования единства мира, единую для теоретического знания (естественно-научного и гуманитарного) мировоззренческую схему. Тем самым игнорируется принципиальное единство закономерностей эволюции духовной культуры на Западе и Востоке. Поэтому тем более высокой оценки заслуживает работа Х. Роеца, который методологически гораздо более корректно, чем многие другие на Западе, подходит к осознанию специфики китайской философии, исходя из несомненного многообразия философской проблематики (давая исторический очерк, отражающий данное многообразие) и критической оценки места и роли представления о единстве человека и природы в китайском мировоззрении — критической прежде всего по отношению к самому университетскому клише востоковедного мышления. Он убедительно доказывает, что система микро-макрокосмического соответствия отнюдь не является нерелеферируемой аксиомой древнекитайской мысли, что это сознательный конструкт, предназначенный для углубленного познания разли-

чий единых сфер, и представляет собой лишь одно из направлений китайской философии, немаловажное значение в генезисе которого имели конкретные исторические обстоятельства — природны катастрофы VII в. до н. э., чреватые серьезнейшими экологическими последствиями для аграрной культуры и отраженные полемическими дискуссиями об отношении человека к природе в древней литературе.

Предпринятая Х. Роецем попытка нетрадиционного исследования отношения человека и природы в классической китайской философии выражает неудовлетворенность многих немарксистских исследователей достигнутыми буржуазным востоковедением результатами — их описательностью, односторонностью, противоречивостью³⁹, а также связанной с этим тенденцией смены поверхностных описаний с претенциозными генерализациями серьезными работами, посвященными систематическому анализу конкретных философских учений Востока. Накапливаемый в исследованиях такого рода фактический материал представляет интерес для историко-философских и историко-научных исследований на базе марксистской методологии. Но, как справедливо подчеркивает А. В. Сагадеев, подлинно научная компаративистика должна базироваться на принципиально иных методологических принципах интерпретации специфики культуры неевропейских регионов⁴⁰.

Основная задача научной компаративистики — выявление глубинных пластов, лежащих в основе целых эпох духовной истории народов Востока, долговременных структур сознания и способов мышления, их исторической эволюции и трансформации. Ее рассмотрение выводит историко-культурные исследования за пределы собственно духовной деятельности — к социальным структурам производства (производства не в узко-экономическом смысле, а в широком смысле — в соответствии с содержанием философской категории производства), к механизмам социокультурной детерминации духовной культуры, взаимовлияния форм общественного сознания и взаимодействия институциональных форм, взаимообусловленности теоретического познания и идеологии. А это возможно лишь в контексте диалектико-материалистической идеи единства всемирно- и локально-исторического, общего и особенного в развитии региональных систем культуры, теоретического и духовно-практического освоения мира.

Распространенные в буржуазном востоковедении стереотипы восприятия Востока, некритически будучи заимствованы в марксистской науке о Востоке, порождают неадекватные и односторонние представления о специфике духовной культуры

восточных народов. Поэтому обоснование методологии востоковедных исследований (исходных предпосылок, теоретических принципов, логики исследования конкретного материала) включает в себя в качестве совершенно необходимого момента и критическое отношение к самой востоковедной традиции и особенно порожденным ею массовым стереотипам и клише.

¹ Сагадеев А. В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. — М., 1983. — С. 11.

² Там же. — С. 13.

³ Abegg L. Ostasien denkt anders. — Zürich, 1949.

⁴ Ibid. — S. 16, 30, 46, 71, 101.

⁵ Ibid. — S. 49.

⁶ Ibid. — S. 191.

⁷ Ibid. — S. 191.

⁸ Forke A. Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. — München, 1927. — S. 3—4.

⁹ Abegg L. Ostasien... — S. 39.

¹⁰ Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке. — М., 1966. — С. 149, 150.

¹¹ Schweitzer A. Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik. — München, 1965. — S. VI—VII.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Abegg L. Ostasien... — S. 101.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Grimm G. Die Wissenschaft des Buddhismus. — Leipzig, 1923. — S. 232—234.

¹⁷ Roetz H. Mensch und Natur im alten China. — Frankfurt am Main; Bern; New York, 1984. — S. 2.

¹⁸ Abegg L. Ostasien denkt anders; Groot J. J. de. Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. — Berlin, 1918; Heimann B. Indian and western Philosophie. (A study in Contrasts). — London, 1937.

¹⁹ Roetz H. Mensch und Natur im alten China. — S. 30, 31.

²⁰ Ibid. — S. 31.

²¹ Ibid. — S. 32.

²² Abegg L. Ostasien... — S. 38.

²³ Roetz H. Mensch und Natur... — S. 34.

²⁴ Cassirer. Die Begriiffsform im mythischen Denken // Cassirer. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. — Darmstadt, 1956. — S. 40.

²⁵ Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. — Darmstadt, 1958. — Bd. 2. — S. 18—19.

²⁶ Roetz H. Mensch und Natur... — S. 73.

²⁷ Ibid. — S. 35.

²⁸ Abegg L. Ostasien denkt anders; Haas. Ostliches und westliches Denken. — Reinbek, 1967.

²⁹ Roetz H. Mensch und Natur... — S. 60.

³⁰ Ibid. — S. 64.

³¹ Ibid.

- ³² Ibid. — S. 63.
- ³³ Abegg L. Ostasien... — S. 130.
- ³⁴ Ibid. — S. 191.
- ³⁵ Неомарксизм и проблемы социологии культуры. — М., 1980. — С. 344.
- ³⁶ **Аверинцев С. С.** Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»: противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. — М., 1971. — С. 210.
- ³⁷ Roetz H. Mensch und Natur... — S. 30—60.
- ³⁸ **Лосев А. Ф.** Эллинистически-римская эстетика. — М., 1979. — С. 89.
- ³⁹ **Сагадеев А. В.** Указ. соч. — С. 17.
- ⁴⁰ Там же. — С. 18.

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТИБЕТСКИХ МЕДИЦИНСКИХ ТЕКСТОВ И МЕТОДЫ ИХ АНАЛИЗА

Тибетская медицина, хотя ее истоки и восходят к индийским, китайским, персидским традициям, как особая целостная система медицинских знаний сформировалась преимущественно в рамках своеобразной культуры Тибета. Естественно, в этих условиях буддизм оказал существенное влияние на основные принципы этой медицины, на особенность ее функционирования и развития. Следует иметь в виду также и то, что авторы и создатели основных тибетских медицинских трактатов, помимо того, что они занимались лечебной практикой, были одновременно и крупными буддийскими деятелями. Исходя из сказанного целесообразно рассматривать тибетскую медицину как некоторую практическую систему знаний, выступающую как один из прикладных разделов буддизма, как важный элемент буддийского религиозного и историко-культурного комплекса. Такой подход придает исследованиям междисциплинарный характер и требует комплексного применения методов различных научных дисциплин, что позволило бы существенно расширить наше представление о тибетской медицине и создать более обширную базу для интерпретации и понимания ее основных положений.

Однако основой любых исследований в этой области являются, естественно, тексты самих тибетских трактатов. Но эти тексты в силу указанных обстоятельств обладают рядом особенностей — структурных, концептуальных, функциональных. В связи с этим вопросы оценки специфики получаемой из трактатов информации, обеспечения ее надежности и адекватности, способов использования в исследовательских целях приобретают весьма актуальный характер. Очевидно, решение этих вопросов в значительной мере будет зависеть от того, как мы проанализируем и поймем тексты рассматриваемых трактатов, т. е. в конечном итоге от принятой нами (осознанно или неосознанно) методологии анализа текстов.

В настоящей работе предпринята попытка обосновать один из возможных путей анализа тибетских медицинских текстов. При этом мы исходим из того, что для проведения широких комплексных исследований разработка соответствующих методов анализа текстов является необходимым этапом.

Прежде чем перейти непосредственно к предмету нашего суждения, по-видимому, целесообразно указать на тот круг проводимых в рамках современной науки исследований, объектом которых являются сам текст как таковой и методы его анализа. В настоящее время еще не существует общепризнанной теории текста, и, соответственно, методы его анализа находятся лишь на стадии разработки. В целом исследование текста характеризуется многообразием подходов, потенциальные возможности каждого из которых еще далеко не исчерпаны.

Кратко охарактеризуем некоторые из этих направлений исследований. Наибольшее развитие получил подход к тексту как к языковому явлению и тем самым как к объекту прежде всего лингвистического анализа¹. Это направление известно как лингвистика текста. В рамках этого подхода отчетливо наметились два направления исследования: стремление разработать формализованную грамматику текста путем моделирования структуры текста и стремление создать общую теорию текста на основе изучения конкретных речевых актов, закономерностей их организации и функционирования, определение категориальных признаков каждого типа текста. Сейчас лингвистика текста располагает значительным набором данных об общих свойствах текста, таких, как связность, цельность, кореференция, коммуникативная завершенность, семантические отношения между предложениями, ситуативная обусловленность текста и т. д. Однако здесь в последнее время явно прослеживается тенденция к расширению как методов, так и предмета исследования, причем в такой степени, что, пожалуй, можно говорить уже не о собственно лингвистике текста, а о семиотике текста.

В качестве второго можно выделить подход, согласно которому текст представляет собой объект комментария, интерпретации и понимания. Этот подход более характерен для работ методологического и философского характера². Здесь уже выделяются различные уровни интерпретации и понимания текстов, рассматриваются методы их анализа. Работа в этом направлении только началась, и поэтому мы еще не располагаем достаточно надежным набором данных о тексте как об объекте понимания.

Специфика третьего направления определяется использованием ЭВМ для анализа текстов³. Здесь машины используются для решения самых различных задач, таких, например, как автоматическое аннотирование текста, редактирование текста, моделирование понимания человеком текста и т. д. Для современного уровня развития этого направления характерна ориентировка на концепции и методы, разработанные в рамках искусственного интеллекта⁴.

Четвертое направление исследования можно было бы обозначить как методологию анализа восточных текстов. Здесь в центре внимания оказываются вопросы выявления структурных, концептуальных и функциональных особенностей восточных текстов, а также способы и формы представления знаний в них. С этой точки анализировались китайские философские тексты⁵, буддийские трактаты, в частности тексты по Абидарме⁶, особенности брахманической прозы⁷. Таково вкратце положение дел в исследованиях текстов в рамках современной науки. Эти исследования наряду с некоторыми концепциями, развиваемыми специалистами по искусственному интеллекту, и послужили идеологической базой предлагаемого ниже подхода к анализу тибетских медицинских трактатов.

Фактически все сложности, связанные с анализом этих трактатов, являются следствием следующих достаточно очевидных обстоятельств. Во-первых, мы вынуждены изучать трактаты без наставника, что не было принято — в силу определенных обстоятельств — в рамках рассматриваемой традиции. Во-вторых, цели научного анализа существенно отличаются от традиционных целей, которых придерживались на Востоке при изучении этих трактатов. В-третьих, мы в настоящее время не располагаем достаточно надежными и полными данными о культурных и социальных условиях, в которых сформировались и функционировали трактаты. В-четвертых, еще плохо изучены философские и методологические предпосылки тибетской медицины. И, наконец, в-пятых, чрезвычайно мало исследований, посвященных глубинным структурам и механизмам традиционного мышления, а также его функциональным особенностям.

Перечисленные обстоятельства демонстрируют нам чрезвычайную сложность и комплексный, междисциплинарный характер стоящих перед исследователями задач.

Однако сказанное отражает лишь внешние по отношению к трактатам трудности их исследования. Что касается специфики самих текстов трактатов, то она, на наш взгляд, определяется особенностями их структурной организации, понятийной системы, реализованной в ней, а также той функцией, которую эти тексты выполняют в подготовке и лечебной деятельности тибетского врача. Остановимся на некоторых из них более подробно.

Сначала рассмотрим структурные особенности построения текстов тибетских медицинских трактатов на примере «Чжуд-ши», который является базовым трактатом для этой медицинской традиции. Текстовый материал, содержащийся в трактате, разбит на темы, находящиеся на самых различных уровнях.

Наиболее общие темы описываются и раскрываются обычно следующим образом.

Прежде всего явно указывается название самой темы. Затем идет перечисление подтем, на которые она подразделяется. Очень часто выделенные подтемы подразделяются еще на пункты, а те, в свою очередь, еще на более мелкие подпункты и т. д., образуя тем самым древовидные иерархические структуры различных уровней. Относительно каждого из этих уровней указывается (хотя и не всегда) число выделенных подтем, пунктов и подпунктов. Подобные структуры мы будем называть тематическим деревом. Описание этого дерева, сразу задающего общую схему организации текстового материала, располагается непосредственно за названием темы. Затем уже каждая из выделенных тем в тематическом дереве раскрывается в том порядке, как они расположены на этом дереве. Для этой цели используется два типа описаний, имеющих стандартные структуры, которые мы назвали эмпирическим и объясняющим.

Первое имеет форму списка признаков и характеристик, которым должны удовлетворять объекты. Оно часто использовалось в качестве информационной базы для распознавания объектов и практических действий тибетских медиков. Второй тип описаний выполняет функции объяснения, толкования различных положений или понятий. Посредством его темы раскрываются на теоретическом и мировоззренческом уровнях. Именно в них реализуются общие представления тибетских медиков об устройстве мира, о взаимосвязи явлений, об особенностях функционирования человеческого организма.

Описанный способ построения текста очень напоминает способ представления знаний в памяти ЭВМ в форме фреймов, который широко используется специалистами по искусственному интеллекту. Изложим суть этого понятия, следуя за М. Минским, одним из создателей теории фреймов⁸.

Фреймы можно представить в виде сети, состоящей из узлов и связей между ними. Его «верхние уровни» однозначно определены, поскольку сформированы такими базовыми характеристиками, которые всегда справедливы по отношению к предполагаемым объектам, процессам и ситуациям. На более низких уровнях имеется много особых вершин, терминалов или ячеек, которые должны быть заполнены характерными примерами или данными. Каждым терминалом устанавливаются условия, которые задают ограничения на допустимые значения, а также ссылки на другие фреймы. Простые условия задаются маркерами, например, в виде требования, чтобы значением терминала был какой-то субъект или предмет подходящих размеров. Более слож-

ными условиями задаются отношения между понятиями, включенными в различные терминальные вершины.

Сопоставляя фреймы и тот способ построения текста, который описан выше, легко заметить поразительное сходство, существующее между ними. Здесь тематическое дерево вместе с соответствующими описаниями нетрудно представить как фрейм, поскольку они имеют сходные структуры, а эмпирические и объясняющие описания по своим функциям вполне соответствуют терминальным условиям.

Тем самым мы здесь имеем дело с удивительным фактом, когда теория, созданная в наше время, в век электронной и вычислительной техники, оказывается как бы практически «реализованной» в текстах «Чжуд-ши» еще в глубокой древности.

Это может быть объяснено следующим образом. Существует целый ряд общих черт между целями и задачами, которые стоят в настоящее время перед специалистами по интеллектуальным системам, занимающимися представлением знаний, и теми целями и задачами, которые решались в далеком прошлом древними врачами, создателями «Чжуд-ши». Дело в том, что трактат был предназначен прежде всего для заучивания наизусть. Вся информация, содержащаяся в нем, должна была закладываться в память человека, избравшего в качестве своей специальности профессию врача. В соответствии с этим создатели трактата, судя по всему, решали задачу нахождения оптимальных для запоминания, хранения и использования форм представления знаний в памяти человека. Такие же задачи стоят и перед современными специалистами по искусственному интеллекту, разработчиками баз знаний. Существует только одно отличие: в первом случае речь идет о человеческой памяти, во втором — о памяти машины. Однако методы решения этой задачи, которые предлагают наши современники и древние медики в основном совпадают. Разумеется, это не означает, что древние были знакомы с теорией фреймов. Речь здесь может идти только о том, что фреймы действительно отражают ряд существенных черт человеческой памяти, на которые «вышли» и восточные ученые путем эмпирического поиска в течение столетий наилучших способов представления знаний в памяти человека и учли их при составлении текста «Чжуд-ши».

Таким образом, рассмотрение структурных особенностей текста «Чжуд-ши» в его функциональном аспекте позволяет нам подойти к системам знаний, заложенных в «Чжуд-ши» и других тибетских медицинских трактатах, как к системам, которые в структурном и функциональном плане аналогичны базам знаний в системах искусственного интеллекта. Иначе говоря, система

знаний «Чжуд-ши», будучи заложенной в память человека, выполняет функцию базы знаний по эффективному обеспечению информацией текущих потребностей врача в процессе его многогранной деятельности.

Указанное обстоятельство определяет ряд особенностей текста «Чжуд-ши». Во-первых, фреймовый способ организации текстового материала имеет формально-логический характер, и он не зависит от синтаксических и семантических особенностей конкретного языка, а также от особенностей самого описываемого материала. Во-вторых, сам язык трактата оказывается настолько адаптирован и подчинен фреймам, что не допускает избыточности, характерной для естественного языка. Языковые средства в тексте направлены строго на описания явлений действительности в точном соответствии со структурой фрейма и в них нет чего-либо лишнего. Более того, можно утверждать, что при построении осмысленных структур в тексте доминирующими являются не грамматические признаки данного языка, а фреймовые структуры. В-третьих, в силу чрезвычайно высокой степени упорядоченности материала в «Чжуд-ши» в качестве носителя информации выступают не только лексические средства языка, но и структура самого текста. На самом деле, для понимания, например, информации, заложенной на одной строке, значимым оказывается то, к какому тематическому дереву она относится, на каком уровне дерева находится, в каком находится отношении с информацией, заложенной в ближайших к ней строках, в какой форме представлена. В-четвертых, в рассматриваемых текстах можно выделить несколько смысловых пластов, которые определяют различные уровни понимания и толкования одного и того же понятия. Причем эти смысловые пласты, соответственно уровню понимания терминов, существенно зависят от контекста, в котором они используются, а эти контексты, в свою очередь, оказываются вполне «вычислимыми» путем просмотра соответствующих тематических деревьев.

Все сказанное обуславливает чрезвычайную сложность и трудоемкость процесса анализа тибетских медицинских трактатов. Думается, что для разрешения этих трудностей весьма перспективно использование ЭВМ. Тем более, что для этого существует вполне реальная основа, а именно, указанная ранее возможность представления «Чжуд-ши» как некоторой фактически готовой высокоорганизованной базы знаний, имеющей фреймовую структуру. Было бы непростительно с нашей стороны не воспользоваться этим благоприятным обстоятельством. Многие сложные этапы домашинной подготовки базы знаний оказались бы просто ненужными, и вся проблема свелась бы к адаптации

этой базы знаний к машине. Хотя здесь и есть свои технические и организационные сложности, они не имеют, по нашему мнению, принципиального характера.

Теперь, не вдаваясь в технические детали, кратко рассмотрим некоторые примеры задач, решение которых без использования ЭВМ может затянуться на долгие годы.

Фундаментальное значение имеет для исследования всей тибетской медицины в целом проблема выявления смысла, способов толкования ее основных теоретических понятий, таких, как ветер, желчь, слизь, огненная теплота, теплое и холодное. Предварительный анализ текста «Чжуд-ши» и некоторых других трактатов показывает, что каждая из указанных сущностей в различных контекстах соотносится с различными характеристиками и уловить в них нечто общее, объединяющее оказывается делом нелегким. Например, относительно слизи в «Чжуд-ши» сказано: «Слизь — тело и ум укрепляет, усыпляет и сочетает суставы, затвердевшее тело смягчает, окрашивает» (V глава, II часть «Чжуд-ши»). В другом месте эта же сущность соотносится со следующим описанием: «Она (слизь), обладая истинными свойствами земли и воды, тяжелая, прохладная, хотя пребывает в грудной части, точно действует в нижней части тела, все холодные болезни вне ее, не имеют источников» (VIII глава, II часть «Чжуд-ши»). Здесь трудно сказать, имеет ли место проявление одной сущности или же проявление двух сущностей разного рода.

Для обоснованного толкования такого рода понятий необходим просмотр всех контекстов, в которых эти понятия встречаются, а также всех соответствующих им описаний. Однако вручную это сделать весьма трудно. Для машины же такая задача свелась бы фактически к обработке запроса типа: «Найти темы и указать описания, содержащие выражение «слизь», что даже несколько проще, чем запрос: «Найти отделы, в которых молодые сотрудники получают более высокую зарплату, чем сотрудники старшего возраста», с обработкой которого некоторые системы справляются без труда.

Естественно, этого еще недостаточно для решения проблемы. Текст «Чжуд-ши» обладает еще одной особенностью, затрудняющей его анализ. Речь идет о том, что в трактате не всегда в явном виде указываются связи и отношения, существующие между понятиями и описаниями, локализованными в самых различных частях текста. Их можно выявить только путем анализа общей структуры и способа организации самого текста.

Например, для нас пока еще не понятно, как должны соотноситься общие признаки расстройства трех начал, описанные

в первой части «Чжуд-ши», с описаниями более частных заболеваний, представленных в третьей части «Чжуд-ши». Здесь, по существу, перед нами задача прохождения по ассоциативным связям, методы решения которой известны. Кроме того, для адекватного понимания положений тибетской медицины важно предусмотреть также возможность имитации логики тибетского медика при постановке диагноза и принятии решений по лечению конкретных заболеваний. Имитируя различные ситуации путем подачи на вход описания реальных заболеваний, конечно, в тех же терминах, в каких описывает их «Чжуд-ши», можно было бы промоделировать способы активизации и использования знаний, содержащихся в трактате, относительно конкретных ситуаций. Это дало бы исключительно богатый материал для интерпретации текста и, думается, сделало бы ясным многие непонятные сейчас места, ибо, как известно, сущность знания, его смысл выявляются только при их использовании для достижения определенной цели.

Для проведения подобной работы имеются вполне реальные основания. Прежде всего мы имеем в виду чрезвычайно высокий уровень упорядоченности описаний заболеваний, а также всех текстов тибетских медицинских трактатов. Причем форма такого упорядочения как бы специально предназначена для облегчения их активизации и использования, что существенно упрощает процесс имитации.

Кроме того, в рамках современной науки уже есть определенный опыт создания систем автоматического диагностирования болезней, которые ориентированы на методы искусственного интеллекта и, в частности, на теорию фреймов⁹.

Кроме перечисленных, существует еще много более специальных задач, которые весьма трудоемки и связаны с перебором и комбинированием огромного количества данных. Таковы, например, задачи, связанные с анализом лекарственных прописей, идентификацией лекарственных растений по их описаниям в трактатах, сопоставлением описаний болезней с их современными описаниями. Естественно, класс задач, решение которых требует использования ЭВМ, не ограничивается вышеперечисленным. Однако в целом проблему целесообразно рассматривать в контексте разработки на базе текста «Чжуд-ши» своего рода экспертной системы. Как известно, экспертные системы, ядром которых является база знаний, содержащая знания о накопленном опыте того или иного круга специалистов, а не знания, отраженные уже в известных математических моделях, сейчас широко внедряются в системы автоматизации процессов управления технологически сложным процессом, в автоматические

системы проектирования и конструирования, в системы медицинской диагностики. Экспертные системы содержат потенциальные возможности для пополнения, расширения и развития. Такие системы при развитой терминальной связи позволяют пользоваться ими как своего рода советчиками при решении тех или иных конкретных задач.

Это обстоятельство в какой-то мере позволило бы компенсировать отсутствие наставника, учителя при изучении тибетских медицинских трактатов. Однако нельзя думать, что компьютер полностью нам заменит Учителя. Круг задач, решаемый машиной, сводится к поиску, перебору и комбинированию данными, а их интерпретация и толкование опять же станут делом исследователей. Компьютер здесь может помочь ровно в той степени, в какой он поможет выявить неявно содержащуюся в структурах текста трактатов информацию. Именно в этом смысле здесь речь идет о компенсации отсутствия наставника.

После всего сказанного естественен следующий вопрос: насколько будут оправданы все усилия и средства, направленные на разработку подобной системы, если даже удастся ее создать?

Существует ряд обстоятельств, позволяющих ответить на этот вопрос положительно. Во-первых, текст «Чжуд-ши», способы представления знаний в нем, особенно способы структуризации и организации последних, представляются интересными, даже полезными, для самих разработчиков системы, специалистов по вычислительной технике и программистов, как отражение исторического опыта восточных народов по созданию баз знаний, предназначенных для человека.

Ранее мы уже отмечали, что основной единицей представления знания в «Чжуд-ши» является структура, сопоставимая с фреймом, — современной единицей представления знаний, используемой в некоторых системах искусственного интеллекта. Однако сама теория фреймов, в частности методы ее использования, несмотря на то, что существует ряд ее машинных реализаций, еще не до конца разработана и имеется много проблем, требующих разрешения. Работы в этом направлении ведутся весьма активно. Заметим, что проблема представления знаний является, по мнению специалистов, одной из центральных проблем искусственного интеллекта¹⁰. Как раз в этой связи опыт создания баз знаний, накопленный на Востоке в течение ряда столетий, может оказаться весьма ценным.

Во-вторых, современная медицина имеет дело не с отдельными фрагментами тибетской медицины, как в настоящее время, а с некоторой целостной системой медицины, и, более того,

имея возможность проследить, хотя бы условно, особенности ее функционирования путем имитации, получила бы несравнимо большую возможность непосредственно оценить по достоинству достаточно богатый как теоретический, так и практический потенциал этой медицины и выбрать все рациональное, что содержится в ней, для дальнейшего изучения и внедрения в практику. Мы здесь имеем в виду не только лекарственные растения и методы постановки диагноза или лечения болезней, но и опыт организации и структуризации самой системы медицинских знаний, существенно облегчающих практическую деятельность тибетских врачей и одновременно позволяющих им подходить к человеку как к единому и целостному образованию. Подобный подход представляет одну из наиболее привлекательных черт тибетской медицины и весьма актуален для современной научной медицины.

В-третьих, такой компьютерный подход возможен не только по отношению к тибетским медицинским трактатам, но и к целому комплексу исследуемых ныне тибетских, и не только тибетских, трактатов, относящихся к самым различным отраслям знания. Тем самым открылась бы широкая перспектива для внедрения в отечественное востоковедение более современных и конструктивных методов исследования.

¹ Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. — М., 1981; Лотман Ю. В. Структура художественного текста. — М., 1981; Новиков А. И. Семантика текста и ее формализация. — М., 1983; Новое в зарубежной лингвистике // Лингвистика текста. — М., 1978. — Вып. 8.

² Васильев С. А. Уровень понимания текста // Понимание как логико-гносеологическая проблема. — Киев, 1982; Визгин В. П. Научный текст и его интерпретация // Методологические проблемы истории научных исследований. — М., 1982; Парахонский Б. А. Понимание текста и эвристические функции слова // Понимание как логико-гносеологическая проблема. — Киев, 1982.

³ Автоматическая переработка текста методами прикладной лингвистики. — Кишинев, 1977; Лингвостатистика и автоматический анализ текстов. — Минск, 1973.

⁴ Попов Э. В. Общение с ЭВМ на естественном языке. — М., 1982; Уинстон П. Искусственный интеллект. — М., 1980; Шенк Р. Обработка концептуальной информации. — М., 1980; Ыйым Х. Эпизоды в структуре дискурса // Представление знаний и моделирование процесса понимания. — Новосибирск, 1980.

⁵ Абаев Н. В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система // Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1977. — Вып. 1; Абаев Н. В. Восклицание «хэ!» как вариант «живого слова» и его семантические уровни (на материале чаньских «юй-лу») // Тезисы VI Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации. — М., 1978; Нестеркин С. П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. — Новосибирск, 1984; Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. — М., 1976.

⁶ Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы: Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. — Л., 1980; Рудой В. И. К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. — М., 1983.

⁷ Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. — М., 1981.

⁸ Минский М. Фреймы для представления знаний. — М., 1979.

⁹ Клещев А. С., Линецкий А. И., Черняховская М. Ю. Применение методов искусственного интеллекта для автоматической диагностики заболеваний. — Владивосток, 1978.

¹⁰ Уинстон П. Искусственный интеллект. — М., 1980.

МОДЕРНИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОМ БУДДИЗМЕ

(сравнительный анализ)

В настоящее время практически все религии сталкиваются с необходимостью обновления традиционного вероучения и канонических форм религиозной практики в соответствии с теми, очень значительными, изменениями, которые произошли и происходят в окружающем мире и которые, конечно же, не могут не оказывать определенного воздействия на структуру религиозного сознания и поведения. От того, в какой мере та или иная конфессия сможет отвечать потребностям модернизации, в конечном итоге зависит ее будущее, и сейчас это понимают даже те религиозные деятели, которые в свое время категорически отвергали саму возможность каких-либо нововведений. Но совершенно очевидно, что несмотря на то, что процесс модернизации религии носит всеобщий характер и имеет универсальные закономерности, возможности и способность отдельных (т. е. конкретных) конфессий, обусловленных специфическими особенностями их исторического развития, могут различаться, причем иногда довольно значительно, а это накладывает существенный отпечаток на процесс их трансформации в современных условиях.

В рамках экуменического движения христианских церквей проявились неодинаковые способности к обновлению, и в этом смысле, скажем, русская православная церковь значительно отличается от некоторых западных конфессий (и прежде всего — «протестантских»), поскольку ортодоксальное русское богословие сформировалось и развивалось в иных социальных и этнокультурных условиях, и в настоящее время резко контрастирует с динамизмом (разумеется, очень относительным) западной теологии, руководствующейся принципом **догматического развития**, который предусматривает постоянное обновление не только форм вероучения, но и его содержания, тогда как православие до недавнего времени твердо придерживалось традиционного принципа **догматического консерватизма**, согласно которому не могут подвергаться уточнению или пересмотру не только содержание христианского вероучения, но и его форма¹. «Совершенное, абсолютное, — писал известный дореволюционный богослов А. Троицкий в статье «К вопросу о догматическом развитии церкви христовой», — не подлежит ни восполнению, ни развитию. По-

нятие о восполнении и развитии, вполне применимое к созданию духа человеческого, совершенно чуждо религии богооткровенной и абсолютной в ее окончательном и завершительном проявлении»². Из-за столь пассивного отношения старого православия к идее «церковного обновления» православная церковь сравнительно поздно вступила на путь реформации и оказалась менее подготовленной к борьбе с другими, более динамичными западными конфессиями за влияние на умы верующих в рамках экуменического движения христианских церквей, а также перед лицом модернизированных восточных учений, интенсивно распространяющихся в современном западном мире, среди которых буддизм (особенно в его махаянистских формах — буддизм **ваджраяны** и **дзэн**) является одним из самых динамичных и экспансионистских.

Точно также в самом буддизме (если вообще можно говорить о мировом буддизме как о чем-то едином, поскольку в буддизме **традиционно** было очень велико деление на различные направления, школы и секты) способность различных национальных и региональных модификаций этого учения, а также многочисленных школ и сект, сложившихся в рамках более крупных направлений, к модернизации и секуляризации своего вероучения и религиозной практики является неодинаковой, хотя в целом буддизм более охотно и легко поддается модернистским тенденциям, чем, скажем, православное христианство. О неравномерности и разной степени интенсивности процесса обновления традиционного вероучения и практики в различных направлениях и школах буддизма свидетельствует, в частности, то обстоятельство, что в разных буддийских странах он начался в разное время и протекал в разные по продолжительности периоды времени, приобретая разные формы и приводя к неодинаковым результатам.

В этой связи история и идеология обновленческого движения в Бурятии представляют особый интерес во многих отношениях. Прежде всего — это одна из самых ранних попыток буддийского духовенства приспособить свое вероучение и церковную организацию к изменившимся условиям (начало обновленческого движения бурятского ламаистского духовенства приходится на конец XIX в. н. э., тогда как в других странах — Китае, Японии, Монголии, а также в странах буддизма тхеравады — этот процесс начался значительно позже). Причем этот процесс в Бурятии протекал в течение довольно длительного времени, практически вплоть до наших дней, и, по-видимому, еще не завершился окончательно, поэтому он дает большой материал для сравнений и сопоставлений с аналогичными процессами в других странах. К тому же на ранних этапах этот

процесс протекал сравнительно **изолированно** от аналогичных процессов в других странах (если не считать попыток отдельных представителей бурятских обновленцев распространить его и на соседнюю Монголию), поэтому он дает пример более или менее «чистого» явления, не искаженного привнесенными извне влияниями, тогда как в настоящее время аналогичные процессы во многих буддийских странах в значительной мере воздействуют друг на друга или, по крайней мере, современные буддийские реформаторы **имеют возможность** использовать чужой опыт, и они, конечно же, гораздо больше информированы, нежели бурятские обновленцы, у которых не было примеров для подражания.

Важным для сравнительного изучения типологических особенностей буддийской реформации представляется также и то обстоятельство, что в первые годы Советской власти обновленческое движение ламаистского духовенства протекало в сходных условиях с процессом обновления в русской православной церкви и в других конфессиях многонационального Советского государства, а это дает интересный материал для сравнительного анализа буддийской реформации со сходными или аналогичными процессами в **небуддийских** религиозных системах. Развитие обновленческого движения в ламаистской церкви в довоенный период и восстановление церковной организации на обновленческих принципах в конце 40-х гг. дают также возможность проследить, с одной стороны, дальнейшую эволюцию этих принципов, а с другой, — рассмотреть вопрос об их практической состоятельности в условиях социалистического строительства.

Обновленческое движение в среде бурятского ламаистского духовенства характеризуется стремлением (внешне парадоксальным) модернизировать свое вероучение и религиозную практику, в значительной мере **возвращаясь** к идеалам самого раннего («первоначального») буддизма в том виде, в каком они проповедовались и практиковались Буддой Шакьямуни. В этом обновленческое движение ламаистов в известной степени напоминает обновленчество православного духовенства. Как у православных обновленцев древнеапостольское христианство отождествлялось с социализмом, так и ламаистские обновленцы сближали первоначальный буддизм с социализмом и марксизмом, считая все позднейшие формы, в том числе и ламаизм, искажением и вульгаризацией «первоначального» учения Будды.

Тезис о полном тождестве раннего, «чистого», буддизма идеям научного коммунизма усиленно пропагандировался бурятскими обновленцами во многих программных документах и был

тесно связан с критикой застойных явлений в ламаистской церкви, мешающих, по их мнению, успешному овладению новейшими достижениями европейской науки и культуры³. В своем стремлении доказать тезис об идентичности раннего, «истинного», буддизма марксизму бурятские обновленцы прибегали к некоторой фальсификации как истории развития самого буддизма, так и взглядов В. И. Ленина на социальную природу и роль религии. В. И. Ленин никогда специально не занимался историей буддизма, и поэтому не мог делать никаких оценок относительно исторической роли этого учения; его отношение к религии, базировавшееся на фундаментальных положениях марксистской теории религии, было вполне определенным и недвусмысленным: социальная роль **всякой** религии, в том числе и буддизма, сугубо реакционна, и в этом смысле между различными религиозными системами, в том числе и «модернизированными», не может быть принципиальной разницы, как скажем, нет никакой разницы между чертом «желтым и синим»⁴.

Столь же несостоятельны попытки выдать за «факт очевидный и непреложный» утверждение, что еще в раннем буддизме были сформулированы идеи, тождественные современному пониманию (речь, видимо, идет о марксистском понимании. — Л. А.) общины и вообще всему научному социализму, а также попытки охарактеризовать Будду как «великого революционера». В свое время выдающийся русский востоковед Кафаров (Палладий), анализируя раннебуддийские тексты, совершенно справедливо отмечал, что «Будда не принимал на себя роли политического преобразователя; напротив, все доказывает, что он смотрел на устройство современного ему общества, укрепленное веками, как на естественный порядок»⁵. В раннем буддизме действительно имелись ярко выраженные эгалитаристические тенденции, но отождествлять их с современным пониманием общины — явная натяжка, которая никак не может служить столь «прекрасным мостом от Будды Готамы до Ленина», как это утверждали бурятские обновленцы, поскольку, во-первых, буддийский «демократизм» и эгалитаризм во многом носил декларативный характер, так как он не предусматривал конкретных мер по революционному переустройству недемократических, с точки зрения первых буддистов, социальных институтов (скажем, кастовой системы), и, во-вторых, социальные проблемы вообще не расценивались ими как центральные в их вероучении, так как буддизм возник **прежде всего** как определенный «путь» религиозного «спасения» и обращение к социальным проблемам в основном носило случайный характер и, как правило, было тесно связано с решением сугубо метафизических вопросов.

Таким образом, «революционные» потенции раннего буддизма были очень ограничены, не говоря уже о его более поздних формах, развитие которых протекало в условиях все большего сближения с интересами господствующих классов. Поэтому в настоящее время даже сами необуддисты ряда стран Азии, проповедующие идеи модернизации и секуляризации буддизма, вынуждены признать, что хотя буддизм «демократичен» и призывает к борьбе народов за социальное равенство, демократию, свободу и независимость, марксистская теория классовой борьбы, социальной революции и диктатуры пролетариата противоречит буддийскому учению, которое допускает только **эволюционный** путь решения всех противоречий и считает, что все противоречия, все острые проблемы современности, должны решаться не насилием или кровопролитием, а «демократическими» методами — обсуждением, содружеством и согласием⁶.

Вместе с тем некоторые современные необуддисты продолжают развивать тезис о тождественности или близости учения раннего буддизма научному социализму, причем, как правило, они приходят к нему совершенно независимо от бурятских обновленцев (поскольку история и идеология обновленческого движения бурятского ламаистического духовенства почти неизвестна буддистам стран Азии), а это позволяет говорить о некоторых общих закономерностях процесса модернизации в буддизме, проявляющихся автономно в различных регионах. В 1931 г. в Японии была создана революционная, антифашистская организация «Новый буддийский союз молодежи», руководитель которой Сэно Ёсио утверждал, что исходные принципы социализма и «истинного» (т. е. первоначального) буддизма не только не противоречат друг другу, но по существу сходны между собой и дополняют друг друга⁷. Это сходство Сэно усматривал в той прогрессивной роли, которую сыграл ранний буддизм в борьбе против брахманизма и кастовой системы. Он полагал, что ранняя община буддийских монахов представляет собой воплощение принципа равенства в духе «первобытного коммунизма»⁸. При этом многие японские революционеры-демократы 30-х гг. были неспособны еще отвлечься от религиозных убеждений и, проповедуя «буддийский социализм», в целом сознавали, что буддизм в прежнем виде, каким он сохранился со средневековья, очень далек от их социальных идеалов или даже прямо враждебен им. Поэтому они ратовали за восстановление буддизма в «чистом», первоначальном виде или же апеллировали к авторитету основателя этого учения, утверждая, что сам Будда проповедовал социальную справедливость, но потом его учение было «искажено» поздними буддистами. В наиболее концентрирован-

ном виде такой взгляд выразил японский революционер-демократ Куоти Кютаро: «В нашу эпоху и Шакьямуни, и Конфуций, и Христос стали бы проповедниками социализма»⁹. В различных модификациях теория буддийского социализма получила впоследствии (особенно — в послевоенные годы) очень широкое распространение во многих странах Азии (Бирма, Кампучия, Шри-Ланка и др.)¹⁰.

Попытки сблизить буддизм и марксизм и объединить их на общей политической платформе предпринимались также в рамках движения буддистов за мир и разоружение, за предотвращение термоядерной войны. На одной из сессий АБКМ (Азиатская Буддийская Конференция за мир) представитель Индии доктор Борале заявил: «Мы должны приложить все силы, чтобы избежать войны, основная проблема заключается в том, что именно буддисты современного общества, особенно буддисты социалистических стран, могут сделать для обеспечения мира?»¹¹ При этом он пытался установить общность идей буддизма и марксизма на основе общности их целей: «Между буддизмом и марксизмом много общего, поскольку целью как буддизма, так и марксизма является благосостояние общины, а также бесклассовое и бескастовое общество. Идеалы буддизма и марксизма особо выделяют мирное общество. Следовательно, установление мира на земле — вопрос первостепенной важности для буддизма и коммунизма. Всесторонняя программа, основанная на буддийской философии мира, сама по себе гарантирует благосостояние человека. Война несет в себе разрушение, следовательно, цель буддистов всего мира — предотвратить войну»¹².

В определенных исторических условиях буддизм, как и всякая религия, может сыграть позитивную роль, в частности, в борьбе за мир во всем мире, за демократические права трудящихся. «Выступление политического протеста под религиозной оболочкой, — указывал В. И. Ленин, — есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития»¹³. Здесь имеется в виду прежде всего такая стадия развития, когда уровень классового самосознания и опыт политической борьбы еще сравнительно низки, причем не только у широких масс, но и лидеров народных движений, в результате чего социальный протест зачастую приобретает религиозную окраску. И классики марксизма-ленинизма совершенно справедливо указывали, например, на наличие определенных революционных потенций у раннего христианства, которое на известной стадии своего развития выступило своеобразной формой социального протеста угнетенных слоев Римской империи. Все это в полной мере применимо и к буддизму, но при этом нельзя забывать, что, во-первых, революционные потенции всякой религии очень огра-

ничены, так как, до известной степени стимулируя классовую или, скажем, национально-освободительную борьбу (как буддизм во многих странах Азии в период освобождения от колониального ига), на определенной стадии ее развития религиозные лозунги и взгляды начинают сковывать дальнейшее движение вперед, т. е. играют сугубо реакционную роль. Во-вторых, прогрессивная роль религии как формы социального протеста очень относительна и приобретает действительно позитивное значение только в качестве переходного этапа на пути к подлинно научному мировоззрению, т. е. к полному освобождению от религиозности. В этом смысле показательна дальнейшая эволюция взглядов упомянутого выше идеолога буддийского социализма в Японии Сэно Ёсио: после того как «Новый буддийский союз молодежи», подвергшись жестоким преследованиям со стороны властей и «государственного правительственного буддизма», прекратил свою деятельность, так и не став массовой организацией, и деятельность Сэно в роли буддийского реформатора потерпела провал, он вступил в социалистическую партию Японии, а впоследствии в КПЯ¹⁴.

Тезис о тождестве буддизма и науки, выдвинутый бурятскими обновленцами, получил дальнейшее развитие в идеологии современного буддийского модернизма, который тоже рассматривает его как один из главных аргументов в пользу обновленного буддизма, свидетельствующий о его неоспоримых преимуществах перед другими религиями. Один из современных необуддистов пишет: «В буддизме нет антагонизма между Религией и Наукой, так как он сам по себе высоконачуен, особенно в области психологии»¹⁵. «Буддизм, учение об освобождении от страдания, вдохновляющее свободную мысль во всех перипетиях процесса проникновения в царство Истины и открывающее путь к счастью и миру как в пределах, так и за пределами всех миров, не должен страшиться ученого или свободомыслящего», — утверждает другой¹⁶. Более того, сам «буддизм является наукой со своей теорией и практикой, которые позволяют нам обрести просветление, чтобы жить счастливой и полной блаженства жизнью»¹⁷.

Вслед за бурятскими обновленцами современные необуддисты утверждают, что в учении «исторического Будды» (т. е. Будды Шакьямуни) с самого начала были заложены все фундаментальные принципы, которые составляют то, что современная научная общественность называет научным подходом. К этим принципам, сближающим, по их мнению, современную науку и ранний буддизм, необуддисты, в частности, относят закон

«зависимого происхождения» (т. е. закон причинности, причинно-следственной связи и взаимозависимости), открытый Буддой Шакьямуни в момент просветления на берегу Найраджаны; его учение о трех основных признаках феноменального мира, заложившее основы буддийской онтологии и психологии — «непостоянство» (аничча), неудовлетворенность (дукха) и несубстанциональность (анатта); провозглашенный им принцип «интеллектуальной свободы и эмоциональной устойчивости»; его объяснение природы человеческого поведения (закон кармы), а также предложенные им эффективные методы модификации поведения (т. е. методы психической саморегуляции); его космологические взгляды, которые «содержат в себе некоторые самые современные научные выводы»¹⁸.

Но, пожалуй, наиболее значительную и очевидную научную ценность современные необуддисты усматривают в достижениях буддийской психологии, которые еще предстоит освоить европейской психологии: «В ближайшие годы наука приблизится к буддийской мудрости. В настоящее время проводится много исследований в области психотерапии, активности мозговых волн и т. д. И однажды наука достигнет такой стадии развития, что сможет полностью соответствовать Высшей мудрости, открытой 2500 лет назад Буддой»¹⁹.

Именно в «высоконаучном» характере буддийской философии и психологии современные необуддисты (как и бурятские обновленцы в свое время) видят важное преимущество буддизма перед другими религиями, которые сдают прежние позиции, не выдерживая противостояния с наукой. В исследованиях буржуазных религиоведов неоднократно отмечалось, что особенно широко в настоящее время иррелигиозность распространяется среди научной и технической интеллигенции. Согласно данным Лейба, проводившего социологические исследования среди американских ученых, больше половины опрошенных не верят в существование персонифицированного Бога и личное бессмертие. Вместе с тем отмечается, что буддизм в меньшей степени, чем другие религии, страдает от «засилья» науки и более успешно конкурирует в борьбе за влияние над западной интеллигенцией, не говоря уже о восточной. Стейс, автор известной книги «Будда или Христос?», писал, что «в то время, как наука наносит сокрушительные удары по христианству, она не задевает буддизм»²⁰.

Игнорируя объективный характер процесса секуляризации в условиях научно-технической революции, необуддисты объясняют причины столь «катастрофического» падения религиозности «отсталостью», «архаичностью» западной теологии, утвер-

ждая, что буддизм гораздо в большей степени отвечает требованиям современности и более полно удовлетворяет духовные потребности научной и технической интеллигенции, чем, скажем, христианство, весьма анахроничное по своей сути и отражающее «грубые суеверия древних семитов», тогда как «учение Будды представляет собой религию, которая рационалистична, гуманна и находится в соответствии с научными принципами; это точная дисциплина, положения которой можно верифицировать и которая не основана на божественном откровении; подобно науке, она глуха к теологии и не базируется на таких бездоказательных положениях, как «сначала Бог создал небо и землю»; она основана на идее универсальности страдания, которое является составной частью нашего опыта и неотделимо от него, причем не только буддизм, но и наука тоже озабочена преуменьшением страдания»²¹.

Еще один серьезный недостаток западных религий современные необуддисты видят в их агрессивности и в том, что они отстаивают узконациональные или конфессиональные интересы, забывая о судьбах остального человечества; санкционируют межрелигиозные распри и войны. «Вера во всемогущество Бога была подорвана тем, что он не смог предотвратить две разрушительные мировые войны, которые вызвали гибель огромного количества невинных жертв. Несмотря на страстные молитвы о мире, Бог не только не предотвратил эти войны, но, кажется, был на стороне захватчиков и милитаристов. К тому же сама религия зачастую становится причиной войн, разъединяя человечество вместо того, чтобы объединить его, вызывая столкновение мнений и стремление доказать преимущество **своего** Бога, своей религии»²².

Означают ли все эти заявления о союзе науки и буддизма и даже о существовании какой-то «буддийской науки» искреннее желание полностью покончить с религиозным обскурантизмом и мистицизмом, окончательно перейти к подлинно научному мировоззрению, к атеизму и материализму? Разумеется, нет, так как модернизированный буддизм, очищенный от некоторых самых грубых суеверий, в целом все равно остается на идеалистических позициях и тем самым объективно противоречит научному подходу к объяснению явлений окружающей действительности, противоречит атеистическому и материалистическому мировоззрению, с которым он, в сущности, ведет скрытую борьбу, прибегая к более изощренным, чем традиционный буддизм, и внешне «научнообразным» аргументам. Тот непреложный факт, что индифферентность в вопросах веры (пассивная безрелигиозность) и тем более — сознательный атеизм, т. е. подлинно науч-

ное, материалистическое мировоззрение, являются их главными идейными противниками и принципиально несовместимы даже с их «обновленным» буддизмом, открыто признают сами необуддисты. Пакасит Будхасасана пишет: «Всем религиям сейчас противостоит один общий враг — безверие, поразительный феномен, ныне превалирующий почти во всех странах мира. Развитие науки и технических знаний последовательно меняет взгляды человека на жизнь. Материальный прогресс, достигнутый с помощью прикладных наук, настолько поражает и привлекает человека, что делает его все больше и больше материально озабоченным, в результате чего он начинает забывать о духовной стороне своего бытия, пока совсем не теряет ее»²³. Далее он высказывается еще более откровенно: «Для буддиста это слабое утешение — думать, что на буддизм не действует превалирующее состояние иррелигиозности, поскольку буддизм вовсе не религия. Действительно, буддизм нельзя в строгом смысле этого слова назвать системой верований и культов, которая категорически требует от своих последователей признания существования какого-то Высшего существа или Всемогущего Бога. Верно также и то, что буддизм отстаивает свободомыслие и осуждает слепую веру среди своих последователей в их поиске истины. Но буддизм не есть материализм, и поэтому он естественно противостоит любой системе, развивающейся в этом направлении»²⁴.

Необуддисты, таким образом, прекрасно осознают принципиальные расхождения между буддизмом и научным мировоззрением и идут на «союз с наукой» только для того, чтобы использовать некоторые ее достижения (причем произвольно толкуемые в выгодном для себя свете) в апологетических целях. Иначе говоря, декларативное братание с наукой есть «брак по расчету», которому они готовы изменить в любое удобное для них время, когда необходимость в нем отпадает. И если на начальных этапах обновленческого движения, чувствуя слабость и беспомощность традиционных форм буддизма перед стремительным наступлением науки на все сферы общественного сознания, буддийские реформаторы не решались открыто выступить против нее, то в настоящее время, когда им удалось придать буддизму более или менее «научообразный» вид и сделать его менее уязвимым для критики, они сами начинают переходить в наступление, пытаясь найти в ней «недостатки» и критикуя их с идеалистических позиций. Некоторые современные необуддисты утверждают, что несмотря на всю свою мощь, наука неспособна решить самые насущные, самые острые и фундаментальные проблемы, стоящие перед человечеством, и даже,

более того, сама порождает множество острейших проблем. «Наука и техника, — пишет Шри Амарасири Веераратне, — сделали жизнь человека более комфортабельной и увеличили его шансы на выживание. Своими многочисленными изобретениями они превратили в предметы первой необходимости многие вещи, которые когда-то считались роскошью. Вместе с тем они поставили человека на грань уничтожения в атомной войне, которая сейчас висит над человечеством, как домоклов меч. Современная наука аморальна и безразлична к духовным ценностям. Она должна быть дополнена философией, которая заставит служить научные открытия созидательным целям, а не уничтожению человечества»²⁵. Такой философией, по глубокому убеждению современных необуддистов, должен явиться «обновленный» буддизм, который **может** решить все острейшие проблемы современности и уже решает их там, где для этого созданы благоприятные условия. И если в целом первые буддийские реформаторы стремились лишь **уравнять** буддизм и современную науку, поднять его на один уровень с наукой, то для позднейших течений в развитии необуддийской мысли характерна тенденция доказать ограниченность науки и даже ее несостоятельность, тем самым пытаясь поставить идеологию необуддизма **выше** научного мировоззрения, выше материализма и атеизма. А. Робертсон пишет: «Наука имеет дело только с миром (т. е. с объективной реальностью. — Л. А.) и лишь помогает усилить нашу привязанность к нему. Учение Будды, наоборот, показывает нам путь к освобождению от пут и цепей брэнного мира. Наука безразлична к моральным ценностям, к глубочайшим проблемам человеческой жизни, к ее смыслу и к проблеме жизни и смерти. Этот факт подтверждается событиями нашего времени, когда гипотезы и теории относительно человеческой расы и цивилизации могут быть приняты сегодня и развенчаны завтра. Будда, наоборот, говорил о вечных истинах и абсолютных фактах окружающей действительности, которые всегда сохраняют свою неувядающую свежесть и новизну, не взирая на разрушительное действие времени»²⁶.

В последнем высказывании уже вполне отчетливо звучит мысль о наличии в учении Будды каких-то трансцендентальных и вневременных истин, в чем автор видит важное преимущество буддизма перед наукой, а это вступает в явное противоречие с утверждениями бурятских обновленцев о том, что Будда был материалистом, что он «не противопоставлял существующей реальности идеал жизни мистической и трансцендентальной» и утверждал «реальность окружающего нас»²⁷. Но никакого противоречия не будет, если иметь в виду, что все

рассуждения о союзе буддизма с наукой, с атеистическим и материалистическим мировоззрением, с научным социализмом, были лишь тактической уловкой, призванной защитить религию от нападок «безбожников» и сделать ее менее уязвимой для атеистической пропаганды, сохранить ее в век социальных переворотов, науки и технического прогресса, торжества материализма и коммунизма. К. М. Герасимовой справедливо отмечено, что, хотя обновленцы возмущались тем, что «безбожники» смешивают их «в одну кучу с представителями теистических и традиционных вероучений», и довольно резко критиковали реально существующий ламаизм и ламаистское духовенство Бурятии, хотя они стремились к модернизации религии, ее очищению от компрометирующей грубости, суеверий, отсталости и «нецивилизованности», но никогда не выступали против самой религии и на деле, по-видимому, всегда оставались на идеалистических позициях²⁸. Дело даже не в том, что рафинированная религия, очищенная от грубых суеверий и слепой веры в сверхъестественное, не основывающаяся на идее Бога-творца и не имеющая концепции бессмертной души, все равно остается религией, коль скоро она претендует на наличие трансцендентальных и абсолютных истин, на «освобождение» от феноменального мира и переход в некое идеальное состояние (нирвана), которое не имеет позитивных характеристик, не может быть описано в терминах дискурсивной логики и достижимо лишь посредством мистического созерцания (дхьяна). Акцент на религиозно-философских, этических и психологических аспектах буддизма и критика его обрядности, некоторых сугубо мистических культов и верований, — все это делалось идеологами обновленчества, как нам представляется, исключительно в целях самоапологии и было рассчитано не на убежденных верующих-буддистов, а на людей посторонних (например, представителей новой власти) или же буржуазных интеллигентов, которые не желали вдаваться во все сложности ламаистской догматики и которые, подобно буржуазным реформаторам в Европе, требовали более простой и дешевой церкви. Однако сами «обновленцы» вряд ли серьезно верили во все, что вынуждены были говорить в целях сохранения «родной религии», и вряд ли собирались столь радикально менять свое вероучение, как декларировали.

Сопоставление бурятского обновленческого движения с аналогичными процессами в буддийских странах зарубежного Востока позволяет сделать предположение и о наиболее вероятных путях развития обновленчества после реализации выдвинутой им программы модернизации ламаистской церкви: если бы эта программа была полностью осуществима. Как показывает опыт

обновленческих движений во многих других странах традиционного исповедования буддизма (причем независимо от различий в толках и направлениях), после того как обновленчество добивается выполнения хотя бы минимума поставленных перед собой задач, перед ним открываются два пути, по которым оно может развиваться дальше: 1) полная и окончательная секуляризация, переходящая в полный и окончательный разрыв с религиозно-идеалистическим мировоззрением, который невозможен без принятия подлинно научного, материалистического и диалектического мировоззрения, каковым является марксизм, 2) постепенное возрождение старой догматики (но с учетом сложившихся реалий), а по возможности даже и восстановление некоторых наименее одиозных форм религиозной практики и церковной организации, существовавших до обновления; постепенное возвращение к более традиционным и «ортодоксальным» принципам в той мере, в какой это вообще возможно в изменившихся условиях. Удивительно проницательным оказалось предвидение В. И. Ленина, в свое время указывавшего: «Положение: «социализм есть религия» для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других — от социализма к религии»²⁹.

Как мы знаем, подавляющее большинство простых верующих под влиянием успехов социалистического строительства в Бурятии избрали второй путь, но лидеры обновленческого движения не намеревались последовательно и решительно порывать с религиозной идеологией, руководствуясь в своих попытках доказать тождество буддизма и социализма тактическими соображениями, а не искренним стремлением перейти на позиции подлинно научного мировоззрения, поэтому, скорее всего, они бы избрали первый путь, как только необходимость в такого рода мимикрии стала бы менее настоятельной. Судя по всему, дальняя стратегическая задача обновления заключалась в том, чтобы до определенной степени отойдя от устаревших догм и организационных форм традиционного ламаизма, «самоубийственных» для общего дела сохранения религии в тот период, выиграть время, дать ламаизму возможность пережить «смутные» и неблагоприятные для него времена, а затем, когда наступление на религиозную идеологию станет менее интенсивным, попытаться восстановить из старого арсенала буддийской религиозной идеологии и практики все, что можно будет восстановить в новых условиях, и взять реванш за все прежние поражения и отступления в идеологической борьбе. В свете этих задач тезис о тождестве буддизма и социализма приобретает совершенно реакционный характер как попытка сначала инкорпорировать некоторые идеи научного социализма и синтезировать их с буд-

дийскими идеями, а затем и вовсе адаптировать их в своей синкретической системе, «растворить» их в этой системе, если такая необходимость будет сохраняться, или просто отторгнуть их, предать их забвению, если такой надобности больше не будет.

Здесь проявляется та самая стратегия поглощения других, конкурирующих с ним или даже открыто враждебных ему и конфликтующих с ним идеологических систем, культов и институтов, которую буддизм выработал на самых ранних этапах своего развития и распространения за пределами своей родины (т. е. Индии) и которая по указанным уже выше причинам получила наиболее широкое применение при распространении буддизма махаяны. Говоря о характерном для всей индийской традиции принципе «ненарушения старой мифологии» (по определению Г. М. Бонгард-Левина)³⁰, проявившем и окупившем себя в полной мере в период экспансии буддизма за пределы Индии, Н. Л. Жуковская пишет: «Толкуя данный принцип расширительно, можно говорить не просто о «ненарушении» имеющейся мифологии, а об определенной стратегии сначала усвоения, а затем постепенной трансформации и подчинения себе и этой мифологии, и уже сложившихся культов, и всей вообще системы традиций буддизма, но и для двух других мировых религий — христианства и ислама. Он позволил им всем оторваться от национальной колыбели, в недрах которой они возникли, отвергнуть ее за узость (национальную, кастовую, социальную) и подняться до уровня наднациональной религии со своей собственной программой спасения, со своим собственным пропагандистско-миссионерским аппаратом, со своей собственной единственной «истинной» верой...»³¹

История распространения буддизма махаяны в странах Центральной и Восточной Азии свидетельствует о том, что указанный принцип применялся не только по отношению к архаичным формам религиозной теории и практики (например, по отношению к шаманским культам и мифологическим представлениям), как это показано в процитированном здесь исследовании Н. Л. Жуковской, но и по отношению к довольно развитым религиозно-философским и социально-политическим учениям, с которыми буддизм сталкивался в этих странах — даосизму, конфуцианству, манихейству, в результате чего складывались такие синкретические системы, в целом сохраняющие в себе ярко выраженный буддийский колорит, как дзэн-буддизм, амидаизм, нитирен, учение «Белого Лотоса» и др.³² Более того, история обновленческого движения бурятского ламаистского духовенства показывает, что уже в Новейшее время была предпринята аналогичная попытка сначала усвоить, а затем постепенно транс-

формировать и подчинить себе, заставив служить задачам дальнейшего развития буддизма в изменившихся условиях, некоторые достижения европейской науки и культуры, а также некоторые принципы научного социализма. Однако эта попытка оказалась не столь удачной, как все прежние, так как обновленцы хотели в данном случае совместить несовместимое, ибо на этот раз буддизм столкнулся с более передовой идеологией, задача трансформации и подчинения которой оказалась ему не по силам.

Вместе с тем это совсем не значит, что современный ламаизм исчерпал все потенции к адаптации и последующему самовосстановлению традиционной догматики. Подобные прогнозы преждевременны и могут лишь разоружить атеистическую пропаганду перед лицом возможного оживления модернистских тенденций в ламаистской церкви, а также обратного процесса возрождения более традиционных форм религиозной теории и практики. Наоборот, необходимо внимательно следить за всеми процессами, которые происходят в ламаистской среде, чтобы трезво и реалистично оценить обстановку. На данном же этапе можно лишь констатировать, что он еще является достаточно серьезным идейным противником. К тому же еще существует мировой буддизм, который в последнее время заметно оживился и активизировался, оказывая определенное влияние на некоторые слои общества.

¹ Гордиенко Н. С. Экуменические влияния в современном русском православии // *Общественная жизнь и религия*. — Л., 1972. — Вып. 1.

² Троицкий А. К вопросу о догматическом развитии церкви христовой // *Руководство для сельских пастырей*. — 1903. — С. 25.

³ Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. — Улан-Удэ. — 1964. — С. 165—166.

⁴ Ленин В. И. Из писем М. Горькому. — Полн. собр. соч. — Т. 48. — С. 226.

⁵ Палладий (Кафаров). Жизнеописание Будды // *Труды членов Российской духовной миссии в Пекине*. — Пекин, 1909. — Т. 1.

⁶ Bechert B. Buddhismus. Staat und Gesselchaft in den Landern des Theravada — Buddhismus. — Berlin, 1966. — Band 1. — P. 37—108.

⁷ Гайдар В. М. Буддизм и идеологическая борьба в Японии в период 1911—45 гг. // *Философские науки*. — 1984. — № 1.

⁸ Там же. — С. 91.

⁹ Dilworth D. Nishida Kitaro: nothingness and the negative space of the experiential immediacy // *International philosophy quarterly*. — 1973. — Vol. 13. — № 4. — P. 471.

¹⁰ Бектимирова Н. Н. Буддийская сангха в Камбодже в 1970—1974 гг. // *Вестник Московского университета: Востоковедение*. — 1977. — № 2; Всеволодов И. В. Бирма: религия и политика. — М., 1978; Гаврилова А. И. Религиозная политика правительства Бирманского Союза в 50-х годах: Идеология и культура стран ЮВА. — М., 1973; Корнев В. И. Тайский буддизм. — М., 1973.

- ¹¹ Протокол очередной сессии АБКМ (19 февраля 1973 г.). — С. 39.
- ¹² Там же. — С. 49.
- ¹³ Ленин В. И. Проект программы нашей партии // Полн. собр. соч. — Т. 4. — С. 228.
- ¹⁴ Тосака Д. Японская идеология. — М., 1982. — С. 23.
- ¹⁵ Harlowe M. World challenge to Buddhism // The voice of Buddhism. — 1968. — Vol. 5. — N. 2. — P. 8.
- ¹⁶ Buddhasasana P. Buddhism and the modern world // The voice of Buddhism. — 1968. — Vol. 5. — N. 2. — P. 16.
- ¹⁷ Harlowe M. Op. cit. — P. 10.
- ¹⁸ Hewage L. Birth Centenary of Prince Siddhartha // The voice of Buddhism. — 1975. — Vol. 12. — N. 1—2. — P. 3.
- ¹⁹ Heng — yech Li. Why we study Buddhism, what it is and how to practise // The voice of Buddhism. — 1975. — Vol. 12. — N. 3—4. — P. 18—19.
- ²⁰ Weeraratne A. Buddhism in the atomic age // The Maha Bodhi. — 1974. — Vol. 82. — N. 4—5. — P. 164.
- ²¹ Ibid. — P. 165.
- ²² Beechert B. Op. cit. — S. 99.
- ²³ Buddhasasana P. Op. cit. — P. 18.
- ²⁴ Ibid. — P. 20.
- ²⁵ Weeraratne A. Op. cit. — P. 167.
- ²⁶ Robertson A. How far is Buddhism scientific? // The voice of Buddhism. — 1975. — Vol. 12. — N. 3—4. — P. 3.
- ²⁷ Основы буддизма. — Улан-Удэ, 1926. — С. 12, 14.
- ²⁸ Герасимова К. М. Указ. соч. — С. 165—166.
- ²⁹ Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии // Полн. собр. соч. — Т. 17. — С. 423.
- ³⁰ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. — М., 1973. — С. 284.
- ³¹ Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М., 1977. — С. 5.
- ³² Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. — М., 1970. — С. 15.

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ БУДДИЗМА ОТ ХИНАЯНЫ ДО ПОЗДНЕЙ МАХАЯНЫ

(статья первая)

Формирование буддийского мировоззрения как самостоятельного направления индийской религиозно-философской мысли происходило в VI—IV вв. до н. э. — эпоху, отмеченную крупными сдвигами в социально-политической и духовной сферах жизни древнеиндийского общества. Для духовного климата этого времени был характерен пересмотр многих традиционных ценностей, напряженный поиск путей решения как фундаментальных мировоззренческих, так и конкретных практических проблем, порожденных новыми условиями и обстоятельствами жизни. Наряду с буддистами существовали другие неортодоксальные школы, представители которых остро дискутировали между собой, в результате чего постепенно складывался некий общий фонд идей и концепций, входивших в той или иной форме в ядро всех влиятельных философских течений древней Индии.

Близость исходных философских посылок и выводов нередко служила поводом для взаимных обвинений в заимствованиях, которые можно встретить не только в философских сочинениях той эпохи, но даже в произведениях классической древнеиндийской драматургии¹. Проблема связи буддизма с другими предшествующими или современными ему религиозными и религиозно-философскими учениями представляется достаточно сложной. Высказывались различные, подчас противоположные суждения по этому вопросу.

Детальное обсуждение этой проблемы не входит в задачи данной статьи, нам достаточно констатировать, что исходная философско-психологическая установка раннего буддизма возникла не в идейном вакууме, а, напротив, в условиях острой полемики с оппонентами, придерживающимися самых различных взглядов по основным философским, психологическим и социальным проблемам. В буддийских текстах, в частности в «Саманнапхала — сутте», излагаются воззрения Пураны Кашьяпы, Аджиты Кешакамбалы, Какуды Катьяяны, Санджайа, Наттапутты², Масакрына Госалы.

Согласно «Саманнапхала — сутте», Пурана Кашьяпа отрицал влияние сверхъестественных сил на ход мировых событий,

всецело подчиняющихся закону всеобщего детерминизма. Брахманистский ритуал вместе со всем пантеоном ведийских богов оказывается излишним, как излишним объявляется понятие греха, добродетели, религиозной заслуги и фактически нормы нравственности. Поскольку все в мире обусловлено, в том числе и судьба человека, Кашьяпа считает, что какая-либо моральная оценка поступков человека бесполезна, как впрочем, и всякая сознательная попытка направить поведение индивида. Именно эта сторона учения Кашьяпы («акриявада» — теория недеяния) и вызвала наиболее резкую критику буддистов, противопоставивших ей принципы «криявады» (веры в действенность человеческого поведения).

Подобно Кашьяпе, Аджита Кешакамбалин также отрицал существование религиозных заслуг, а вместе с ними и посмертное существование, загробный мир («паралока»). Но в отличие от Кашьяпы, Кешакамбалин строит свою доктрину, опираясь на онтологию. Все живое, в том числе и человек, согласно Кешакамбалину, состоит из четырех элементов: «земли», «воды», «воздуха» и «огня», которые находятся внутри пятого элемента — «пространства». После смерти человека элементы, его составляющие, разлагаются, и от него не остается ничего, кроме тлена. Душа не существует отдельно от тела и после смерти не перерождается. Буддисты характеризовали учение Кешакамбалина как «уччхеда — ваду» (доктрину разрушения). Катьяяна добавляет к четырем элементам еще три: «счастье», «несчастье» и «душу», которые объясняют специфику собственно человеческого в индивиде³. Семь элементов Катьяяны, являясь причиной всего, сами ничем не обусловлены, они вечны и неизменны. По этой причине буддисты определяют это учение как «сассата — ваду» («сассата» — вечный). Так же, как и его предшественников, Катьяяну именуют «акриявадином» и «уччхедавадином». Подобно им, он обвиняется буддистами в этическом нигилизме. Буддизм сформулировал принцип всеобщей изменчивости, который в корне расходился с воззрениями Катьяяны.

Взгляды Санджайа, которого авторы «Саманнапхала — сутты» именуют «аджнянавадином» (агностиком), были, по-видимому, весьма близки взглядам Будды, он, например, отказывался отвечать позитивно на вопросы о существовании потустороннего мира, не утверждая, что он существует, но не утверждая и обратного; не объявляя его несуществующим, но и не считая его не существующим. Подобная тетралемма широко использовалась и в буддийской логике. В буддийских источниках содержится версия о том, что наиболее близкие ученики Шакьямуни — Шарипутра и Маудгальяна, были до знакомства с Буддой последователями Санджайа. Буддисты критиковали Санджайа за

безразличие к этическим проблемам и адресовали ему так же, как и большинству своих оппонентов, упрек в пропаганде безнравственности.

Натапутта, согласно буддийским источникам, верил в существование кармы, т. е. в обусловленность настоящего и будущего моральным содержанием совершенных поступков. Он учил возможности уничтожения посредством отшельничества старой кармы и предупреждения создания новой кармы путем прекращения деятельности. С исчезновением кармы происходит избавление от страданий.

Буддизму был принципиально чужд суровый аскетизм как метод духовного совершенствования, и в этой связи неприемлем джайнизм, взгляды которого излагает в «Саманнапхала — сутте» Натапутта.

В философской системе главы адживикизма Госалы центральное место занимало представление о всеобъемлющей и безличной судьбе («нияти»), которое, в свою очередь, отрицало значимость всякого этического начала. Нетрудно догадаться, на что было направлено, в данном случае, острие буддийской критики.

Уже беглый обзор тематики, по поводу которой разворачивалась полемика ранних буддистов и их идейных оппонентов, позволяет утверждать, что в центре находились проблемы регуляции поведения человека, природы психического. Все мыслители той эпохи стремились провести новую демаркацию между природным, естественным и сакральным. Причем совершенно явственно обнаруживалась тенденция к ограничению области сакрального, индетерминистичного и расширению сферы влияния естественного, причинно обусловленного. Неслучайно, по-видимому, что «из шести знаменитых проповедников, которые во времена Будды странствовали по Индостану, по крайней мере двое были известны как материалисты»⁴.

Но последовательно-материалистические взгляды на мир в то время могли быть не более чем догадкой. Они не подкреплялись развитием естественнонаучных знаний и могли быть легко опровергнуты как недоступные проверке опытом схоластические спекуляции. Первой же реальностью, с которой непосредственно и неизбежно сталкивался всякий серьезный мыслитель, желавший объективно исследовать источники и побудительные силы человеческого поведения, была реальность его психологического опыта.

Другой предпосылкой, обусловившей преимущественный интерес буддизма к проблемам этического и психологического

плана, является характерная для всей древнеиндийской философской мысли этого периода тенденция к персонализации. «Индивидуально-личностное начало обычно усиливается в переломные, кризисные эпохи, когда индивид вынужден в самом себе искать ответы на новые вопросы, перед которыми бессильна традиционная идеология», — пишет И. С. Кон⁵. Вместе с тем он отмечает специфику становления древнеиндийской персонологии: «... «Я» индийской философии — это необусловленная реальность сверхличного духа, по отношению к которому телесное и эмпирическое «Я» занимает подчиненное положение. Идея переселения душ делает бытие открытым, проходящим через бесконечное множество отдельных существований, ни одно из которых не имеет самостоятельной ценности. Индивид здесь достигает самореализации через отрицание своей эмпирической природы, путем разрыва всех конкретных связей с другими людьми, обществом, миром и собственными деяниями»⁶. Незавершенность и бесцельность жизненной перспективы никак не могли удовлетворить растущее самосознание личности, остро ощущающей необходимость утвердить себя в меняющемся социальном облике окружающего мира. Новые социальные слои нуждались в мировоззренческом обосновании своей социальной активности, не санкционированной традиционной идеологией, уходящей корнями в отживающие формы социальной жизнедеятельности⁷.

Простое отрицание идеи «перерождения» влекло за собой также и утрату принципа индивидуальной активности, как это и происходило у многих предшественников и современников буддизма, что не могло быть приемлемым для последнего, занятого поисками смысла жизни и, следовательно, проблемами утверждения, а не отрицания активности личности.

Отвергая концепцию «перерождения», представители так называемых «шраманских» доктрин, как было показано выше, не могли предложить взамен удовлетворительного решения проблемы регуляции социального поведения, не решенной также оставалась связанная с ней проблема социальной и духовной преемственности в жизни общества.

Буддизм подошел к решению проблемы «перерождений» с позиций не онтологии, а аксиологии. Духовная перспектива, раскрываемая концепцией «перерождения», оказывалась безрадостной и невдохновляющей, но буддизм не отбрасывал этот факт, подобно Кешакамбалину и Катьяяне, а констатировал и даже специально акцентировал на нем внимание в известных Четырех Благородных Истинах Будды, и прежде всего в первой из них — Истине о страдании.

Страдание («дуккха») приобретает в буддизме универсальный характер, поскольку все феноменальное связано со страданием. Мир есть страдание. Эта истина раскрывается в буддизме не с точки зрения обладания или лишенности каких-либо жизненных благ. Приятное, доставляющее удовольствие, не отрицается буддистами, они признают, что оно существует, но оно преходяще, и потому не может служить высшей конечной целью жизни, в достижении удовольствия не может заключаться смысл жизни⁸. Истина о страдании, безусловно, содержит некоторое эмоциональное отношение — неприятие этого мира (возможно, включая отрицание его социального порядка), вместе с тем в ней также отражается некоторый когнитивный диссонанс: неудовлетворенность логической незавершенностью схемы жизненного пути, которая разворачивается как цепь бесконечных перерождений, обесценивающая смысл целостного жизненного поведения, ответственности человека за свою судьбу.

Перевод «дуккха» как «страдание» не вполне соответствует тому содержанию, которое вкладывали в это понятие сами буддисты⁹. Основное в страдании — подверженность разрушению. Тотальность действия Первой Истины распространяется и на субъекта, вернее с него-то она и начинается.

Личность также подвержена разрушению, как и все остальное, но, будучи втянута в круговорот бытия, вновь и вновь возрождается под влиянием сил, формирующих «сантану» — поток индивидуального бытия. Подверженность «страданию» выражает не столько эмоционально-личностный аспект бытия, сколько естественный, внеличный, объективный закон. Единственную возможность противопоставить всеобщему, естественному закону всеобщего разрушения буддизм усматривает в наиболее полном раскрытии собственно человеческого культурного (разумного) начала, т. е. в Восьмеричном пути, как он излагается в последней Четвертой Благородной Истине¹⁰. Здесь необходимо подчеркнуть, что в раннем буддизме феноменальному миру, подверженному страданию, противопоставит вовсе не внефеноменальный мир (нирвана), как это полагают некоторые¹¹, а именно Восьмеричный путь, т. е. сознательно организованная человеческая деятельность, в которой абсолютно отсутствует что-либо сверхъестественное.

Третья Благородная Истина о прекращении страдания («дуккха — ниродха»), с которой часто связывают представление о нирване, в действительности ни о чем более, кроме как о прекращении страдания, не утверждает. Ничего потустороннего, запредельного, сверхфеноменального в самом факте прекращения «страдания» не присутствует. Основная оппозиция «страданию»

(и связанному с ним разрушению) как наиболее фундаментальной онтологической характеристики бытия, постулируемой ранними буддистами, содержится не в Третьей Истине (прекращение «страдания»), а в Четвертой — Пути прекращения «страдания». Пассивному природному началу с имманентно присущим ему разрушением, лишенному ценностей, противостоит культурное, деятельное начало в виде разумно организованной человеческой деятельности (празда, ограниченной рамками саморегуляции), воплощающей созидание и непреходящие, с точки зрения буддистов, ценности. Очень ясно это выражено в последней проповеди Будды, содержащейся в «Махапаринирвана-сутре»: «А ныне, бхикку, я обращаюсь к вам [в последний раз]: «Все, что состоит из частей, подвержено разрушению. Прилежно стремитесь к достижению цели»¹². Следовательно, «достижение цели» — результат стремления, а не наоборот.

То, что ранний буддизм искал истину не в противопоставлении абсолютного и феноменального, подтверждается и таким известным фрагментом из «Кашьяпапариварта-сутры»: «О Кашьяпа! То, что называется вечным, есть одна из противоположностей. То, что называется преходящим, есть вторая противоположность. То, что лежит между этими двумя противоположностями, оно же подлежит исследованию, неизреченно, непроявлено, непостижимо и не имеет длительности.

О Кашьяпа! Это и есть Срединный путь, называемый истинным познанием явления бытия»¹³.

Очевидно, основная задача буддизма заключалась в решении проблемы человеческой активности, ее источников, направленности, конечных целей и результатов.

Наиболее ранний, по-видимому, этап психологического анализа в буддизме зафиксирован в Восьмеричном пути. Звенья благородного Восьмеричного пути: правильный взгляд, правильные намерения, правильная речь, правильные поступки, правильная жизнь, правильные усилия, правильная память, правильное сосредоточенное размышление. Нельзя не обратить внимания на то, что диапазон использованных здесь понятий чрезвычайно широк — от психологических состояний и процессов до таких категорий, как поведение и образ жизни. Вместе с тем Восьмеричный путь для буддистов это не столько познавательная схема, сколько практические указания. Первые три звена пути ведут к физическому контролю, вторые три — к психологическому контролю, последние два — к интеллектуальному совершенствованию¹⁴. В. Н. Гопоров отмечает, что Третья и Четвертая Благородные Истины «показывают гуманистическую направленность учения Будды, его конкретный характер, отрицание фаталистического взгляда на страдание в этом мире»¹⁵.

Как уже отмечалось выше, анализируя психическую жизнь, буддисты приходят к выводу, что она так же, как и все вообще явления в мире, — непостоянна, изменчива и может быть рассмотрена как цепь сменяющих друг друга состояний. Тем самым был обеспечен единый методологический подход к исследованию как явлений внешнего мира, так и внутренней психической жизни индивида, рассматриваемых как части единого универсуума. Единство мира проистекало из дискретности как универсального свойства. А всеобщая дискретность предполагает создание атомической теории, которая и была реализована в буддийской концепции «дхарм».

Атомизм вошел в историю индийской философской мысли еще в добуддийский период. Но именно буддисты наиболее последовательно применили принципы дискретности для описания явлений психической жизни. Если для предшественников буддизма атомизм был прежде всего мельчайшей частицей вещества, то буддисты, в лице представителей школы сарвастивадинов, трактовали это понятие прежде всего в энергетическом аспекте¹⁶.

Концептуальный аппарат теории дхарм, разработанный сарвастивадинами, позволял описывать сложные проявления психики в их взаимодействии с объектами неживой природы, не прибегая к представлениям об особой духовной субстанции. Следует сразу оговориться, что натурфилософские задачи буддистами никогда не ставились и объект неживой природы мог рассматриваться ими только в неразрывной связи с ощущением, восприятием, а не сам по себе. С точки зрения сарвастивадинов было бы неверно утверждать, что объект существует только в ощущении или сознании познающего субъекта.

«Познающий субъект» для сарвастивадинов — излишняя сущность. Существуют только единичные мгновенные акты ощущения, восприятия, сознания в их сцепленности с такими же единичными мгновенными проявлениями свойств объекта.

Несмотря на то что совокупности атомов, составляющих объекты, существуют кратковременно, они существуют независимо от таких же кратковременных актов восприятия, возникающих одновременно с ними. С. Радхакришнан в связи с этим отмечает, что «эта теория покоится на натуралистических предпосылках и, строго развитая, приводит нас к материализму и сенсуализму»¹⁷. Действительно, нельзя не отметить, что в психологическом анализе сарвастивадинов очень большое значение придается чувственному опыту.

В трактате «Абхидхармакоша» — наиболее авторитетном источнике, излагающем философские и психологические концеп-

ции сарвастивадинов, — значительное место уделяется процессам ощущения и восприятия, их связи с сознанием и другими проявлениями человеческой психики. Механизм психических процессов рассматривается в тесной связи с физиологическим строением сенсорного аппарата, точность описания которого вполне выдерживает сравнение с соответствующими современными представлениями научной психологии. В трактате утверждается, что «атомы органа зрения расположены на глазном яблоке, подобно цветку ... Атомы органа слуха расположены внутри ушной раковины, атомы органа обоняния расположены, подобно гирлянде [четкам]. Атомы органа вкуса подобны полумесяцу. В центре языка площадь с кончик волоса не покрыта атомами органа вкуса. Атомы органа осязания расположены соответственно телу [то есть по всему телу]...

Сознание не рождается от одного атома объекта или органа. Опорой и условием возникновения пяти видов сознания чувственного будет их накопление. Один атом, не будучи виден, не может быть и показан»¹⁸.

Как можно судить из приведенного выше отрывка, сарвастивадины имели довольно точное представление о расположении рецепторных зон, а также дали теоретическое описание того явления, которое значительно позднее в современной психологии будет названо «нижним порогом восприятия».

Ощущение, согласно теории абхидхармистов-сарвастивадинов, возникает в момент контакта объекта с органом чувств. Для тактильных, обонятельных и вкусовых ощущений — это очевидно. Но для сарвастивадинов было очевидным также и то, что органы зрения и слуха непосредственно с объектами восприятия не соприкасаются¹⁹.

Но даже в случае непосредственного контакта, по теории ощущения сарвастивадинов-вайбхашиков, соприкосновения атомов объекта и органа не происходит. В «Абхидхармакоше» это разъясняется так: «Если бы они [атомы] касались друг друга своей сущностью, то субстанции смешались бы обладающими частями, а у атомов нет частей»²⁰.

Атомы вайбхашиков представляют собой мельчайшую меру пространственного притяжения и могут быть «наполнены», как отмечает О. О. Розенберг, большим или меньшим количеством «рупа — дхарм», самих по себе непространственных и несвязанных с понятием материальности²¹.

В момент контакта атомы образуют конгломерат, в котором между ними нет промежутков. В следующий момент он распадается, и дхармы последующего за ним момента вступают в новую комбинацию, связанную с предыдущей цепью причинно-

следственных отношений. Сознание, согласно сарвастивадинам, может возникнуть только на основе восприятия или сознания предшествующего момента, и только восприятие дает нам истинное знание. Но вместе с тем только различающий разум («виджняна») позволяет познать истинную сущность [т. е. собственно «Дхарму»], которая стоит за мгновенно сменяющимися друг друга проявлениями феноменального бытия.

Трактаты, подобные «Абхидхармакоше» Васубандху, в которых излагалась теория дхарм, призваны были, по мысли их создателей, прояснить эту истину, рассеять мрак неведения и тем самым помочь просветлению обращающихся к ним. Читатель этих трактатов должен был понимать, что речь идет не о каких-то абстрактных понятиях, а о его собственных психических процессах, и в процессе чтения и постижения привести их в наиболее совершенное состояние.

Существенно, что для абхидхармистов психическая жизнь не сводилась только к ее высшим сознательным проявлениям, а рассматривалась во всей ее полноте, включая и бессознательное (или несознательное — «авиджняпты») и психофизиологию. Не случайно исходным пунктом анализа был именно чувственный опыт, и первой «скандхой» (группой дхарм), рассматривавшейся в «Абхидхармакоше», — «скандха рупа — дхарм», т. е. «чувственное».

Анализ чувственного опыта, которому сарвастивадины уделили много внимания, явился необходимой основой, без которой были бы невозможны все дальнейшие психологические и философские построения как самих абхидхармистов, так и представителей других направлений в буддизме.

Фундаментальность психологического анализа, проведенного абхидхармистами, не подвергалась сомнению ни одной из последующих буддийских школ, и теория дхарм как теория психологического атомизма признается в качестве одной из центральных, наиболее существенных частей учения всеми без исключения направлениями буддизма. Объектом полемики были не столько эмпирические факты, собранные в абхидхарме, сколько философские выводы, которые и послужили основанием для последующего развития различных направлений буддийской теоретической мысли. Обычно внимание буддологов обращалось прежде всего на эти теоретические построения, в то время как достаточно обширный эмпирический материал, содержащийся в буддийских источниках, практически еще до конца не осмыслен и все еще малодоступен для специалистов-психологов, не имеющих буддологической подготовки. Между тем влияние этого

эмпирического материала на теоретико-методологические установки буддистов прослеживается на примере той роли, которая отводилась буддийскими психологами сенсорным и перцептивным процессам в общей концепции психической жизни индивида, начиная с вайбхашиков и кончая йогачарами.

Характеризуя взгляды одного из выдающихся представителей школы йогачаров — Дигнаги и отмечая их рационалистичность и прагматичность, К. К. Жоль полагает, что, «по-видимому, здесь свою роль сыграла психофизическая практика, так или иначе связанная с древнеиндийской медициной»²². Заметим, что в данном случае речь идет о наиболее идеалистическом направлении в истории буддийской философии. Такая характеристика справедлива в отношении метафизики йогачаров, но если обратиться к их логике, в которой они достигли выдающихся для своего времени результатов, то следует признать, что она развивалась достаточно автономно от метафизики и в тесной связи с психологией. Причем эта связь была настолько глубокой, что, по мнению К. К. Жоля, можно говорить о превращении буддийской логики в «своеобразную метапсихологию»²³. Здесь мы, по-видимому, имеем дело с тем случаем, когда, по меткому выражению Гете, «фактическое — уже теория».

Философские и психологические взгляды буддистов развивались в острой полемике со всей предшествующей теоретической мыслью Индии и тех стран, куда буддизм распространил затем свое влияние. Буддизм немало почерпнул из воззрений своих оппонентов, преобразовав их в соответствии со своими мировоззренческими установками. Буддисты внимательно изучали и обобщали данные медицины и многообразный опыт психофизической подготовки, культивируемый в различных религиозно-мистических школах Индии. Данные этого опыта оказывали заметное влияние на формирование направлений буддийской теоретической мысли, и их связь с буддийской сотерологией была гибкой и неоднозначной.

¹ Классическая драма древней Индии. — Л., 1984. — С. 311.

² Есть основания считать, что Натапутта «Саманнапхала — сутты» — это в действительности Вардхамана, создатель джайнизма. (См.: Радхакришнан С. Индийская философия. — М., 1956. — Т. I. — С. 245; Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. — М., 1985. — С. 334).

³ Г. М. Бонгард-Левин считает возможным сравнивать воззрения Катаяны (Каччаяны) со взглядами Парменида, в особенности с его положениями о вечности и неизменности бытия. (Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. — М., 1980. — С. 72). С. Радхакришнан находит в данном случае параллели с философией Эмпедокла, у которого четыре элемента дополняются двумя началами изменения — любовью, которая объединяет, и ненавистью, которая разъединяет. (Радхакришнан С. Указ. соч. — С. 230).

⁴ Stcherbatsky Th. Buddhist logic. — Leningrad, 1932. — P. 16.

⁵ Кон И. С. Открытие «Я». — М., 1978. — С. 141.

⁶ Кон И. С. Указ. соч. — С. 140.

⁷ Отмечая особенность развития религиозно-мистического мирозерцания в Индии, Г. Померанц подчеркивает, что «для этого развития важно, что в Индии философия сложилась внутри жреческой традиции, а не вне ее, как в Греции или в Китае. Целостность бытия была впервые осознана умом, погруженным в толкование ритуала, в терминах, связанных с ритуалом (атман, брахман)». — Померанц Г. О причинах упадка буддизма в средневековой Индии // Уч. зап. ТГУ. Труды по востоковедению. — Тарту, 1973. — Вып. 313. — С. 283.

Далее автор, ссылаясь на В. Н. Топорова, поясняет: «В древнейший период брахман означает жертвенный помост (в особенности его горизонтальную часть), жреца и жреческое пение, связанное с погружением в экстаз. Атман — вертикальный столб помоста и внутренний духовный стержень». — Там же. — С. 283.

Отвергая «атман», буддисты тем самым не просто устраняли философскую категорию, а подрывали глубинные мировоззренческие устои всей культовой практики брахманов, и тем самым, с точки зрения последних, покушались на их социальное благополучие. Следует подчеркнуть, что в выборе объектов своей критики ранние буддисты не ограничивались вопросами религиозной догматики, а заостряли внимание на социально-значимых проблемах. Критиковались не только религиозные убеждения оппонентов, не только их образ мысли, но и образ жизни. Образец такой критики можно обнаружить в «Гевиджа — сутте», входящей в «Сутта — нипату», особенно во второй, наиболее древней, ее части, где подробно разбирается и отвергается как аморальная вся культовая практика брахманов, причем рассматриваемая не с позиции сакральной чистоты или нечистоты, а именно как социальное поведение, как неотъемлемая часть образа жизни жреческого сословия. (Буддийские сутты. — М., 1900. — С. 168—174).

Впоследствии в буддизме сложилась своя культовая практика, и, встречаясь с автохтонными культами в других странах и регионах, буддисты пошли по пути их ассимиляции и реинтерпретации в духе собственной догматики.

⁸ С. Радхакришнан, анализируя Истину о страдании, проводит удачную аналогию между позицией, занятой Буддой, и весьма сходной точкой зрения Канта, сформулированной им в виде риторического вопроса в трактате «О неудаче всех философских попыток теодицеи»: «Ответить на эту софистику (которая защищает тезис о том, что «перевес бедствий в судьбе человеческой над радостями и сладостями жизни — это ложное допущение». — С. Л.) предоставим лучше любому человеку в здравом рассудке, который достаточно много прожил и поразмыслил над ценою жизни, чтобы вынести достойное решение, когда его спросят: есть ли у него желание — я не говорю, на тех же самых условиях, нет на любых других по его вкусу (разве что только не в волшебном, а в нашем земном мире) — спектакль этой жизни проиграть еще раз?» (Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 64—65; Радхакришнан С. Указ. соч. — С. 308).

⁹ В. Н. Топоров отмечает: «... традиционный перевод dukkha — как «страдание» крайне приблизителен и заведомо нетерминологичен. Общий недостаток всех переводов этого слова и его интерпретаций заключается в смешении экстенционального и интенционального его определений... Несомненно, что неправильное понимание dukkha и противоположного ему члена sukha, трактованных обычно в этическом плане (плохо — хорошо), как если бы он был исходным, способствовало искаженному представлению о буддизме и шире — о других древнеиндийских религиозно-философских концепциях. Как бы то ни было, но буддизм уникален среди других направлений мысли, — если говорить только о dukkha, — в двух отношениях: во-первых, только буддийским мыслителям удалось вскрыть неизбежность и универсальность пессимистического аспекта существования (обычно считают, что пессимизм буддийского учения есть результат занятой им позиции); во-вторых, только в буддизме dukkha стало исходным понятием, лежащим в основе всей схемы «Четырех Благородных Ис-

тин». Тем самым вся проблема освобождения, общая разным древнеиндийским течениям, впервые была введена в контекст более глубоких и сложных экзистенциальных отношений». (Топоров В. Н. Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. — М., 1979. — С. 135—136.)

¹⁰ «Dukkha — это то, что постоянно существует, что обусловлено природой, а именно включенностью человека в сансарическую цепь рождений и смертей. Dukkha делает положение невыносимым... Dukkhanirodhagāminī patipagā — это то, что также постоянно существует с тех пор, как было приведено в движение «колесо дхармы», когда Будда впервые выступил с Бенаресской проповедью; но это существование обусловлено не природой, а культурой: оно — единственный противовес дурной бесконечности сансарического существования, единственный шанс в сотерологических чаяниях человека». (Топоров В. Н. Указ. соч. — С. 136).

¹¹ Лукач И. Пути богов. — М., 1984. — С. 84—85.

¹² Waldschmidt E. Das Mahaparinirvana sutra, Teil III. — Berlin, 1951. — P. 394.

¹³ Kāśyapa Parivarta / Ed. by Baron A von Staël-Holstein. — Shanghai, 1926.

¹⁴ Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. — Киев, 1981. — С. 40.

¹⁵ Топоров В. Н. Указ. соч. — С. 148.

¹⁶ Stcherbatsky Th. Ibid. — P. 191.

¹⁷ Радхакришнан С. Указ. соч. — С. 527.

¹⁸ Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. I, II / Бурятский институт общ. наук. — Улан-Удэ, 1980. — С. 53.

¹⁹ Васубандху в «Абхидхармакоше» по этому поводу делает такое замечание: «Далекий объект видится, а примочка на глазе не видится». (Указ. соч. — С. 51). Теория зрения сарвастивадинов, используя принцип атомизма, существенно отличается от соответствующих теорий Эмпедокла и Демокрита.

²⁰ Васубандху. Указ. соч. — С. 51.

²¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. — Петроград, 1918. — С. 157.

²² Жоль К. К. Указ. соч. — С. 106.

²³ Жоль К. К. Указ. соч. — С. 118.

ГУНАНЬ В ИСТОРИИ ШКОЛЫ ЧАНЬ

В последнее время в странах Запада заметно возросло число работ, в которых предпринимаются попытки психологической апологии чань-буддизма, доказательства позитивной значимости его психологических доктрин для разрешения экзистенциальных проблем личности в современном мире¹. Особый акцент при этом делается на пропаганду чаньских методов психотренинга, причем эти методы зачастую рассматриваются вне того культурно-исторического контекста, в котором они формировались, подаются как абсолютные и неизменные средства, равнопригодные для любых культурно-исторических условий.

Это делает необходимым критический анализ истории возникновения и развития чаньских методов психотренинга. В данной работе мы предпримем попытку рассмотреть историю формирования одного из основных методов психотренинга в чань-буддизме — гуань — и выявить некоторые социальные и идеологические факторы, повлиявшие на процесс его становления.

Чаньские гуань представляют собой один из наиболее своеобразных феноменов чаньской культуры. Главной целью гуань как метода чаньской практики было радикальное переструктурирование психики чаньского адепта с целью достижения «просветления» — состояния сознания, считавшегося высшей сoterиологической целью чань-буддизма. По форме гуань имеют в большинстве случаев энигматический характер и содержат высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутые описания ситуаций общения, которые предлагались ученикам в качестве объекта для размышления и созерцания с тем, чтобы вызвать у них «просветление». Характерными примерами гуань могут служить следующие: «Все вещи возвращаются к единому, к чему же тогда возвращается единое?»; «Каким был твой лик первозданный, когда родители еще не произвели тебя на свет?»; «Где ты будешь находиться, когда тело твое будет кремировано и пепел развеян по ветру?» и т. д.

Дословное значение термина *гуань* — публичный отчет. В своих «Записях» (Чжунфэнь хэшан гуанлу) Чжунфэнь Минбэнь (1263—1323), чаньский наставник, принадлежащий к школе Линьцзи, так раскрывает его значение, исходя из этимологии этого слова: «Гун или публичный (гласный) — это тот единый путь, которым следовали все мудрецы и им подобные достойные

люди, высший принцип, служащий дорогой для целого мира. Ань или отчет (запись) — это ортодоксальные писания, которые фиксируют, что именно мудрецы или достопочтенные люди считали (основными) принципами»². И далее разъясняет: «Слово гун, или всеобщий, означает, что гунань кладут конец частному пониманию; слово ань, или «запись случаев», означает, что они находятся в соответствии с Буддами и Патриархами»³.

Чаньские гунань одноименны с гласным судебным разбирательством, практиковавшимся в средневековом Китае. Отталкиваясь от этого и разъясняя, как применяются гунань, Чжунфэнь проводил следующую аналогию между деятельностью чиновника, осуществляющего разбирательство, и проповедью чаньского наставника: когда «обычный человек» не может решить свой вопрос самостоятельно, он обращается в суд, и там чиновник на основе записей существующих прецедентов решает его дело. Таким же образом и чаньский адепт, не будучи в состоянии решить самостоятельно какую-либо духовную проблему, обращается к учителю, который на основе гунань (т. е. записей прецедентов просветления) помогает ему в этом⁴.

Таким образом, гунань представляет собой запись прецедента «просветления», и «работая» над гунань, адепт чань должен был как бы заново пережить ту ситуацию, которая имела место в прошлом, и идентифицировавшись с адептом, достигшим в прошлом «просветления», прочувствовав торжественность своей и его экзистенциальной ситуации, достичь «просветления» самому.

Гунань должен был фиксировать переворот в глубинах сознания практиковавшего его ранее и достигшего «просветления» адепта и служить своего рода гарантом возможности достижения этого же состояния теми, кто будет практиковать его в будущем. Поэтому являясь описанием вполне конкретной ситуации, диалога конкретных лиц, выражающих свое частное мнение, он в то же время, по мысли чань-буддистов, должен был выходить за рамки индивидуальных потоков обыденного сознания участников диалога и имплицитно содержать в себе некое измененное состояние сознания, идентичное у всех достигших его индивидов и принимаемое как высшее, «абсолютное». По словам Чжунфэня, «гунань не является частным мнением отдельного человека, но, скорее, Высшим Принципом, который признается истинным сотнями и тысячами бодхисаттв, трех сфер и десяти направлений так же, как и нами. Этот принцип пребывает в гармонии с духовным источником, совпадает с Непостижимым Смыслом, разрушает рождение-и-смерть и преуступает ограниченность страстей. Он не может быть понят посред-

ством логики, он не может быть передан в словах, он не может быть разъяснен в писаниях, он не может быть измерен разумом»⁵. Из приведенного выше отрывка видно, что этот «принцип», хотя и не может быть выражен в «словах и писаниях», тем не менее, будучи имплицитно в них заложен, парадоксальным образом недвойственен с ними. Понимание этой недвойственности, или, другими словами, реализация «просветления» должна была происходить в процессе чаньской практики, содержанием которой являлись созерцание гуань, его интуитивное понимание и «выход» в результате этого за границы структур «обыденного» сознания.

Исторически гуань возникли из чаньских вэньда — устных диалогов наставника и ученика, в процессе которых наставник пытался вызвать у ученика «просветление». Записи этих диалогов, носящих часто довольно парадоксальный характер, послужили основным источником для создания текстов гуань. В гуань как бы зафиксирован ключевой момент этих диалогов — акт «просветления». Например, один из самых популярных в чань-буддизме гуань был взят из цитированного выше диалога Чжао Чжоу с монахом и звучит в своей канонической форме так: «Монах спросил Чжао Чжоу: «Имеет ли собака природу будды?» Чжао Чжоу ответил: «Нет!»⁶

Начало систематического применения гуань как метода чаньской практики традиции относит к рубежу IX—X вв. и связывает с именем Наньюань Хуэюна (ум. 930) — духовного «потомка» в третьем поколении известного чаньского патриарха Линьцзи Исюаня (ум. в 867 г.), который первым стал предлагать своим последователям в качестве объектов для созерцания высказывания и эпизоды из жизни Линьцзи. В «Линьцзи-лу»⁷ — одном из самых ярких памятников чаньской литературы жанра юй-лу (Записи бесед) имеется множество парадоксальных и энигматических высказываний, которые могли служить темой чаньской беседы или медитации, как, например, следующий общеизвестный эпизод, впоследствии использовавшийся в подобных целях: «Однажды Линьцзи, обращаясь к монахам, сказал: «Существует некий Истинный Человек Без Места, который скрывается за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы еще не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!» Один из монахов выступил вперед и спросил: «Кто этот Истинный Человек Без Места?» Тогда Линьцзи спустился со своего соломенного сидалища и, схватив монаха за грудки, закричал: «Говори! Говори!» Монах замешкался, придумывая подходящий ответ. Увидев это, Линьцзи оттолкнул его и быстро удалился в свои покои, произ-

нося следующие слова: «Этот Истинный Человек Без Места годится только на то, чтобы быть палочкой-подтиркой!»⁸

История становления и развития гуань изучена в буддологической литературе довольно плохо, что в основном объясняется скудостью источников по ранней истории гуань (до Хакуина), в особенности по его практическому использованию в повседневной жизни монашеской общины. Можно полагать, что отсутствие гуань как специального метода психотренинга, отличного от повседневного общения учителей древности, в раннем чань-буддизме объясняется в значительной степени тем, что в начале истории чань-буддизма число его сторонников было относительно невелико. Соответственно немногочисленным был и круг последователей того или иного чаньского наставника, что оставляло ему возможность непосредственного контакта с каждым из учеников по мере возникновения такой необходимости. В этом случае наставления, которые давал учитель во время своих проповедей и бесед, вопросы, которые он задавал ученикам с целью вызвать у них «просветление», являлись непосредственной реакцией учителя на индивидуальное психологическое состояние каждого отдельного ученика и могли носить вполне индивидуализированный характер.

По-видимому, в дальнейшем по мере роста числа адептов непосредственное общение для учителя стало возможно лишь с ближайшими учениками, с другой стороны, некоторые вопросы, первоначально возникавшие как непосредственная реакция учителя на состояние конкретного ученика, в дальнейшем могли (в случае, если они оказывались «эффективными») задаваться и другим ученикам, находящимся в схожем состоянии, поскольку считалось, что искомое «просветление», имплицитно «заложенное» в высказывании или вопросе наставника, носит всеобщий характер. В качестве объекта для размышления и созерцания здесь уже мог выступать не только вопрос, но и весь диалог, или даже ситуация общения в целом. В этом случае от ученика уже требовалось установить интуитивную связь между вопросом и тем ответом, который был на него дан ранее, и выразить каким-либо образом свое понимание.

Термин *гуань* в чаньской литературе первоначально употреблялся, по мнению Р. Сасаки⁹, для обозначения именно такого рода эпизодов взъезда, почерпнутых наставником из собственного опыта. Существует два отрывка, в которых Хуанбо использует этот термин по отношению к своим собственным высказываниям¹⁰. Позднее, однако, под этим термином стали пониматься лишь те эпизоды, которые были связаны с жизнью наставников прошлого. Таким образом, время возникновения гуань

должно быть отнесено к концу IX в., когда чаньские наставники стали предлагать ученикам не только свои гуань, но и гуань учителей прошлого.

Для того чтобы лучше понять значение и функции гуань как метода психотренинга в чань-буддизме, необходимо обратиться к некоторым моментам истории чань. Важным событием, в значительной степени определившим характер развития этой школы, явилось гонение на буддизм, предпринятое в 845—847 гг. императором Уцзуном с целью подрыва экономического могущества и ограничения идеологического влияния буддийских монастырей. Несмотря на кратковременность гонений, они послужили серьезным испытанием для китайского буддизма. Число монастырей за эти годы резко сократилось, многие школы буддизма, не сумев экономически и идеологически приспособиться к новым условиям, прекратили свое существование.

Чань-буддизм был единственной школой, не только успешно пережившей этот тяжелый период, но и сумевшей довольно скоро восстановить и упрочить свое влияние. Это объяснялось во многом тем, что чань не имела к этому времени развитой сети экономически сильных монастырей. Экономическое благополучие чаньских общин в значительной степени зависело от личного труда ее членов, и поэтому чань ни в какой степени не могла восприниматься государством в качестве экономического конкурента, что и явилось одной из причин того, почему разразившаяся буря обошла эту школу стороной.

Не менее важным было и то, что религиозная практика чань-буддизма в значительной мере была ориентирована на занятия в миру и не требовала наличия монастырского комплекса, что ставило чань в более выгодное положение по сравнению с теми школами, для которых регламентированная монастырская жизнь являлась важнейшим условием их религиозной практики.

Быстрый рост популярности чань-буддизма привел к существенному изменению социальных функций и социальной институализации школы чань. Заняв в социальной жизни место, принадлежавшее ранее другим школам, чань вынуждена была взять на себя и их социальные функции, в частности обучение адептов буддийской догматике, а также выполнение различного рода ритуалов, связанных с хозяйственным и семейно-бытовым циклом жизнедеятельности. Если ранее (по крайней мере, в теории) предполагалось, что адепт, пришедший к чаньскому наставнику, является человеком достаточно подготовленным (либо вследствие обучения и практики в рамках других школ, либо «кармически», от рождения) и способен воспринимать учение без предварительных штудий буддийской догма-

тики, то во второй половине IX в. возросшая популярность привела, по мнению А. Уотса, к снижению «качества учеников, и монастыри были вынуждены взять на себя функции школ. В этих условиях первоочередной задачей стала проблема дисциплины. Учителя дзэн (т. е. чань. — *Авт.*) вынуждены были заниматься не только освобождением от конвенций, но также и внедрением конвенции — обычных манер и моральных принципов — в души неотесанных подростков»¹¹. Огромное число учеников, тысячами собиравшихся в монастырях, чтобы послушать проповеди знаменитых наставников, вызвало необходимость создания средств, обеспечивающих воздействие наставника на большое число последователей, и определенной стандартизации этих средств.

Выработка таких средств социализации учеников была, по-видимому, удобна и для определенной части чаньских наставников, увеличение численности которых не могло не привести также и к увеличению числа тех из них, чьи подготовка и уровень компетенции были недостаточны для эффективной наставнической деятельности. Метод гуань давал им возможность опереться на опыт и авторитет признанных наставников прошлого.

В качестве одной из причин роста популярности гуань как стандартизованного метода А. Уотс называет также и возросшее соперничество за места наставников¹². Дискуссии между различными течениями чань на тему о том, кого нужно считать «наследником» дхармы патриархов прошлого, начались уже после смерти VI патриарха Хуэйэна. Со значительным ростом числа чаньских наставников в X—XI вв. проблема определения линий преемственности дхармы и, соответственно, тех, кто имеет право проповедовать, усложнилась. Одним из показателей этого явился обострившийся интерес к истории чань. В 1004 г. Даоюанем была написана работа «Чжуаньдэн-лу» (Записи о передаче светильника)¹³, одной из задач которой было создать традицию «апостольского наследия» в чань с целью определения лиц, воспринявших Дхарму от учителей древности с тем, чтобы никто не мог без оснований апеллировать к авторитету наставников прошлого.

Большое количество лжеучителей, по-видимому, неизбежно появляющееся в подобной ситуации, вызвало необходимость их «распознавания». В «Линьцзи-лу» имеются эпизоды посрамления таких самозванцев, например: «Линьцзи отправился в паломничество и решил сначала навестить Лунгуаня. Лунгуань в это время находился в лекционном зале. Линьцзи спросил у него: «Как можно достичь победы, не обнажая клинка?» Лунгуань продолжал безмолвно сидеть в кресле. Линьцзи снова

обратился к нему с вопросом: «Ваша мудрость и доброта бес-пределны, неужели откажетесь удовлетворить мое любопытство?» Лунгуань вытаращил на него глаза и заорал: «Ша! Линьцзи, указывая на него пальцем, сказал: «Этот болван уже потерпел сегодня поражение»¹⁴.

Со временем, ввиду увеличения числа приверженцев чань, возникла тенденция к стандартизации методов определения уровня «понимания» чаньских адептов, разумеется, не только тех из них, кто претендовал на роль наставника, но и учеников, с тем, чтобы определить путь их дальнейшей практики. Одними из первых образцов подобного рода «экзаменационных вопросов» могут служить так называемые «три барьера» Хуанляна¹⁵.

Первоначально это были вопросы, требовавшие ответа, но впоследствии проблемой стал диалог в целом, вопрос и ответ задавались ученику вместе, и от него требовалось постичь их связь и каким-либо образом выразить свое понимание, что и являлось показателем уровня его духовной зрелости. В подобной же функции впоследствии стали широко применяться и гуань.

Гуань, таким образом, с одной стороны, удовлетворяли потребность в более или менее стандартизованных методах психотренинга, а с другой, служили своеобразными «тестами» для диагностики степени «продвинуто» адепта, что обусловило быстрый рост их популярности.

В качестве гуань предлагались вопросы наставников прошлого вместе с ответами учеников, вопросы учеников, обращенные к наставникам, с ответами последних, высказывания наставников, эпизоды из их повседневной жизни, цитаты из сутр.

Составление сборников гуань и попытки их некоторой систематизации начались с середины X века. В процессе собирания «старых случаев», как иногда называли гуань, часть их подвергали литературной обработке и редактированию. Нередко составители предлагали свои собственные ответы на вопросы, составляли комментарии к гуань, добавляли стихи, реплики, замечания. Во многих случаях эти добавления становились частью гуань и через некоторое время рассматривались уже как одно с ними целое и, в свою очередь, подвергались комментированию.

Первое крупное собрание гуань, в котором отразились перечисленные выше тенденции, было осуществлено Фэняном Шаньцзяо (947—1027), преемником Линьцзи в VI поколении. В его юй-лу (Записях бесед) содержится 3 собрания гуань, ставших классическими и служивших в дальнейшем образцом для подражания позднейшим комментаторам. Каждое из них включает по 100 гуань. Первое содержит гуань наставников прошлого, со стихотворным комментарием Фэняна к каждому из них,

второе — гуань самого Фэняна, с его собственными ответами, третье — старые гуань, к которым Фэнян присовокупил свои собственные ответы.

Однако значительно большая известность (чему, по-видимому, немало способствовали не только психотехнические, но и высокие художественные достоинства этого текста) выпала на долю собрания гуань, составленного наставником школы юньмэнь, выдающимся поэтом Сюэтоу Чжунсяном (980—1052). Это собрание, состоявшее из 100 гуань (принадлежащих по преимуществу наставникам школы юньмэнь) со стихотворным комментарием Сюэтоу, первоначально входило в его «Записи бесед».

Судьба этого собрания гуань в значительной степени отразила тенденции развития метода гуань как средства психотренинга. Спустя столетие после его составления к этой работе обратился известный наставник школы Линьцзи — Юаньу (1063—1135), использовавший это собрание для занятий со своими учениками, в процессе которых он дал собственный комментарий не только на сами гуань, но и на стихотворный комментарий Сюэтоу, предварив почти все гуань введением, а также дополнив гуань и каждый комментарий Сюэтоу своими репликами. Записи лекций Юаньу составили сборник, получивший название «Биянь-лу» (Записи у голубых скал)¹⁶. Комментарии Юаньу в целом были близки к стилю комментирования, принятому в буддийской историографической традиции. Во многих комментариях Юаньу приводил сведения о персонажах, упоминавшихся в гуань, описывал ситуацию, в которой произошел вэньда, обильно цитируя при этом источники (в основном юй-лу), из которых были взяты гуань, предпринимал попытки разъяснения смысла гуань. В значительно большей степени, чем подкомментарии к гуань и стихотворным комментариям Сюэтоу, нетрадиционный характер носили реплики Юаньу, которыми испещрены тексты гуань и стихотворных комментариев к ним. Эти реплики как бы заостряли парадоксальный характер гуань и являлись своеобразным противовесом рациональному комментированию.

«Биянь-лу» имел большой успех у современников. Это объяснялось не только несомненными литературными достоинствами этого сборника, но также и интересом, который вызвал этот памятник у тех адептов чань, которые подходили к гуань интеллектуалистически. Нужно отметить, что интеллектуалистические тенденции в интерпретации гуань во времена Юаньу были уже широко распространены. В этот период в значительном числе писались теоретические исследования гуань, «правильные» ответы на них в большом количестве записывались и за-

учивались наизусть добросовестными учениками с тем, чтобы не быть застигнутыми врасплох в случае, если учитель потребует дать ответ на гуань.

Все это находилось в резком противоречии с исходными установками чань-буддизма, с пониманием крупными чаньскими наставниками функции гуань как метода психотренинга. Поскольку гуань рассматривались в качестве средства достижения индивидом принципиально нового, «просветленного» состояния сознания, что должно было быть осуществлено в процессе непосредственного интуитивного понимания гуань¹⁷, то с точки зрения чань-буддизма совершенно неправомерно говорить о наличии «правильного» или «неправильного» ответа на гуань без учета уровня понимания давшего этот ответ ученика. Что же касается разъясняющего комментирования гуань, то придание ему самостоятельной ценности противоречит требованию непосредственного, «прямого» понимания смысла гуань. Чаньские наставники постоянно предостерегали против увлечения изучением комментариев, поскольку это может помешать непосредственному интуитивному созерцанию гуань, которое, по их представлениям, является единственно верным путем его решения. Против интеллектуалистических тенденций резко выступал и сам Юаньбу. Он считал (как и многие его современники и предшественники), что достаточно интуитивно понять смысл единственного гуань, чтобы достичь просветления: «Если вы правильно поняли единственный коан (т. е. гуань), — утверждал он, — вы можете ясно понять учения древних так же хорошо, как и учения современников»¹⁸.

Тем не менее разъясняющие комментарии к гуань в его работе «Биянь-лу» сами давали эпигонам материал для интеллектуалистических спекуляций. Об их размахе и о том, какую опасность для чань видели в них наставники этой школы, красноречиво говорит тот факт, что Дахуэй Цзункао (1089—1163), один из последователей Юаньбу и решительный противник эстетического и интеллектуалистического подхода к гуань, в своем стремлении противостоять этим тенденциям предпринял попытку уничтожить работу своего учителя, поскольку считал, что ее распространение может усилить эти тенденции и отрицательно сказаться на практике гуань, уводя людей от поисков просветления¹⁹. Около 1140 г. Дахуэй сжег оригинал, опубликованный Юаньбу в 1128 году. Его переиздание было осуществлено лишь в 1300 г. и было основано на сохранившихся рукописных списках с издания 1128 г. и двух последующих версиях²⁰.

«Биянь-лу» был популярен среди чань-буддистов также и в качестве образца при составлении новых сборников гуань.

Впоследствии по той же самой модели, что «Биянь-лу», были составлены книги наставниками школы цаодун. Активность наставников школы цаодун, традиционно отдававшей предпочтение цзо-чань (медитации) как методу психотренинга, в составлении сборников гуань говорит о большой популярности метода гуань и его широком признании не только в секте линьцзи, которой он обязан своим возникновением, но и в школе чань в целом.

Необходимо, однако, признать, что хотя «Биянь-лу» пользовался широкой популярностью и даже его структура приобретала нормативный, так сказать, характер, у Дахуэя и его сторонников имелись основания быть недовольными характером комментариев Юаньбу к гуань (или, точнее, теми возможностями, которые эти комментарии давали для профанического их использования), поскольку они, при всей их глубине и тонкости, представляли (в силу своего по преимуществу разъяснительно-толковательного характера) большой простор для философско-метафизических и эстетических спекуляций.

Значительно более последовательным, чем авторы «Биянь-лу», в создании системы гуань и составлении их сборника, который бы соответствовал своему назначению как средство психотренинга, был Умэнь (1183—1260), автор «Умэньгуань» (Застава без ворот)²¹. Этот относительно небольшой сборник, содержащий 48 гуань со стихотворным и поэтическим комментарием Умэня к каждому из них, был опубликован в 1229 г. и сразу же стал весьма популярен.

Эпизоды, описанные в этом сборнике, обработаны, отредактированы и прокомментированы Умэнем в весьма своеобразном стиле. Хотя многие из гуань и были заимствованы из издававшихся ранее сборников, в том числе и из «Биянь-лу» (так, например, из гуань, содержащихся в «Биянь-лу», одиннадцать мы находим в «Умэньгуань»), редакция гуань и комментарии, которые дал к ним Умэнь (учтя, видимо, негативный эффект, вызванный комментариями Юаньбу), имели существенные отличия. Его комментарии можно считать образцом именно чаньского комментирования. Они в значительно большей степени соответствуют принципам чаньской проповеди, изложенным VI патриархом чань Хуэйнэном в «Сутре помоста». Разъясняя своим ученикам, как они должны наставлять своих последователей, он говорил: «Сначала назовите три категории дхарм (способствующие просветлению, препятствующие ему и нейтральные. — Авт.), а затем тридцать шесть пар оппозиций... После этого объясните, как можно избежать двух крайностей «прихода» и «ухода» (т. е. рождения и смерти. — Авт.)... Если вам зададут

какой-нибудь вопрос, отвечайте антонимами, чтобы образовалась пара оппозиций, таких, как «приход» и «уход». Когда их взаимозависимость станет очевидной, в абсолютном смысле не станет ни «прихода», ни «хода»²². И далее: «Когда вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте на него отрицательно, если в нем имеется какое-либо утверждение, и наоборот (утвердительно, если в нем содержится отрицание). Если вас спросят о «профане», то скажите что-нибудь о «святоте», и наоборот. И тогда из соотношенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постигнуть учение о «середине»²³.

В соответствии с этими трудностями комментарии Умэня не разъясняют трудные для понимания моменты, а, напротив, заостряют эти трудности, подчеркивают логическую противоречивость гунань и не только не дают твердого основания для их логического понимания адептом, но, напротив, направлены на то, чтобы выбить всякую опору у него «из-под ног». В сущности, они являются продолжением гунань, составляющим с ним единое функциональное целое. При этом некоторые комментарии воспроизводят логические противоречия, которые содержатся в гунань, как бы заостряя их, делая их более очевидными (как, например, гунань 2); другие, напротив, вступают в противоречие с самим гунань. Однако даже и в том случае, когда смысл комментариев прямо противоположен тому, что утверждается в комментируемых ими гунань, или даже содержит негативные высказывания в их адрес, это противоречие функционирует в рамках определенной целостной структуры и служит для того, чтобы дополнить гунань не в информационном, а в функциональном плане. Как отмечает Р. Блис, «своим критическим отношением к эпизодам, которые были выбраны им же самим, он (т. е. Умэнь. — Авт.) поощряет к разрушению силы наших собственных идей и образов и в то же время достигает такой целостности, которой лишены Хекиганроку и Шойороку»²⁴, т. е. сборники гунань, составленные в Китае до «Умэньгуань».

Это критическое отношение может быть направлено на теоретические положения, являющиеся предметом обсуждения в гунань, как, например, в следующем случае (гунань 39): «Ветер развеивал монастырский флаг, два монаха спорили об этом. Один говорил, что флаг движется, а другой, что ветер движется. Они ходили взад и вперед и не могли прийти к согласию. Патриарх сказал: «Ветер не движется, и флаг не движется. Это ваше сознание движется». Монахи были повергнуты в благоговейный трепет»²⁵. Умэнь дает следующий прозаический комментарий: «Ветер не движется, флаг не движется, и сознание не движется. Как можно понять патриарха? Если вы полностью ухватили

смысл, вы должны видеть, как два монаха, покупая железо, получили золото. Патриарх не сдержал своего сострадания, и получилась эта постыдная сцена»²⁶. Здесь утверждается, что сознание не движется, вопреки утверждению Патриарха в гуань, т. е. отрицается движение вообще. А в стихотворном комментарии к тому же гуань первая строка утверждает диаметрально противоположное тому, что говорится в прозаическом комментарии: «Ветер движется, флаг движется, сознание движется...»²⁷

Критическое отношение в сборнике можно встретить по отношению и к гуань, и к наставникам, являющимся в них центральной фигурой, и к уровню понимания ученика, возникшего в результате вэньда. Подобного рода высказывания нельзя расценивать, по нашему мнению, как тривиальное выражение негативного отношения к предмету высказывания. Они требуют анализа в контексте всего отрывка текста (гуань с комментариями или даже всего текста сборника гуань) как элемента единой функциональной системы психотренинга.

Поскольку основной функцией гуань является порождение принципиально нового, «просветленного» состояния сознания и гуань рассматривался как вариант «живого слова», по терминологии чань, т. е. слова, отражающего «истинную реальность», в которой сняты субъектно-объектные оппозиции, в отличие от «мертвого слова», функционирующего на уровне «обыденного» сознания²⁸, то и результат его решения также должен был быть выражен «живым словом», которое должно было продемонстрировать достижение адептом этого нового состояния сознания. Что же касается критических моментов в комментариях гуань, то они, очевидно, высказаны в адрес гуань как «мертвого слова», т. е. некоторого текста, имеющего определенную логическую структуру и предполагающего логический анализ, а также в адрес возможного ложного решения гуань в результате логических операций. Эти комментарии призваны путем отрицания гуань и вероятного ответа на него «мертвым словом» дать ему статус «живого слова» в духе наставлений Хуэйньэна и в соответствии с той общей структурой чаньской «проповеди», о которой говорилось.

В том случае, если адепт «решил» гуань и породил «живое слово», подобного рода комментарии не могут вызвать у него когнитивного диссонанса и лишь подтвердят статус «живого слова» высказанного им ответа. Если же ученику не удалось справиться с задачей и его ответ не выйдет за рамки логических схем, то комментарий, посредством отрицания этих схем, создает дополнительный стимул для работы над гуань, диспол-

няя тем самым гуань функционально. Подобный метод Умэнь применяет в различных вариантах. В некоторых случаях он демонстрирует невозможность логического понимания гуань или словесной интерпретации отказом от комментирования: «Монах спросил Чжао Чжоу: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» (Чжао) Чжоу ответил: «Кипарис во дворе». Комментарии Умэня: «Если вы ясно и прочно ухватили суть ответа Чжао Чжоу, то для вас не было Будды Шакьямуни ранее и не будет Будды Майтреи позднее» (т. е. вы именно в этот момент достигли просветления)²⁹.

Принцип построения текста, согласно которому через «соотношение понятий можно проследить их взаимообусловленность и относительность»³⁰, прослеживается как в структуре гуань, так и структуре блока «гуань + прозаический комментарий + стихотворный комментарий». Этому же принципу подчинена и структура текста «Умэньгуань» в целом. Гуань, подобранные в сборнике, зачастую дают совершенно разноречивые оценки одних и тех же положений буддийской догматики, часто содержат противоречивые философские утверждения, причем порою создается впечатление, что подобное «столкновение» различных взглядов носит демонстративный характер. Под № XXX Умэнь приводит следующий гуань: «Дамэй спросил: «Что есть Будда?» Мацзу ответил: «Сознание есть Будда»³¹. Через два эпизода, под № XXXIII, Умэнь помещает гуань, в котором приводится диалог того же самого наставника, который в ответ на тот же самый вопрос дает противоположный ответ: «Монах спросил Мацзу: «Что есть Будда?» Мацзу ответил: «Нет сознания, нет Будды»³².

И сам «Умэньгуань» в целом как бы «отрицается» в качестве пособия ученикам, практикующим чань, в предисловиях, написанных к нему Умэнем и Шуанем, а также в послесловии Умэня к приложениям, которые печатаются обычно вместе с текстом «Умэньгуань». Шуань в своем предисловии, хотя и называет его «хвалебным», пишет: «Нет врат» можно объяснить: человек достиг Совершенной Великой стадии. «Есть врата» означает, что нельзя опереться ни на каких наставников³³, т. е. оказывается, что в обоих случаях нет никакой необходимости в сборнике гуань этих наставников. Далее характеризуя «Умэньгуань», он говорит, что ее изучение «подобно выжиманию соков из пересохшей бамбуковой палки для изготовления детских книг»³⁴. В заключении Умэня следующее замечание перекликается с высказыванием Шуаня: «Если Вы прошли вратами, Умэнь бесполезен для вас; если вы не прошли их, то вы только обманываете самого себя (занимаясь гуань)»³⁵. На сборник гуань (и на

занятия гуань по этому сборнику, соответственно) переносится, как мы видим, подход к буддийской практике вообще, отрицающий какую-либо «особую» практику, т. е. практику с мыслью о практике, и призывающий к деянию через недеяние, практике через не-практику.

В сборнике присутствуют гуань не только с «критической» направленностью. В комментарии к эпизоду № 1 дается подробное наставление по поводу работы с гуань, а в комментарии к эпизоду № 28 излагается история обращения в буддизм ставшего впоследствии известным наставника. Однако если в «Биянь-лу» подобного типа комментарии можно встретить довольно часто, то в «Умэньгуань» эти два комментария — единственные в своем роде, включенные как бы специально для того, чтобы не допустить тенденциозности в подборке комментариев, подчеркнуть, в соответствии с общим духом работы, отсутствие какой-либо схемы в расположении материала.

Таким образом, работа составлена так, чтобы не дать возможности читающему ее и практикующему в соответствии с ней адепту выработать какое-либо логическое суждение по поводу каких бы то ни было вопросов, не дать ему возможности, выражаясь языком буддийских текстов, «опереться» на какие-либо слова, «пребывать» в них. Любое суждение (высказывание, понятие) последовательно подвергается отрицанию в том или ином виде с очевидным стремлением не допустить выработки точки зрения, дающей возможность дискурсивного анализа текста, причем этот подход, как видно из сказанного выше, присутствует на различных уровнях членения текста.

Практика применения метода гуань в первые века его развития в Китае была весьма произвольна. Выбор первоначального гуань, порядок перехода от одного гуань к другому, продолжительность работы ученика над каждым гуань, порядок проверки учителем эффективности этой работы значительно варьировали в зависимости от наставника. И хотя уже в Китае, как мы видели, имелась тенденция к созданию системы гуань (хотя и по-чаньски парадоксальной, «бессистемной»), значительный успех в систематизации метода гуань был достигнут в Японии Хакуином.

Хакуин классифицировал гуань в пять групп, соответственно числу выделяемых в его школе состояний сознания. Эти состояния сознания образовывали иерархическую систему. Ученик, находящийся в обычном состоянии сознания, работал над гуань первой группы, предназначенной для перевода его на первую ступень. На ней ему предлагались для решения гуань второй группы, пока он не достигал высшего, пятого, состояния, кото-

рое считалось «окончательным и полным просветлением», на чем тренинг заканчивался. Именно эта сравнительно поздняя форма практики гуань благодаря работам Д. Т. Судзуки и его последователей получила широкое распространение на Западе.

В процессе своего исторического развития гуань претерпел значительную эволюцию, обусловленную, в конечном счете, глубокими изменениями в социальном, экономическом и политическом статусе буддизма в Китае, необходимостью его быстрой социальной и идеологической адаптации к новым условиям. Однако изменения, которым подвергся этот метод психотренинга не затронули его философской основы, представляющей собой последовательно интуитивистическую доктрину, не изменили его резко антирационалистического характера. Это делает неправомочными утверждения буржуазных психологов о совпадении доктринальных основ этого метода чаньской практики с теорией современной материалистической научной психологии.

¹ Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. — М., 1977.; Лебедев С. Н. Современный дзен-буддизм (критический анализ): Автореф. канд. дис. — М., 1980; Фаликов Б. З. Социально-политические аспекты некоторых религиозных движений в США (индуизм и буддизм): Автореф. канд. дис. — М., 1986.

² Miura L., Sasaki R. J. Zen Dust. — N. Y., 1966. — P. 4.

³ Ibid. — P. 6.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. — P. 4.

⁶ Мумонкан (Застава без ворот) // Дзен-но горьку. — Токио, 1969. — Т. 18. — § 1.

⁷ Риндзай-року (Записи бесед Линьци) // Дзен-но горьку (Записи бесед дзэнских патриархов). — Токио, 1972. — Т. 10.

⁸ Там же. — § 26.

⁹ Miura L., Sasaki R. J. Op. cit. — P. 24.

¹⁰ Ibid. — P. 153.

¹¹ Watts A. The Way of Zen. — N. Y., 1957.

¹² Ibid. — P. 163.

¹³ Дао-юань. Цзин-дэ чуань дэн лу (Записи о передаче светильника, сставленные в эпоху Цзин-дэ) // Тайсё Дайдзюкё. — Т. 51.

¹⁴ Риндзай-року. Цит. соч. — § 19.

¹⁵ Watts A. Op. cit. — P. 76.

¹⁶ The Blue Cliff Records. / Tr. by Th. and J. Cleary. V. i-iii. L., 1977.

¹⁷ Подробнее об этом см.: Нестерхин С. П. Некоторые философские психологические аспекты чаньских гуань // Философские вопросы буддизма. — Новосибирск, 1984.

¹⁸ Miura L., Sasaki R. J. Op. cit. — P. 13.

¹⁹ The Blue Cliff Records — V. I. — P. XXII.

²⁰ Ibid. — P. VII—VIII.

²¹ Хуэйкуай. Умэнь гуань (Застава без ворот) // Тайсё Дайдзюкё. — Т. 48.

²² Hui Neng. The Sutra of Hui Neng / Tr. by Wong Mou-lam. — L., 1966. — P. 118.

²³ Ibid. — P. 121—122.

²⁴ Blyth R. H. The Mumonkan // Zen and Zen classics. V. 4. — Tokyo, 1966. — P. 5.

²⁵ Мумонкан. Цит. соч. — § 39.

²⁶ Там же. — § 39.

²⁷ Там же. — § 39.

²⁸ Абасъ Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. — Новосибирск, 1983; Нестеркин С. П. Цит. соч.

²⁹ Мумонкан ... — § 21.

³⁰ Hui Neng. Op. cit. — P. 118—122.

³¹ Мумонкан ... — § 30.

³² Там же. — § 33.

³³ Хуэйкуай. Цит. соч. — § 1.

³⁴ Там же. — § 1.

³⁵ Там же. — § 48.

РОЛЬ БУДДИЗМА В ФОРМИРОВАНИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В МОНГОЛИИ (XIII—XVII вв.)

«В истории развития социальных отношений и форм социальной организации человеческого общества одной из наиболее значимых (и, пожалуй, наименее изученных) остается проблема формирования органов власти (и характера их главы)... Закрепление власти требовало солидной поддержки в форме «божественной» инвеституры»¹. В идеологическом обосновании верховной власти как основы социальной гармонии в системе традиционных представлений ведущая роль принадлежала вере в божественность монарха, его связи с Небом — неперсонифицированным божеством, обладавшим созидательной и мироустроительной функциями. Хаган как участник космологического действия являлся носителем идеи закона, регулятором миропорядка, что схематически выглядело следующим образом: Тэнгри — хаган — дэлхий (улус), т. е. Небо — хаган — вселенная (народ / государство). Это представляется как «две трансформации мирового закона: от закономерностей природы — в личное качество и из личного качества в императив мирового закона»².

Согласно монгольской политической традиции, хаганом мог быть только носитель «силы» (монг. «kücü»): «Не имеешь силы, так незачем и ханом быть»³. «Сила» — качество, по которому строились отношения Небо — хаган и реализовалась мироустроительная функция монарха. В период создания монгольского государства (XIII в.) в термин «хан/хаган» вкладывалось следующее содержание: сын Неба, обладающий «силой», тождественной «силе» Неба, и потому единственный претендент на право верховной власти.

После смерти Чингис-хана и распада созданного им государства идея монгольской империи сохраняется. Этому способствовала во многом традиционная ориентация средневекового сознания на прошлое, когда современную историю координировали по какому-либо историческому событию, например, монголы — по Чингис-хану и его империи. Счет велся на поколения, при этом вехой в поколении являлся законный наследник верховных прав Чингис-хана. Эту форму счета хронисты соблюдали даже в том случае, когда примогенитурный принцип передачи власти нарушался, они восстанавливали недостающие звенья,

как это видно по летописям XVII в., описывающим события предшествующего периода, в частности XV в. К Мандухай-хатун обращаются с такими словами:

Если пойдешь за потомка хагана,
Под защитой Неба-владыки ты будешь,
Править станешь всем своим народом...⁴

В данном случае речь идет о Бату-Мункэ, будущем Даян-хане, отцом которого был Болху-джинонг, не имевший титула «хана»⁵, и наименование Бату-Мункэ потомком хагана — характерная для монгольского сознания ретроспекция. Даян-хан — потомок Чингис-хана с естественным — благодаря покровительству Неба — получением прерогатив власти, которые вместе со званием «хан / хаган» получают его старшие потомки.

Хан, потомок Чингис-хана, верховный правитель монголов, находящийся под защитой Неба, согласно монгольской политической традиции, — один. Перед теми, чья реальная политическая власть перешагнула за рамки их собственных владений, встала задача поиска идей, способных стать достаточным обоснованием притязаний на верховную власть. Эта ситуация возникла в политической практике середины XVI в., когда, с одной стороны, после длительного периода политического хаоса на территории Монголии было восстановлено значение хагана, характерное для монгольской традиции, а с другой стороны, существовали носители центробежных тенденций, каким являлся тумэтский правитель Алтан. Первым его шагом было обращение к Дарайсуну, ставшему всемонгольским ханом в 1548 г., с просьбой о присвоении ему звания хана. «Хаган согласился и дал Алтану титул «Шитну-хан»⁶, в отличие от всемонгольского правителя, носившего титул «хаган». А после смерти Алтан-хана его сын Сэнгэ-Дурэн в 1584 г. уже «сел ханом»⁷. Авторы других монгольских хроник этого периода не повторяют рассказа Саган Сэцэна и даже не упоминают этого единственный раз употребленного титула «Шитну-хан», вероятно, мотивировка (за верную службу) для выделения титула «хан» не была достаточно убедительной для современников. Во всяком случае тумэтскому правителю потребовалась дополнительная церемония инвеституры, о которой сообщают все летописцы.

Алтан-хан обратился к концепции, способной обеспечить достаточно действенное обоснование его притязаний на власть и объяснить ее формальный показатель — титул «хан». Как всякий средневековый деятель, он прибег к традиции, уже имевшей место в монгольской истории, в данном случае к буддийской

концепции власти, разработанной при Хубилае и сохранившей-ся в «Белой истории» (монг. «Цагаан туух»). Причем древность традиции и соотнесенность ее со славным периодом монгольской истории должны были усилить ее авторитет в глазах современников.

«Белая история» (XIII—XVI вв.) стала не просто кратким изложением того, как руководствоваться в равной мере и безошибочно «двумя законами», «когда закон истинной религии неразрушим, подобно шелковому узлу, закон строгого хагана нарушим, подобно золотому ярму»⁸. Она содержала достаточно авторитетное идеологическое обоснование, которое могло противостоять традиционной монгольской концепции верховной власти. Если в последней утверждалось, что лишь связь с Небом и обладание качеством «kücü» маркируют хагана, то согласно «Белой истории», истинным правителем является хан чакравартин. «Возвышающимся над всеми хаганом чакравartiном называется тот, кто распространяет религиозный закон, сутры и дхарани»⁹. Впервые монгольских ханов в ранг чакравartiнов возвел Пагвалама, который в «Разъяснении предмета познания» (1278 г.) отнес это определение к Чингис-хану¹⁰.

В Монголии мы видим обобщение тех идей о религии и государстве, которые на протяжении многих веков зарождались и развивались в рамках буддизма. Вероятно, первым термином, характеризующим связь духовного и светского, было древнее буддийское понятие «правитель веры» (санскр. dharmaraja, монг. пог-ип qan), в котором воплотился образ идеального правителя, защищающего религию и способствующего ее распространению, например Ашока (273—236 гг. до н. э.). «Правда, власть царя не была идеологически обоснована. Царь не считался ни представителем высших сил, ни носителем небесного мандата, ни приносящим исцеление божеством. Он был «сыном церкви», и как таковой подчинялся монашеской общине — сангхе. Он не обладал прямыми правами верховной власти над ней. На деле он мог вмешиваться в дела общины, если злоупотребления и ссоры не могли прекратиться без чужого вмешательства и причиняли вред общине. Это право содействия происходило из его качества «defensor fidei»¹¹.

Дальнейшее распространение буддизма и появление новых идей, в частности о бодисаттве, обогатили политическую теорию, способствовали появлению представлений о правителях, как о бодисаттве, что стало возможным благодаря тому, что перед ним стояла одна задача — достижение мира и справедливости в мире сансары¹². Для Монголии особенно популярными были два: Манчжуши и Ваджрапани, перерожденцами которых при-

знавались правители, что было само по себе достаточно авторитетным обоснованием, поскольку бодисаттва такого уровня тождественны Будде и обладает качеством чакравартина.

Эти идеи, зародившиеся в Индии, усвоенные и адаптированные тибетским буддизмом, были перенесены в Монголию, чему способствовали создание централизованной иерархически организованной церкви в Тибете и альянс династии Юань со школой сакьяпа. В политической теории союз церкви и государства заключался во исполнение древнебуддийской идеи о духовном учителе, который указывает дорогу блага, и о светском правителе, который защищает религию и покровительствует ей, что выразилось в формуле «духовный учитель (место жертвоприношения) — жертвователь» (донатор), монг. *takil-un oᠣᠣᠨ — ᠔ᠭᠢᠭᠡ-ᠶᠢᠨ ᠡᠭᠡᠨ*¹³. Формула «двух законов» впервые появляется в письме Сакья-ландиты, где она выражена устами Годана: «Благодаря мне, который защищает мир человеческим законом (тиб. *mī c'oṣ*), и тебе, который защищает его божественным законом (тиб. *lha c'oṣ*)»¹⁴. А во времена Хубилая сложилось понятие «двух законов» и было выработано учение о соотношении духовной и светской сфер деятельности: «Духовный учитель и донатор — два столпа, на которых зиждется мировой порядок». Эта доктрина сохранилась до наших дней в «Белой истории»¹⁵ и нигде больше не отразилась так наглядно и всеохватывающе.

В этом теоретическом сочинении, кроме изображения картины мирового порядка, покоящегося на «двух законах», содержатся практические рекомендации к их применению для достижения основной цели — получения блага: временного мирского — земного счастья, или постоянного духовного блага — полного избавления от страдания. Если первое обеспечивается миром и покоем, то второе — дхарани и суграми, т. е. мантрающей и сутрающей. Задача ламы — заботиться о распространении сутр и дхарани и об их изучении народом, тогда как правитель должен обеспечить идеальное управление государством.

Согласно «Белой истории», в Монголии первым идеальным правителем был Чингис-хан — носитель светского блага, чакравартин и воплощение бодисаттвы Ваджрапани, который передал затем мандат на звание чакравартина своему сыну Хубилаю. Им соответствовали духовные учителя, так как функционирует только то государство, правитель которого в своей деятельности руководствуется «двумя законами». «Без религиозного закона живые существа попадут в ад. Без закона хагана народы и племена погибнут»¹⁶, — постулировала в качестве главного принципа концепция «двух законов». Это определило те «великие дела», выполнение которых требовалось от правителя: нести спа-

сение живым существам, разбираться в управлении народами и проводить мероприятия по защите государства. Выполнение двух последних дел входило прежде всего в функции правителя, согласно монгольской традиции. Это сходство в функциях требовало наличия одинаковых качеств у правителя в обеих теориях (политическая администрация, военная функция). Выдвижение в качестве первоочередного дела заботу о спасении модифицировало требования к типу истинного правителя — не только расширило семантическое поле, но и перенесло акцент на новое свойство: «Кто вращает тысячу золотых колес (учения) среди живых существ, живущих в невежестве, кто распространяет религиозный закон, сутры и дхарани, называется возвышающийся над всеми хаган чакравартин»¹⁷. Таким образом, право верховной власти переходило к тому, кто достоин называться чакравартином, к хану, умело сочетающему в политической практике духовный и светский законы. И опять мы наблюдаем традиционное обращение к прошлому, причем не только своего народа, но и Индии, Тибета, Кушан, Китая, Кореи, стран, где, по мнению автора «Белой истории», только благодаря соблюдению «двух законов» государственность могла достигнуть столь высокого уровня. Естественно и обращение к славным страницам собственной истории.

Слова Хубилай-хагана: «Мой дед, благословенный священный Чингис-хаган, превосходно применил (два закона) и привел к порядку народ. Теперь и я подобным образом буду применять «два закона»¹⁸; упоминание о том, что Чингис-хан утвердил авторитет «двух законов»¹⁹ и «равно почитал «два закона», основанных предками»²⁰ — обычный прием средневековых правотворцев, приписывавших известным героям действия, которых они не совершали, для придания авторитета пропагандируемому явлению. Ретроспективность обращения к Чингис-хану не как к сыну Неба, а как к истинному проводнику и последователю «двух законов», является дополнительным фактором в стремлении подчеркнуть для современников основной критерий носителя титула «хаган». «В тогдашней Монголии учение о сильной царской власти имело с самого начала не абстрактное философское, а сугубо практическое значение. Имея звание чакравартин, то есть вращающий колесо (учения), в его буддийском значении, монгольский хаган вполне мог претендовать на право быть всемонгольским хаганом»²¹.

Получив в руки столь аргументированную концепцию, тумэтский правитель, составлявший оппозицию всемонгольскому хану, приступил к практическим действиям. Естественным результатом этой деятельности явилась встреча тумэтского пра-

вителя и главы школы гелукпа Содном-Джамцо. В ходе встречи они обменялись титулами: тумэтский правитель поднес Содном-Джамцо титул «Священный всеведующий Ваджрадара Далай-лама»²² и в свою очередь получил от последнего титул «Мудрый хаган чакравартин, вращающий 1000 золотых колес (учения)»²³.

Причем Содном-Джамцо, перерожденец Авалокитешвары, бодисатвы, относимого к Будде, — представитель духовного блага, а Алтан-хан, потомок Чингис-хана, перерожденец Ваджрапани, — носитель светского блага. По мнению Кл. Загастера²⁴, на практике не воплотился идеал учения о «двух законах» как союз равноправных партнеров — ламы и правителя, так же, как, по его мнению, не было перевеса светской власти. На наш взгляд, равенство заключается в их обоюдной необходимости в качестве регуляторов миропорядка с точки зрения средневековой доктрины, а баланс определялся формулой из «Белой истории»: «Тот, кто может заставить протекать четыре великие реки Абишеки во имя хагана, владыки государства, называется Гушри, Владыкой учения»²⁵.

Результаты встречи можно квалифицировать как уникальные: впервые политическая теория нашла конкретное воплощение — в монгольской истории существуют одновременно два носителя титула «хаган» — всемонгольский правитель Тумэн-Дзасакту-хаган и Алтан-хаган. Если первый — обладатель верховной власти согласно традиционному праву, то второй претендует на это получением титула «хаган», который благодаря предварительно отработанной концепции «двух законов» был освобожден от традиционной семантики, которую он имел к XVI в. — «обладающий верховной властью в качестве примогенитурного наследника». Ведь согласно вновь распространяемой концепции, «хаганом» может называться тот правитель, который действует, соблюдая «два закона». «Если (он) осуществляет правление, отклоняясь от закона; не может быть главой государства», — определяет «Белая история»²⁶, т. е. передача титула как формального показателя власти может происходить не автоматически примогенитурно, а по заслугам. Таким образом, традиционная теория как идеологическая система обоснования верховной власти элиминировалась, но структурообразующие элементы сохранились, и прежде всего титул «хаган», только в знакомые знаки-символы вкладывалось новое содержание.

Эта политическая концепция была привлекательна для монгольской феодальной верхушки периода борьбы центробежных и центростремительных тенденций, когда каждый феодал хотел стать полноправным правителем, что номинально выражалось в титулатуре. Получение тумэтским Алтаном титула «хаган»

послужило примером и оправданием для других. Следующим, согласно монгольской традиции, титул «хамуг эхи тушэту хаган»²⁷ получил от Содном-Джамцо халхаский Абатай, тогда как номинальный глава Халхи Баяндар — старший потомок Гэрэсэндзэ — носил титул «хунтайджи». Инспирированный Алтан-ханом феномен нашел в Халхе благодатную почву. В начале XVII в. там появились Дзасакту-хан и Сэцэн-хан. Эта политическая практика, приведшая к столь печальным для целостности Халхи результатам, в Южной Монголии была остановлена покорением ее маньчжурами и поощрением последними политической раздробленности.

Сравнивая «Белую историю» — продукт деятельности буддийских теоретиков-идеологов, с монгольскими летописями XVI в., можно увидеть то общее из теории, что нашло выход в практику. «Белая история» содержит три основные темы: культ Чингис-хана, объяснение сути «двух законов» и практическое руководство к их проведению в жизнь, к созданию как светской, так и духовной администраций. Ни Алтан-хан, который ввел в обиход «Белую историю» и усиленно насаждал в своих владениях буддизм, ни другие монгольские правители, пошедшие по его стопам, не применили детально разработанную государственную теорию, не создали разветвленную систему светско-духовной администрации, как рекомендовала «Белая история». Но как следует из всех летописей XVII в. и более позднего периода, концепция «двух законов» была принята в основе (фраза «и уравнил два закона» традиционна для летописей) как идеология обоснования претензий на верховную власть, и культ Чингис-хана в качестве первого проводника теории «двух законов» в Монголии введен в ее корпус.

Необходимо отметить еще один аспект «Белой истории», подкреплявший претензии Алтан-хана. Кроме обоснования его права власти, придания титулу «хаган» дефиниции «чакравартин» и создания для соблюдения концепции «двух законов» института, способного выполнять в сложившихся условиях сакральные функции, утвердить надплеменную идеологию и служить укреплению государства, в «Белой истории» были заложены те принципы философии истории, которые имели большое значение для закрепления буддизма в Монголии и которые нашли дальнейшую разработку в монгольских летописях XVII—XX вв.

Согласно философии истории, изложенной впервые для Монголии в «Белой истории», всемирно-исторический процесс рассматривался как развитие буддийской государственности, согласно «двум законам», где Монголия выступает в качестве достойного преемника древнеиндийских традиций через посредство

Тибета. Что касается собственно истории Монголии, то создатели данной концепции исторического развития обошли трудности с определением идеального монгольского государства прошлого, объединив два исторических периода — империю Чингис-хана и империю Хубилая. Поскольку идеальное государство существует, согласно концепции «двух законов», авторы «Белой истории», ориентированные на государство Хубилая, приписали Чингис-хану свойства чакравартина и проводника «двух законов» и тем самым определили исторический процесс в Монголии как развитие славного прошлого (идеальное буддийское государство Чингис-хана и Хубилай-хагана) через полное смуты настоящее (антиидеал) к идеальному будущему. В угоду обеспечения мотивировки новой идеологической концепции верховной власти средневековые историки фальсифицируют историю. Способствовать движению по пути достижения идеала в период феодальной раздробленности могло, по мнению средневековых деятелей, соблюдение предписаний «Белой истории», т. е. концепции «двух законов». Объявляя себя последователем этой концепции, Алтан-хан как бы брал на себя обязательство возродить идеальное государство Хубилай-хана и тем самым объявлял себя законным ханом.

Таким образом, привнесенная в Монголию XVI в. с буддизмом концепция «двух законов» и включенная в нее идея о хане чакравартине явилась новым догматическим обоснованием верховной власти, что было определено политической практикой эпохи, когда «представители централизации в самой раздробленности, носители местной и провинциальной централизации, князья ... были централизаторами в такой же мере, в какой были децентрализаторами по отношению к имперской власти»²⁸. Монгольская традиция, являвшаяся идеологической базой существовавшей государственности, не отвечала насущным задачам политических группировок, потребовалась система политических взглядов, в рамках которой уже зародившиеся в политической практике тенденции могли бы найти теоретическое обоснование. Вновь введенные и выдвинутые на первый план концепцией «двух законов» необходимые свойства и функции верховного правителя явились по существу пересмотром права верховной власти, традиционно передаваемой по наследству старшему правящего рода, что подрывало принцип примогенитуры, и благодаря чему концепция «двух законов» давала достаточно разработанное теоретическое обоснование носителям центробежных тенденций в их претензиях на право власти. Теория заняла прочное место в соединении с традиционной монгольской, явилась дополнительным идеологическим обоснованием права власти, использовалась затем не только децентрализаторами, но и

всемонгольскими ханами, что отразилось в титулатуре законного всемонгольского хагана Лигдана (1592—1634). Лигдан Хутухту, прозванный Суту Чингис Даймин Сэцэн, победитель всех стран, великий чакравартин, тэнгри из тэнгриев, всей вселенной Хормуста, вращающий золотое колесо, владыка учения, превосходным образом осуществил два правления.

¹ Стратанович Г. Г. Формы верховной власти в теократических государствах Азии // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. — М., 1973. — С. 195—196.

² Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. — М., 1978. — С. 36.

³ Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Юань чао би ши. — М.—Л., 1941. — Т. 1. — С. 186.

⁴ Алтан тобчи. Лубсан Данзан. Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шастиной. — М., 1973. — С. 278.

⁵ Там же. — С. 276.

⁶ Erdeni-yin tobči. Sanang Secen // Monumenta Historice. — Ulaanbaatar. — 1960. — Vol. 1. — P. 219.

⁷ Ibid. — P. 266.

⁸ Sagaster Kl. Die Weisse Geschichte. Eine mongolische Quelle zur Lehre von dem Beiden Ordnungen Religionen und Staat in Tibet und der Mongolei. — Wiesbaden, 1976. — S. 109.

⁹ Ibid. — S. 116.

¹⁰ Бира Ш. Монгольская историография (XIII—XVII вв.). — М., 1978. — С. 276.

¹¹ Sagaster. — S. 20.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. — S. 27.

¹⁴ Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. — Rome, 1949. — P. 10.

¹⁵ Sagaster. — S. 33.

¹⁶ Ibid. — S. 141.

¹⁷ Ibid. — S. 119.

¹⁸ Ibid. — S. 113.

¹⁹ Ibid. — S. 140.

²⁰ Ibid. — S. 110.

²¹ Бира Ш. — С. 176.

²² Erdeni-yin tobči. — P. 254.

²³ Ibid. — P. 254.

²⁴ Sagaster. — S. 48.

²⁵ Бира Ш. — С. 86.

²⁶ Sagaster. — S. 146.

²⁷ Asarayči neretü teüke // Monumenta Historica. — V. 2. — Fasc. 4. — Ulaanbaatar. — 1960. — P. 77.

²⁸ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч. — Т. 7. — С. 343—437.

ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ БХАГАВАДГИТЫ — ПАМЯТНИКА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ИНДИИ

Бхагавадгита входит в состав самого крупного памятника смрити — Махабхараты. На протяжении длительного времени существования Бхагавадгиты (далее — Гита) играла и продолжает играть роль одного из важнейших источников по древнеиндийской философии, а будучи интегральной частью эпоса Махабхараты, Гита, как и эпос в целом, является источником для изучения не только философии, но и религии, идеологии Древней Индии.

Генетически связанная с памятниками шрути (Упанишады), Гита, в силу более демократического характера, вытекавшего как из ее существования в рамках эпоса, так и из ее содержания, стала основным источником и авторитетом для идеологов различного рода социальных движений, которые опирались на ведантистскую традицию как квинтэссенцию всех религиозно-философских воззрений брахманизма и индуизма.

Причина апелляции к авторитету Гиты для обоснования самых различных социальных и политических доктрин объективно заключается в ее содержании: как компонент Веданты, Гита дает возможность использовать ее в целях пропаганды мистицизма, субъективно-идеалистических философских доктрин, как часть Махабхараты — отличается высоким пафосом бескорыстного подвига во имя долга и справедливости и в этом качестве служит идейным авторитетом для деятелей буржуазного обновления индуизма, руководителей национально-освободительного движения, в то же время проповедуемая Гитой идея божественной предопределенности социальной структуры общества позволяет самым реакционным силам использовать ее в качестве авторитета при защите варнокастового деления индийского общества и в идеологии коммунизма.

Как литературное произведение Гита сюжетно связана с эпосом: она представляет собой религиозно-этическое наставление, данное Арджуне его возницей Кришной ночью перед решающей битвой на поле Курукшетра. В результате этого диалога Арджуна, вначале сомневавшийся в своем праве идти против кровных родственников для достижения власти для себя и для своих братьев, готов для битвы, которую рассматривает уже не как борьбу за земную власть, а как исполнение духовного долга.

Соотношение философии и этики в Гите необходимо рассматривать в контексте истории ее создания и функционирования.

В этом смысле весьма важно иметь в виду, что период создания памятника (IV—II вв. до н. э.) отмечался в Индии сильнейшими социальными потрясениями, связанными с кризисом брахманизма как в социально-экономической, так и религиозной сфере. Появление Гиты в этот период можно рассматривать как явление, инспирированное «возвышением кшатриев» на варновой иерархической лестнице социальной группы, но при этом нельзя считать этот памятник кшатрийским памятником (такую точку зрения представлял, например, М. Вебер¹), поскольку значение памятника значительно шире и касается не только и не столько защиты интересов кшатриев, сколько переосмысления значения ритуала и повседневной практики. Эпос в целом и Гита, в частности, отразили и антибрахманскую борьбу, и поиски путей выхода за рамки суровых ортодоксальных ограничений, сохраняя, однако, их дух. Здесь и выступает наиболее выпукло проблема соотношения философских и этических аспектов Гиты: если философия Гиты примыкает к Упанишадам и в ряде случаев дублирует их идеи, то этические идеи Гиты в определенном смысле опровергают предшествующую (брахманистскую) традицию, в которой религиозная и повседневная (трудовая, семейно-брачная и т. д.) практика взаимно исключают друг друга. Важнейший смысл этики Гиты заключается в ее четкой позиции по отношению к «духовному» и «светскому», когда они не противопоставляются, а составляют единое целое. Для достижения «спасения» Гита выделяет три возможных способа человеческого поведения и совершенствования: путь действия (карма йога), путь знания (джняна йога), путь любви или преданности (бхакти йога).

Вслед за Упанишадами Гита прославляет путь знания, в этом основное отличие идей Гиты, этот путь — не единственно возможный, более того, он неотделим от двух других².

Единство деяния, знания и любви — первый из постулатов Гиты. Кшатрий Арджуна имеет возможность выбора между недеянием, или отказом от битвы, и триединством этических установок Гиты, ведущим к совершенствованию. Здесь Кришна наставляет Арджуну более настойчиво: «Человек, отвергающий действия, никогда не придет к недеянию: ведь сама по себе отрешенность к совершенству его не приводит»³. Выбор деяния — вот основная концепция Гиты, ставящая ее в оппозицию к брахманистской традиции. Однако здесь не менее четко показано, что не о всяком деянии можно сказать, что оно справедливо; Гита поддерживает и санкционирует только то деяние, которое человек совершает не будучи привязанным, в соответствии со своей дхармой: «Лучше плохо совершить свою дхарму, чем в чужой преуспеть, ...путь другого... опасен, смерть принять на своем пути — благо»⁴.

Итак, основными этическими концепциями Гиты являются следующие: 1) непривязанное деяние, не отделимое от любви и знания, 2) достижение спасения через постижение единства Абсолюта и Бытия, которое, в свою очередь, постигается путем осознания необходимости недривязанного действия (уничтожение покрова майи или иллюзии); 3) выполнение закона своей варны, через что постигаются необходимость деяния и достижение спасения, т.е. выполнение долга. Достижение религиозного идеала через повседневную практику (в контексте эпоса — необходимость для Арджуны участвовать в битве на поле Курукшетра как выполнение религиозного (варнового) долга) — таков важнейший с точки зрения этики вывод Бхагавадгиты.

Разграничение этических и философских концепций Гиты происходит в новую историческую эпоху — эпоху коренных перемен в общественном сознании Индии в XIX—XX вв. Конечно, это разграничение нельзя абсолютизировать, поскольку они не существуют вне друг друга, и если мы говорим о «разграничении», мы имеем в виду, в первую очередь, пригодность тех и других для целей, которые ставили перед собой идеологи национально-освободительного движения, которое само по себе было и противоречивым, и крайне неоднородным явлением, претерпевшим в ходе своего развития ряд этапов, связанных со специфическими чертами развития экономики и политики в условиях колониализма.

Включение этических концепций Гиты в идеологию национально-освободительного движения связано с процессом реформации индуистской религии, связанным, в свою очередь, с развитием индийского капитализма, диктовавшим необходимость внесения таких изменений в существующие религиозные традиции, которые бы наиболее адекватно отражали интересы складывавшегося нетрадиционного класса — буржуазии. При этом важно учитывать замечание Ф. Энгельса, что хотя экономический фактор является определяющим, его влияние происходит не всегда прямо, а чаще всего опосредованно, что позволяет избежать вульгаризации при анализе соотношения экономических, социальных и культурных процессов⁵.

То, что в процессе реформации индуизма основное внимание было уделено ведантистской традиции, вытекает из характера этих памятников, их авторитета практически для всех индуистских (и даже неиндуистских) слоев населения и, что не менее важно, из возможности их трактовки в новых исторических условиях в соответствии с новыми требованиями.

Политизация индуистской религии вытекала из необходимости подкрепления идеологических доктрин национальной буржуазии, которые далеко не с самого начала вступили в противоречие с коло-

ниализмом, поскольку на этапе складывания индийского капитализма эти противоречия не носили явного характера. Здесь как раз и иллюстрируется замечание Ф. Энгельса, что философия связана с экономическим фактором не непосредственно, а через политику⁶: если интересы развития индийского капитализма объективно с самого начала противостояли интересам английского, то в области политической экономии отражение нашло не это главное внешнее противоречие, а то влияние, которое колониальная политика оказала на индийскую экономику, разрушив докапиталистические формы хозяйствования и дав толчок развитию капитализма. Поэтому этап складывания индийского капитализма, называемый также «индийским просветительством» и началом «религиозной реформации» (о причинах совпадения этих периодов в Индии, в отличие от Европы)⁷, связан в работах индийских экономистов с апологетикой колониального строя, а в области философии — с поисками общих черт или даже единства европейской и индийской философии, при этом в качестве источника выдвигаются памятники Веданты.

Изменение в способах колониальной эксплуатации в Индии, вытекавшее из вступления Англии в эпоху империализма, характеризующуюся вывозом капитала, повлекло за собой изменение в социально-политической жизни Индии: слабая конкурентоспособность индийских товаров, протекционизм властей по отношению к английским местным и импортируемым товарам вели к росту недовольства среди индийских капиталистов и народных масс. В работах индийских экономистов появляется резкая критика колониального строя, впервые поднимаются проблемы необходимости развития национальной промышленности («свадеш» — отечественное производство — становится как экономическим, так и политическим лозунгом).

Идеологи национально-освободительного движения обращаются к культурным традициям Индии не с целью показа высокой степени развития духовной культуры Индии и ее сопоставимости с западной культурой, как это происходило в начале буржуазной реформации индуизма, а в целях противопоставления индийской «духовности» европейской «бездуховности», т.е. при анализе этого наследия самое пристальное внимание уделяется уже не столько философским, сколько этическим концепциям. Складывание наиболее радикального крыла национально-освободительного движения несло с собой идеологизацию религиозно-этических концепций, которые теперь должны были служить идейной основой для противопоставления Индии колониальному господству во всех сферах: экономической, политической, социальной.

В этом процессе этические концепции Гиты неоднократно переосмыслились, и мы можем выделить достаточно очевидную закономерность перехода, или точнее перевода, этих концепций из сферы философии в сферу политической агитации, от Рамакришны к Ауробиндо Гхошу, Б. Г. Тилаку и М. К. Ганди, т.е. от неоведантизма философского к идеологии национально-освободительного движения.

При этом содержание памятника содержит ответ на вопрос о причине выбора именно Гиты в качестве идейного обоснования политической агитации: поставленные Гитой проблемы о соотношении ритуала и повседневной практики, долга религиозного и долга человеческого, гражданского, путей деяния, недеяния, веры и знания решаются ею однозначно: долг религиозный неотделим от долга человеческого, в соответствии с долгом, предъявляемым человеком по его рождению, и выполнение его возможно только путем активного действия, при этом варновое приращение индивида не играет роли, в чем заключается великий гуманистический и демократический смысл этого памятника.

Однако деяние в Гите ценно не само по себе, а во-первых, только при осознании индивидом его необходимости (религиозно-нравственной), и, следовательно, возможно только при одновременном следовании пути знания, веры и деяния, и, во-вторых, при сознательном отказе индивида от плодов деяния, поскольку какая-либо личная заинтересованность лишает деяние характера выполнения религиозного долга. А поэтому перед человеком, решившимся на активное деяние, стоит задача осознания необходимости деяния не во имя собственного блага или блага для своих близких, а для достижения высшей (по сути религиозной) цели.

Сугубо индивидуалистский дух, проповедуемый Гитой, требовал определенного переосмысления ее в целях адаптации к насущным нуждам времени, которое и проявляется в тех трактовках, которые были даны памятнику Вивеканандой А. Гхошем, Б. Г. Тилаком и М. К. Ганди. В их работах, посвященных Гите, переплетаются философия, религия и политика. При этом преемственность политических воззрений не всегда может рассматриваться по прямой от предшественника к идейному наследнику. Обращение того или иного философа или политика (а также философа и политика) к Гите связано было не с преемственностью политических воззрений предшественника, а с внутренней необходимостью, обусловленной способом мышления и ходом исторических событий.

Для Вивекананды достижение цели делится на два этапа: первый этап должен служить усовершенствованию индивида, а второй — усовершенствованию общества⁸. Именно поэтому фило-

софский аспект в деятельности Вивекананды становится важнейшим, хотя он в значительной мере отошел от идей своего учителя Рамакришны, уделяя большое внимание политическим проблемам Индии.

Б. Г. Тилак обращается к Гите в поисках обоснования своей концепции о неотделимости религиозного долга от долга перед Индией, при этом он, ссылаясь на Гиту, решал вопрос о соотношении целей и способов их достижения в пользу любого способа (в том числе и насильственного) для достижения национальной независимости. Агитация Тилака имела достаточно противоречивые следствия: сторонники Тилака впоследствии в значительной мере разошлись в своих воззрениях, называя тем не менее себя его духовными наследниками. Из их рядов вышли и идеологи индийской социал-демократии, и участники террористических организаций, коммуналистских групп, в деятельности которых методы терроризма сочетались с пропагандой шовинистических настроений.

В комментарии к Гите «Гита-рахасья» Тилак выдвигает концепцию об идеальном человеке «стхита праджня» (т.е. человек с устойчивым разумом). Этот человек у Тилака подчиняется законам своей варны и противостоит тому злу, которое мешают исполнению этих законов. Патриотизм Тилака, его непримиримость с существующим колониальным строем, политическая агитация, пиком которой стала знаменитая Бомбейская стачка 1908 г., о которой писал В. И. Ленин⁹, сосуществовали в его мировоззрении с крайней реакционностью в вопросах религии: он расценивал все аспекты повседневной практики, связанные с религиозными установками (в частности, замужество девочек), неотделимой частью национального духовного наследия, а объективно положительные меры английской администрации по пресечению крайних религиозных проявлений в семейном укладе как посягательство на индийскую культуру. Наиболее прогрессивные черты деятельности Тилака (апелляция к рабочим крупнейшего промышленного центра Индии — Бомбея, поиски путей объединения рабочих в партию) в сочетании с политической платформой, неспособной объединить все слои населения, с невозможностью отойти от общинного принципа, довольно расплывчатые тезисы, сравнивающие классовую структуру современной ему Индии с патриархальным укладом — все эти противоречивые черты повлекли за собой как колоссальный авторитет Тилака среди масс, так и невозможность использования его агитации в условиях обострения англо-индийских отношений.

Новый этап национально-освободительного движения в Индии, этап включения в борьбу всех слоев населения под руководством национальной буржуазии, требовал выдвижения новой программы политических действий, способной объединить все слои. Выработка

такой программы и ее осуществление связаны с именем М. К. Ганди, возглавившего эту борьбу, приведшую к достижению национальной независимости.

В деятельности Ганди большое внимание уделялось не столько пропаганде идей национальной независимости, подготовленных всем ходом исторических событий в предшествующую эпоху, сколько проблемам консолидации отдельных составляющих антиимпериалистического движения. Обострение отношений между национальным и английским капиталом привело к обострению классовых противоречий внутри индийского общества. Ганди стихийно осознал неразрывную связь антиимпериалистической и классовой борьбы в Индии, и его программа была направлена в одинаковой степени против колониального господства и против роста классовых противоречий в индийском обществе. В воззрениях Ганди самым противоречивым образом сочетаются философские, политические, нравственные идеи, в соответствии с которыми он выступает и как религиозный проповедник, и как весьма здравый политик, и как индусский аскет, отрешившийся от «мирского». Однако ключом к пониманию как мировоззрения Ганди, так и такого явления как гандизм, является исследование, в первую очередь, политической деятельности Ганди, претерпевшей за годы его жизни значительную эволюцию, как и сам ход исторических событий в Индии. Совершенно прав советский исследователь гандизма О. В. Мартышин, утверждая, что в сфере общественной деятельности Ганди всегда и во всем был политиком, превыше всего ставившим интересы независимости Индии¹⁰. Именно с этой точки зрения можно адекватно оценить ту роль, которую в политических взглядах Ганди сыграла его глубокая личная религиозность, сочетающаяся с секуляризмом и трезвыми оценками того значения, которое религия, в частности индуизм, имеет в общественно-политической жизни Индии.

Хотя обращение к Гите у Ганди было связано с личными мотивами в годы студенчества, его внимание к этому памятнику на протяжении всей жизни было обусловлено его политической деятельностью. В контексте потребностей времени Ганди написал комментарий к Гите «Гита-мата» (Мать Гита), в котором изложил как свое осмысление ее содержания (война в Махабхарате для Ганди — это символ борьбы добра со злом, и в первую очередь в самом человеке), так и свои собственные воззрения на деяние и недеяние, на насилие и ненасилие. Ганди-философ ищет в Гите обоснования для соединения религиозного ритуала и повседневной практики, или даже для их отождествления (о сакрализации существования в соответствии с идеями Гиты¹¹), Ганди-политик на основании идеи Гиты о непривязанном деянии выдвигает

гает метод политической борьбы, в котором сочетаются традиционные (религиозные) установки и выполнение задач политической борьбы.

Если для Вивекананды главной задачей общественного лидера становится поэтапное усовершенствование индивида и общества (приводящее к уходу от необходимости решать насущные политические задачи на первом этапе и возвращение к ним на втором), а для Тилака — проблема свержения колониального господства с одновременным сохранением традиционного общественного устройства при помощи твердого следования установкам индуизма, то для Ганди политическая борьба и воспитание масс для нее неотделимы, точнее сказать, важнейшая задача для него — воспитание масс, а политическая борьба — это средство воспитания. Значительное место в работах Ганди занимают его рассуждения с развития Индии после достижения независимости, о сохранении индийского национального духа. Идеалом при этом для Ганди выступает древнеиндийская деревенская община, с ее строгим распределением обязанностей. Этот идеал Ганди переносит на современную ему Индию. Индийский капитализм, т.е. появление нетрадиционных классов, промышленности и промышленных городов, Ганди объясняет чуждым влиянием «машинной цивилизации», однако не требует уничтожения промышленности, а лишь уничтожения, во-первых, духа наживы, а во-вторых, классовых противоречий путем перевоспитания новых классов и включения их в свою идеальную государственную систему. Целью человеческого существования Ганди объявляет поиск истины, которая для него является богом. Постигание этой истины, или слияние с божеством, возможно при перевоспитании масс. Целям этого перевоспитания должна была служить программа политических действий, методом для осуществления которой Ганди избирает сатьяграху (упорство в истине). Сатьяграха — это метод перевоспитания (индивида, его противника, общества в целом), выработанный Ганди путем обращения к идее Гиты о деянии, тождественном религиозной жертве при условии отказа от его результатов. Сатьяграха связана с ахимсой (т.е. ненасилием), но не ограничивается ею. В политических взглядах Ганди ахимса не абсолютизируется, а в ряде случаев даже отрицается, что вполне отвечает концепциям Гиты. Для обоснования преимущества сатьяграхи перед ахимсой (метод-принцип) Ганди обращается к Гите как составной части Махабхараты, давая иное толкование ее сюжету. Так, Курукшетра — это не поле битвы между Кауравами и Пандавами, а человеческое сознание, в котором в противоборство вступают добро и зло, и истина может восторжествовать только при полном искоренении зла, в первую очередь в самом себе, что возможно при следовании духу ненасилия, при отказе от его абсолютизации.

Негативный аспект идеи Бхагавадгиты о деянии, т.е. отказ от результатов деяния, становится для Ганди главной регулирующей силой при осуществлении массами программы антиимпериалистической борьбы. Человек не противопоставляется противнику, поскольку исключается результат борьбы — действие становится ценным само по себе как способ постижения истины, наполненной стремлением достичь результатов, действие превращается в зло, которого следует избегать. В этом кроется причина непонимания многочисленными деятелями левого крыла национально-освободительного движения гандистских способов руководства антиимпериалистической борьбой, которые были охарактеризованы Ш. А. Данге как обскурантистские. Однако более глубокий анализ деятельности Ганди показывает, что постоянное стремление удовлетвориться ничтожными результатами, не считаясь с жертвами, вытекает из самого его мировоззрения, т.е. из стремления представить средства достижения цели самой целью. Программа, выработанная Ганди, совершенно ошибочно трактовалась его последователями как программа практических действий, направленных на практическую задачу — свержение колониального гнета. В действительности то, что сторонникам Ганди представлялось программой действий, было лишь стремлением Ганди перенести на весь народ свое собственное постижение истины, облеченное в политические, насущные лозунги. Отсюда крайняя противоречивость высказываний и поступков Ганди с точки зрения тех, кто занимался практической реализацией его идей.

В соответствии с идеей Гиты Ганди отказывается от каких-либо результатов деяния, для него не существует высшей цели, кроме постижения истины, и действия лидера он не расценивает как поступательное движение от одного этапа борьбы к другому, более высокому. Наоборот, стремясь в каждом конкретном случае восстановить «статус-кво», он низводит или стремится низвести каждый этап борьбы к исходному моменту, т.е. к индивидуальной сатьяграхе, индивидуальному самоусовершенствованию каждого участника социальных групп, которые возникли вследствие чуждого, европейского влияния на Индию. Для разрешения проблемы ликвидации классовых столкновений внутри индийского общества Ганди выдвигает идею сарвадайи (даяния всем), реализуемую им на основе концепции выполнения индивидуального долга, отречения от богатства и желаний и концепции равенства в Гите. Здесь важно подчеркнуть, что решение практической стороны вопроса было сходным у Ганди и Тилака.

При этом Тилак, осознавая коренные противоречия интересов буржуазии и рабочих, стремился сгладить эти противоречия путем постоянного маневрирования, путем постоянных взаимоуступок,

не ликвидирующих сути конфликта, но и не дающих ему принять революционную форму. Для Ганди же не существует конфликта между трудом и капиталом, все конфликты между рабочими и буржуазией он рассматривает только как следствие непонимания обеими сторонами своего долга. Сосуществование классов капиталистов и рабочих — гандистский идеал — по сути следует из стремления Ганди перенести на современную ему Индию идеализированную модель древнеиндийской патриархальной деревенской общины. Рабочие для Ганди — это жертвы чуждой, европейской цивилизации, изгой, не имеющие ни места, ни роли в его грядущем царстве добра. Абсолютизируя одну сторону специфики развития рабочего класса Индии, а именно его связь с деревней, Ганди ставит рабочих вровень с деревенскими кармакарами, институт которых существовал в Индии с древнейших времен, и стремится придать рабочему этот древний статус. И рабочие, и капиталисты для Ганди — это придатки машинной цивилизации, которых следует воспитывать в духе преданности своему долгу. По мысли Ганди, и те и другие должны осознать невозможность существования друг без друга, а затем прийти к гармоничному и плодотворному сотрудничеству. Долг рабочего — работа, долг капиталиста — способствовать процветанию.

Будучи, однако, человеком, умеющим трезво оценивать ситуацию, он включает в свои методы коллективную массовую сатьяграху, но основная задача при этом для него — воспитание в массах сатьяграхистского, по сути сугубо индивидуалистского, духа. Это особо проявляется в массовых кампаниях сатьяграхи 1918—1922 гг.

Однако массы, по мнению Ганди, не сумели отказаться от желания увидеть результаты своих деяний, не постигли смысла сатьяграхи, а потому Ганди свернул кампанию. Глубокое разочарование Ганди в возможности распространить методы и идеи сатьяграхи среди масс привело его к решению проводить перевоспитание народа в рамках так называемой Конструктивной программы, которая с того момента стала основой практически всех его политических действий. Здесь Ганди вновь обращается к авторитету Гиты. С того момента основным наполнением работы Ганди в массах становится решение двух проблем, которые можно охарактеризовать как имеющие важнейшее идеологическое значение для современности. Это проблема межобщинных и кастовых конфликтов и проблема социально-экономического развития Индии после достижения независимости.

Если первая часть первой из упомянутых проблем рассматривалась Ганди с точки зрения многовековой общности культуры всех населявших Индию общин, то вторую часть той же проблемы

Ганди решает, опять же прибегая к авторитету Гиты и других древних текстов. Здесь выступают идеал трехварнового содружества и проповедуемая Гитой идея о возможности постижения божества всеми без исключения членами общества, осознавшими свое место и свой долг.

Борьба с неприкасаемостью — составная часть гандистской программы за установление самоуправления, которое в перспективе трактуется им как Дхармараджья, или Рамараджья. Здесь вслед за разрешением проблемы уничтожения института неприкасаемых (ачхутов) для Ганди встает проблема нахождения места и роли для всех рабочих, обеспечения их работой. Лишь перевоспитание предпринимателей и масс рабочих даст им право найти свое место в гандистском обществе¹².

Идеи Ганди сразу же были подхвачены идеологами национальной буржуазии, они присутствуют и в программах, и методах гандистских профсоюзов, которые до сих пор играют немаловажную роль в Индии, в программе буржуазных партий в Индии, в том числе и правящей, нанося урон развитию рабочего движения в Индии.

Идеологические аспекты Бхагавадгиты играли и продолжают играть важную роль в общественно-политической жизни Индии. Должная оценка этого воздействия как воздействия всего древнеиндийского культурного наследия является важной задачей в деле изучения истории и современности Индии.

¹ Weber Max. The Religion of India.s.l. — 1960. — P. 181.

² Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. — М., 1985. — С. 167.

³ Там же. — С. 157—158.

⁴ Там же. — С. 161.

⁵ Энгельс Ф. Конраду Шмидту // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. — Т. 37. — С. 420.

⁶ Там же. — С. 420.

⁷ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. — М., 1981.

⁸ Там же. — С. 102.

⁹ Ленин В. И. Пробуждение Азии. Полн. собр. соч. — Т. 23. — С. 145—146.

¹⁰ Мартышин О. В. Политические взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди. — М., 1970. — С. 74—95.

¹¹ Семенцов В. С. Указ. соч. — С. 65—70.

¹² Desai M. H. Righteous Struggle. — Ahmedabad. — 1968. — P. 48—50.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ БОН

Религией тибетцев является буддизм, пришедший к ним из Индии, вернее его специфическая форма, называемая в науке ламаизмом. Специфика тибетского буддизма в большей степени определяется тем, что он вобрал в себя, ассимилировал местную тибетскую религию. Эта религия, или комплекс верований, существовавших в Тибете до буддизма, в тибетской исторической литературе называется бон.

Необходимо отметить, что до сих пор четко не определено само значение термина *бон*. Существуют различные точки зрения на этот счет. Большинство тибетологов связывают это название с древним тибетским глаголом *бон*, который наиболее подробно рассмотрен Г. Урай и означает, по его мнению, просить (божество, господина), приносить жертву божеству, молиться, бормотать, декламировать (молитвы, заклинания), призывать, вызывать волшебством, заклинанием¹.

Уже из самого этого значения термина *бон* вытекает древний магический характер этой религии. В общих чертах сущность ее заключается в поклонении различным духам, которых было великое множество и от которых полностью зависела жизнь людей. Мир делился на три сферы — небо, воздух и землю, которые были населены духами. Для общения с ними, заклинания их, жертвоприношений им и существовали священнослужители — *бонпо*.

Многие тибетологи занимались исследованием этой религии, однако ее изучение, кажется, поставило больше проблем, чем решило. И, пожалуй, одним из самых сложных является вопрос о происхождении бон, его истоках. Пытаясь решить эту проблему, исследователи наталкиваются на целый ряд непреодолимых препятствий.

Поскольку нельзя говорить о религии вне общества то возникновение и развитие религии бон неотделимы от возникновения и развития тибетского народа. Однако в науке не существует до сего времени достаточно полного представления о корнях тибетцев, неизвестно, кто были автохтоны тибетского нагорья, когда в этот район пришли цяны? С каким народом и с какими верованиями они столкнулись? Как повлияли и повлияли ли вообще на тибетские религиозные представления юэцжи (масса-

геты, по греческим источникам?), т. е. та их ветвь, которая в китайских источниках называется сяо юэчжи (малые юэчжи)? Отсутствуют археологические и антропологические данные о периоде сложения тибетского этноса и государства.

Само происхождение названия «Тибет» еще не ясно. Сами тибетцы называют свою страну *Бод*, и поэтому некоторые ученые высказывают предположение, что *Тибет* произошло от *ти Бод* (это Тибет), так тибетцы могли отвечать чужеземцам на вопрос о названии своей страны.

Неизвестно также, насколько могли оказать влияние на тибетские верования тюркские религиозные элементы, а также китайские, индийские, иранские. Проблема происхождения религии бон — древней религии тибетцев может быть решена только после полного исследования этногенеза тибетцев, культурных связей их предков с другими народами. Поэтому на сегодняшний день она остается на уровне гипотез, и, надо заметить, достаточно противоположных, противоречащих друг другу.

Здесь мы остановимся на западной гипотезе, связывающей происхождение тибетской религии бон с западными по отношению к Тибету странами, в основном с Индией и Ираном.

Английский тибетолог Д. Снелгроув предполагает, что буддийские йоги и отшельники, а вместе с ними, возможно, и индуистские аскеты принесли свои индийские учения в западные окраины Тибета задолго до формального принятия буддизма тибетцами. По его мнению, индо-тибетские контакты продолжались в течение нескольких веков, и главное отличие бонцев от нyingma, возможно, только в том и заключается, что последние знают о том, что их учение является буддийским, а бонцы — нет².

В другой своей работе, приводя описание моления бонского монаха, которое он наблюдал в бонском монастыре в северном Непале, он пишет: «Лама вертит свое молитвенное колесо, по мере чтения молитв, поворачивая его против часовой стрелки. Идея проделывания этого всегда казалась мне намеренным искажением, но передо мной был человек, делавший это настолько погруженным в молитву и так, как будто так и нужно делать»³. Тем не менее то, что подобные действия являются именно намеренным искажением буддийских обрядов, подтверждается фактами.

Рокхилл писал, что видел употребляющуюся в бон священную формулу «Muh — em-pad-ni-mo», частично написанную наоборот «Om-ma-ni-pad-me-hum», к этому же разряду явлений можно отнести свастику с направленными в другую сторону лучами⁴. Но Д. Снелгроув считает, что никакого искажения нет и что

религия бон, как и буддизм, пришла в Тибет из Индии только несколькими веками раньше.

В распространенной бонской легенде о похищении тринадцатилетнего мальчика из рода Шен духами Р. Стейн видит западное влияние, которое выражается в том, что мальчик имел ослиные уши. Когда он вернулся от духов, то, чтобы скрыть их, надевал тюрбан из шерсти. Такой тюрбан характерной формы действительно является отличительным признаком бонпо, и легенда, видимо, служит его объяснением. По мнению Р. Стейна, она еще раз заставляет подумать о влияниях с Запада, поскольку она продолжает тему Мидаса⁵.

Однако, во-первых, не все источники передают легенду в таком варианте. В сочинении Туган Лобсан Чойчжи Нимы, на которое среди прочих источников ссылается Р. Стейн, ничего не говорится об ослиных ушах: «... Во времена Тиде цанпо — шестого царя династии Ньяти цанпо, в Уй в районе Он, тринадцатилетний ребенок из рода Шен был похищен демоном и, в течение 13 лет странствуя с ним по всем областям Тибета, в возрасте 26 лет появился среди людей. Он обладал нечеловеческими силами, знал, какие бывают демоны и в каких местах они обитают, кто делает добро и зло и как им нужно оказывать почитание, какие делать подношения...»⁶ Во-вторых, в версии, имеющейся в сочинении Пабо Цуглаг Пренбы, о мальчике с ослиными ушами говорится, что он родился, имея ослиные уши, а не приобрел их потом⁷, как это было в случае с Мидасом. Обладание ослиными ушами совсем не обязательно должно означать заимствование западной легенды о Мидасе.

Представления об обладании некоторыми людьми, например шаманами, различными необычными признаками свойственны разным народам и уходят своими корнями в древние тотемические представления. А осел, как известно, издревле являлся одним из основных выючных животных в Тибете⁸.

Отрицая принадлежность древнего бона к шаманскому типу верований и говоря об индийском влиянии, Р. Стейн отмечал, что такие характерные признаки жрецов бон, как полеты на барабанах, ношение голубой одежды, имеются у индийских тантристов, которые еще в XI в. практиковали ритуальное убийство. Все это могло быть заимствовано бонцами от них. «По буддийской традиции палачи, которые пытали и резали заключенных в тюрьмах царя Ашоки, носили голубые одежды и длинные волосы, как тантристы и ньянгмапа»⁹. Он также писал: «Нельзя не поразиться важностью, которую традиция как ламаистская, так и бонская придает иностранным источникам (происхождения религии бон. — Д. Б.), относя их к юго-западу

Тибета, где сходятся Индия и Иран... Шанг-Шунг, включающая Каиласу — священную гору индусов, могла иметь в древности религию, широко отмеченную индуизмом»¹⁰.

Однако, на наш взгляд, подобная тенденция относить к Западу не только истоки культуры Тибета, но также и само происхождение тибетцев объясняется тем влиянием, которое буддизм оказал на духовную жизнь Тибета уже с самого начала своего распространения там.

Большое значение в формировании у некоторых западных ученых (Д. Снелгроув, Р. Стейн, П. Кварне) мнения о наличии индийских элементов в древнем — до VII в. н. э. — боне сыграла имеющаяся во многих тибетских исторических источниках легенда о царе Гри Гуме и его похоронах. В «Дубмта шэлчи мэлон» эта легенда представлена следующим образом: «В некоторых чойчунах и жалрабах сказано, что бон начал распространяться в Тибете с времен Гри Гум цанпо. Этот бон называют — «Бон причины — Черная вода», это второй период, ошибочный бон. Так как тибетские бонпо не знали, как совершить похоронный обряд убитого кинжалом царя Гри Гум цанпо, они пригласили трех бонпо из Кашмира, Бру-ша (современный Гилгит) и Шанг-Шунга. Один научил их, заклиная Dge god, Khyung и Me lha, верхом на барабане летать по небу, делать кровопускание, птичьим пером разрезать железо. Другой предсказывал судьбу и определял добро и зло с помощью вытягивания нитей разных цветов, слов богов и гадания по свежей лопатке. Третий знал, как усмирять душу покойника и как заговаривать нож — такие ответвления обряда Gri shid знали. До появления их троих в боне единой системы не было. С этого времени бон стал придерживаться единого взгляда. Это могущественное еретическое учение стало называться — ошибочный или смешанный бон»¹¹. Как следует из слов автора, он основывался на других, более ранних тибетских исторических сочинениях. О приглашении жрецов из страны Гурнаватра, располагавшейся на границе Индии и Ирана, сообщает хроника Пабо Цуглаг Пренбы: «В это время (период царя Гри Гум цанпо. — Д. Б.) с границы Индии и Тазига (название Ирана в тибетских источниках. — Д. Б.) из страны, называемой Гурнаватра, появился еретик бонпо по имени Аша»¹². В «Сказании о царях» сообщается о приглашении жрецов из Тазига и Аша¹³: «Во времена царя Гри Гум цанпо были приглашены бонпо из Тазига и Аша, ... появились жертвы богам со стороны живых и усмирение духов мертвых»¹⁴. О приглашении бонпо из Шанг-Шунга и Бру-ша говорится в хронике Пятого Далай Ламы: «Во время жизни отца (Гри Гум цанпо) бон могил шенов из Шанг-Шунга и Бру-ша появился»¹⁵.

Таким образом, в этих и некоторых других тибетских источниках странами, откуда были приглашены либо самим Гри Гумом, либо его сыновьями бонские жрецы (не все, так как все источники единодушны в том, что в Тибете существовали и свои бонпо), называются следующие: Кашмир, Бру-ша, Тазиг, Шанг-Шунг, Гурнаватра и Аша.

Опираясь на такой вариант легенды, а существуют и другие (например дунхуаньский вариант), многие ученые считают, что не все бонпо в Тибете до VII в. н. э. были тибетцами, часть из них были приглашены из соседних стран. И если допустить вслед за Р. Стейном, что страна Аша действительно появилась в хрониках вследствие ошибки, то происхождение бонских жрецов и в самом деле локализуется в районе, где сходятся Индия и Иран и где широкое распространение имели циваизм и тантризм.

Даже Х. Хофман, убежденный сторонник местного, тибетского, происхождения религии бон, делает уступку настойчивому указанию источников на западное происхождение некоторых жрецов: «Историк должен взять из этих многочисленных, отчасти противоречивых, сказочных сообщений только то, что особенно удачливые священники бон и шаманы, слава которых распространялась широко, в особых случаях привозились из очень отдаленных стран и даже из районов, жители которых, как и жители Шанг-Шунга, в то время еще отличались от тибетцев этнически»¹⁶.

В бонских источниках также имеются сведения о Гри Гуме и его сыновьях, но в них нет упоминаний о приглашении жрецов, поскольку в этом не было необходимости — религия бон в бонской литературе считается целиком пришедшей с Запада и связывается с именем Шенраба и с западными странами Олмо лунг ринг, Шанг-Шунг, Тазиг.

Нетрудно заметить, что все аргументы в пользу индуистко-тантрийского происхождения бон базируются на полевых материалах, собранных в последнее время, т. е. после 50-х гг., а также на тибетских буддийских сочинениях, которые появились достаточно поздно, в период, когда буддизм стал уже государственной религией Тибета и оказал такое влияние на тибетскую культуру, что к району Индии стали относить как происхождение самих тибетцев, их царей, так и происхождение религии бон.

Религия бон тибетобирманских народов, живших на западе от современного Тибета, но не входивших до VII в. н. э. в состав тибетского государства, действительно могла иметь тогда значительное количество западных примесей. И когда после

завоевания Шанг-Шунга тибетцами, жрецы этой страны сыграли, возможно, видную роль в жизни тибетского государства, это отразилось в источниках, но было перенесено, как и многие другие события тибетской истории, что также свойственно буддийским сочинениям, в глубокую древность — к временам Гри Гума. К Ньяти цанпо относить это событие было, очевидно, нельзя, так как с ним связывалось начало самой тибетской истории, а наличие в этот период местных бонских — шаманского толка верований, было бесспорным, и власть первых тибетских царей или вождей тибетских племен обосновывалась именно местными верованиями, без каких бы то ни было западных элементов, факт заимствования которых, видимо, вполне четко описывался тибетскими историками позднего периода.

Подтверждением может послужить изложение легенды о Гри Гуме в дунхуаньской хронике, которая очень подробно останавливается на этом периоде тибетской истории, но в которой нет ни слова о приглашении жрецов с Запада, а говорится только о местных бонпо¹⁷.

Таким образом, факт приглашения бонских жрецов из западных по отношению к Тибету стран, во многих источниках относящийся к временам царя Гри Гум цанпо, можно, очевидно, отнести к тому же разряду явлений, что и выведение происхождения тибетских царей от индийских, т. е. это поздняя, явно буддийскими авторами созданная традиция.

В западной версии происхождения религии бон имеется также тенденция относить корни бон к древнеиранским верованиям. Б. И. Кузнецов считал, что переселение иранских племен из северо-восточного Ирана — из Согдианы — к северным границам Тибета и смешение значительной их части с тибетским населением этого района в первые века нашей эры обеспечили передачу религии бон вместе с прочим наследством иранской культуры тибетцам¹⁸.

Китайские источники сообщают о смешении с цянами, населявшими район современной провинции Ганьсу, части народа юэчжи: «Когда глава юэчжийский был убит хуннским ханом Модэ, то оставшиеся роды рассеялись и на западе перешли через Луковой хребет, слабые (разрядка моя. — Д. Б.) же из них ушли в южные горы в Ганьчжэу и, оставшись там жить в смежности с цянами, начали вступать с ними в брачные союзы...»¹⁹ Но этническая, языковая и религиозная принадлежность юэчжей в китайских источниках остается неизвестной, тем более неизвестна степень их культурного влияния на цянов. Однако вопрос об этнокультурной и религиозной принадлежности юэчжи, как нам представляется, не главный в иранской версии происхождения бон.

Основными причинами, породившими эту гипотезу, являются: бонская историческая традиция, связывающая происхождение бон с личностью Шенраба и странами Олмо лунг ринг, Шанг-Шунг, Тазиг; возможное отождествление основных бонских божеств — Санпо бумкхри, Сатриг эрсан, Шен лха од дкар с иранскими богами — Ахурамаздой, Астартой и Митрой; бонская картина сотворения мира из яйца и вся система космогонических мифов религии бон.

Фигура Шенраба занимает в боне положение, аналогичное положению Шакьямуни в буддизме. Ему приписываются основание этой религии, ее первая проповедь и создание многочисленных сочинений. Однако если Шакьямуни, вероятно, можно считать историческим лицом, то Шенраб является фигурой явно мифической. По бонским представлениям, он родился почти 18 тыс. лет назад и является божеством, сошедшим на землю, чтобы помочь людям избавиться от страданий. Местом его рождения называется страна Олмо лунг ринг (по некоторым данным, она располагалась в Тазиге). Биографии Шенраба являются основными каноническими сочинениями бонцев. Во многих чертах они напоминают биографии Шакьямуни и Падмасамбавы, и в них имеется некоторое сходство с биографией Заратуштры. Б. И. Кузнецов высказывал предположение о возможной идентификации деятельности Шенраба с деятельностью исторической личности древнеперсидского мудреца Митры — Муры, Матхуры, который жил при Кире II, в период создания империи Ахеменидов (VI в. до н. э.)²⁰.

Существует три версии биографии Шенраба. Самая короткая и, как предполагается, самая ранняя — X в. н. э. — *Dus-gsum-sangs-rgyas-byung-khungs-kyi mdo*, которая больше известна как *Mdo dus* (Мдо дус). Она состоит из одного тома и 24 глав. Бонская историческая традиция утверждает, что она была переведена с шаншунгского языка, однако наличие ее шаншунгского варианта весьма сомнительно, как и наличие всей священной литературы бонцев на этом языке. Во всяком случае таких сочинений, несмотря на категоричные заявления бонских источников, не обнаружено. Это сочинение относится к разряду так называемых вновь обнаруженных текстов — терма, эта традиция обнаружения якобы очень древних текстов для придания им большего авторитета, видимо, заимствована у буддистов ньинг-мапа. Детали «открытия» этого текста изложены в позднем бонском сочинении «*Leds bshad mdzod*»²¹.

Второй по объему и времени создания версией биографии Шенраба является *Dus-ra rin-po chei rgyud gzer mig*, или просто «Зермиг». С. Кармай датирует ее XI в.²² Бонцы же относят ее создание к древнейшим временам и утверждают, что на ти-

бетский она была переведена с шаншунгского языка, как и «Мдо дус». Сочинение «Зермиг» состоит из двух томов и 18 глав, оно также относится к разряду термина, бонская история его создания имеется в сочинении «Legs-bshad-mdzod».

А. Франке опубликовал и перевел на немецкий язык несколько глав из этого сочинения²³. Пересказ всего сочинения имеется в книге Х. Хофмана «Религии Тибета»²⁴, перевод некоторых глав и пересказ других был сделан с современного издания «Зермиг» Б. И. Кузнецовым²⁵.

К XIV в. на основе «Зермиг» сложилась третья версия биографии Шенраба — *Dus-pa rin-po-chei dri ma med-pa gzi-brjid gabtu bar-bai mdo*, коротко «Гзи бжид», в ней есть много материала, которого нет в «Зермиг» и других сочинениях. Это самая полная версия, состоящая из двенадцати томов и 61 главы. По бонской традиции, это сочинение принадлежит к категории *snyan brgyud*, т. е. к текстам, переданным устно кому-нибудь из бонпо, который его записывал. С. Кармай считает, что данная версия относится к сочинениям скорее эпического характера, нежели к религиозным биографиям²⁶. Несколько отрывков из «Гзи бжид», касающихся бонских доктринальных установок, были переведены Д. Снелгроувом и опубликованы в его широко известной книге «Девять путей бон»²⁷.

Наиболее популярной, а также наиболее полно исследованной из этих версий является «Зермиг». Очевидно сходство данного варианта биографии Шенраба с биографией Будды Шакьямуни. Фигура предшественника Шенраба — учителя *Sto rgyal ye mkhyen* имеет явные параллели с Кашьяпой — предшественником Шакьямуни. Шенраб, находясь на небесах, как и Будда, выбирает себе земных родителей, его рождение в деталях совпадает с рождением принца Сиддхартхи. Первый религиозный подвиг Шенраба — обращение злого охотника *Gto bu dod de* — имеет свои параллели с обращением Буддой разбойника Ангулемалы. Борьба Шенраба с демоном *Khyab pa lag ring* в подробностях совпадает с борьбой Будды с Марой. Оставление Шенрабом семьи и уход в отшельничество, наставления ученикам и уход из мира страданий — все это сюжеты, без сомнения, заимствованные из биографии Будды. Путешествие Шенраба в Тибет и обращение Тибета и соседних стран переключаются с обращением демонов Тибета Падмасамбавой; женитьба Шенраба на дочери царя страны *Nos to* явно напоминает женитьбу Падмасамбавы на дочери царя Тисрон децана.

И хотя в «Зермиг» имеются черты, отражающие древние тибетские верования — описания древних обрядов, установление которых приписывается Шенрабу, описания различных духов,

некоторые из которых, без сомнения, древнего происхождения, говорить о приоритете бонской исторической традиции, связанной с личностью Шенраба, над буддийской вряд ли возможно. К тому же, помимо сюжетных заимствований, вся терминология «Зермиг» и других бонских сочинений, создание которых относится по традиции к глубокой древности, буддийская. Имеется также сходство некоторых деяний Шенраба с подвигами Гэсэра.

По тибетской исторической традиции родиной Шенраба, а следовательно и религии бон, считается страна Олмо лунг ринг. Сведения тибетских источников об этой стране очень противоречивы. В «Дубмта шэлчи мэлон» сообщается: «В бонской книге сказано: в эту калпу, когда период человеческой жизни от неизмеримого дойдет до десяти лет, от главного великого учителя Kun bzang de Thang ma me sgron появятся 18 учителей. Согласно сказанному, во время столетнего периода жизни всех Шенраб — бонский учитель появится. И в Олмо лунг ринг страны Шанг-Шунг появился великий Шенраб мибо»²⁸. Туган Лобсан Чойчжи Нима помещает Олмс лунг ринг в Шанг-Шунге, и по описанию ее в других источниках, например, в «Мдо дус»:

Что касается земли Шен — это Олмо лунг ринг,

Ее размер 50 квадратных пакцад,

Она сделана по образцу горы Шумеру,

С ее четырьмя континентами

Находится на северо-востоке Дзамбудвиры,

К югу от горы Ниминдхара (mi khyud dzin),

У подножия дерева Дзамбу,

Перед снежной горой Тисе (Каиласа),

Рядом с бирюзовым озером Мапханг (Манасаровар),

У истока четырех великих рек,

Рядом с горой Пори кгад лдан (sPos-ri ngad-ldan)²⁹,

эту страну действительно можно идентифицировать с районом горы Каиласы и озера Манасаровар, который некогда входил в состав Шанг-Шунга. Описания Олмо лунг ринг в других источниках также постоянно упоминают священную гору, озеро и четыре реки, иногда с разными названиями.

До VII в. н. э. страна Шанг-Шунг являлась иностранным государством по отношению к Тибету, она включала, видимо, всю современную область Нгари Западного Тибета. Х. Хофман называет даже эту страну империей³⁰. Правда, точные границы этой страны неизвестны. По своему географическому положению Шанг-Шунг могла в древности иметь культурные связи с Индией и Ираном. Хотя ученым неизвестно время заселения Шанг-Шунга, предполагается, что эта область была заселена где-то на рубеже нашей эры. По некоторым данным, Шанг-Шунг была завоевана

Сронцан Гампо в 645 г., и именно тогда тибетцы центральных районов страны впервые плотно соприкоснулись с западной культурой.

Несмотря на то что, по данным «Дубмта шэлчжи мэлон», Олмо лунг ринг находилась в Шанг-Шунге, многие другие тибетские сочинения, в том числе и более ранние, помещают ее в Тазиге: «... учитель Шенраб родился в Олмо лунг ринг в Тазиге»³¹. Поздний бонский источник по поводу появления бона в Тибете и его происхождения сообщает, что бон впервые попал в Тибет во время жизни Шенраба, когда он посетил Тибет, путешествуя из Олмо лунг ринг в Тазиг, проходя через Шанг-Шунг³².

Принято считать, что Тазиг означает Персию. Р. Стейн полагает, что в тибетский язык это слово попало от названия народа *таджик*. «...Тазиг, которое означает, грубо, Иран, часто связывается или смешивается с Кхром или Пхром (восточноиранское Хром или Фром, китайское Fou-lin), которое означало сначала Византию, затем в X веке Сельджукидов Анатолии. В Иране великая династия Сасанидов рухнула в VII в. под ударами арабов, которые оккупировали вскоре районы Бухары и Самарканда — страну тохаров и согдийцев. Их китайское название Даши (древнее Tasig) происходит от иранского народа Таджик, название которого дало в свою очередь тибетское Тазиг»³³. Однако само название народа *таджик* появилось только после арабского завоевания Средней Азии, до этого момента оно означало у ираноязычных народов самих арабов, по названию самого близкого из племен Таіу. Таким образом, слово Тазиг могло появиться в тибетском языке не раньше VIII в. н. э.

В описаниях Олмо лунг ринг присутствуют к тому же и совершенно нереальные черты: «В XIII—XIV веках Олмо лунг ринг рассматривалась в очень специфическом свете, почти также, как буддийская Сукхавати — земля за пределами досягаемости соседними странами, в которой не живут обыкновенные люди, вечная и поэтому не похожая на остальной мир. Более того, она предоставляла утешение значительно более высокое, чем то, которое можно испытать в этом мире чувственных ощущений. Вследствие этого, верующими, которые надеялись родиться там в следующей жизни, читалось много молитв»³⁴.

Таким образом, бонская историческая традиция, связывающая происхождение религии бон со страной Олмо лунг ринг, дает довольно неясную и противоречивую картину. Попытаемся в ней разобраться. По бонским представлениям, Шенраб родился в стране Олмо лунг ринг, где проповедовал большую часть своего учения. Из этой страны бон распространился в другие

страны, в том числе и в Тибет. Однако местоположение этой страны остается неясным: часть источников помещает ее в Шанг-Шунге, другая часть — в Тазиге, еще имеется тенденция считать ее неземной, волшебной страной вроде буддийской земли Сукхавати, Шамбалы и т. д. Как могла возникнуть подобная путаница с Шанг-Шунгом и Тазигом? Сопоставив данные различных тибетских источников и свидетельства ученых, так или иначе касавшихся этой проблемы в своих работах, можно предположить, что в Шанг-Шунге, в районе озера Манасаровар и горы Каиласы, действительно могла существовать с древних времен религия бон. Описание Олмо лунг ринг даже в тех источниках, которые располагают эту страну в Тазиге, несомненно, указывают на этот район. Для сватовства процессы Мандаравы правитель Шанг-Шунга посылает двух бонпо, что говорит о большом значении этих жрецов и соответствии их религии в этой стране. Предполагается, что Д. Туччи во время своего путешествия в 1935 г. открыл то место, где по бонским текстам родился Шенраб. Поэтому более или менее ясно, почему Олмо лунг ринг как место происхождения бон стали относить к Шанг-Шунгу (в период гонений на бон, вторая половина VIII в., в этом районе оказалось много бонцев, и, возможно, именно отсюда начались перестройка религии бон под влиянием буддизма, создание литературы, церкви и т. д.). Но почему стали относить это место к Тазигу? В «Rgyal gabs bon gyi jung nas» приводится следующая легенда: «Снежная гора Tise и озеро Ma pham хотя и существуют, говорят, что они наверное находятся в Тазиге. О Tise, которая находится в Тибете, Сакья пандита сказал, что царь обезьян Halumandha от снежной горы Tise, которая в Тазиге, отломив кусок, унес и в Тибет бросил»³⁵. Авторы «Rgyal gabs bon gyi jung nas» понимали несоответствие расположения горы Каиласы и озера Манасаровар в Тазиге и привели такое объяснение. Б. Лауфер считал, что эта легенда заимствована из Рамаяны, где царь обезьян Хануман, чтобы принести четыре лекарственных травы летит на гору Каиласу, и, не найдя их, вырывает всю гору и уносит³⁶. В «Зермиг» в 12 главе из описания путешествия Шенраба из Олмо лунг ринг в Тибет получается, что Тазиг граничит с Тибетом. По «Гзи-бжид», Шенраб сначала достигает границы Тазига и Шанг-Шунга, а затем границы Шанг-Шунга и Тибета³⁷, т. е. очевидно, что Шанг-Шунг граничит с Тазигом. Х. Хофман, опираясь на данные «Зермига», считает, что та часть Шанг-Шунга, где находятся Каиласа и Манасаровар, относилась к Тазигу. Однако, нам кажется, что никакой реальной географической привязки родины Шенраба к Олмо лунг ринг не следует проводить. Нельзя забывать, что эта страна

являлась скорее небесной, священной для бонцев и, говоря о происхождении этой традиции, можно предположить, что она возникла в ответ на проникновение и распространение буддизма в Тибете по аналогии с его историей. В бон создается фигура, подобная Шакьямуни, и, возможно, местом рождения и местом происхождения бон должна была стать некая далекая священная страна, наподобие Индии для тибетских буддистов. Такой страной и стала Олмо лунг ринг, находящаяся, по бонским представлениям, где-то далеко на западе, в Тазиге. С. Кармай считает даже, что само название Олмо лунг ринг появилось не ранее X в.: «... в древних манускриптах и надписях не отмечается существование такого названия или даже понятия о такой земле до X века н. э.»³⁸

Таким образом, тенденция реально рассматривать страну Тазиг, т.е. Иран, как возможное место происхождения религии бон, древней религии тибетцев, на наш взгляд, необоснованна.

Что касается наличия иранских религиозных элементов в бон позднего периода, от X в. н. э. и далее, то считается, что они, как уже отмечалось выше, присутствуют в иконографических чертах основных бонских божеств, описание которых имеется в «Зермиг»³⁹. Опираясь на него, а также исследовав иконы, изображающие эти божества, Б. И. Кузнецов предложил, на наш взгляд, вполне возможную идентификацию некоторых черт этих богов с иранскими Астартой, Митрой и Ахурамаздой⁴⁰, хотя буддийские черты этих божеств все же преобладают как в иконографии, так и в основных функциях. Вообще весь бонский пантеон представляет собой огромное количество божеств самого различного происхождения, в которых можно обнаружить индийские, иранские, китайские черты, и в него, конечно, входят бесчисленные древнетибетские божества и духи.

Как считают большинство ученых, персидские влияния наиболее явно проступают в космогонических мифах бонцев, хотя нужно отметить, что в боне не существует какой-то единой канонизированной картины сотворения мира, вариантов столько, сколько текстов, тем не менее определенные общие для всех черты выделить можно, а они имеют сходство с персидскими космогоническими мифами. В одном из вариантов говорится, что еще до того как были созданы солнце и луна существовало изначальное божество Yang — dag rgyal — ро, от которого произошел черный человек Myal — ba nag — ро, создавший все зло на Земле, и белый человек Odzer ldan, который создал все доброе: солнце, луну⁴¹. Черный человек вполне сравним с Анхра-Майнью (Ариманом) — олицетворением злого начала, а белый — с Ахурамаздой — олицетворением доброго на-

чала в зороастризме. Вся эта система дуализма света и тьмы, добра и зла, богов и демонов имеет явные параллели в бон и зороастризме. Впрочем, это в полной мере относится и к шаманизму⁴². Различные варианты происхождения мира из яйца также имеют сходство с иранскими, хотя идея мирового яйца присутствует в космогонических представлениях самых разных народов, стоящих на разных ступенях общественного развития, в том числе и у тех, у которых бытовал шаманизм. Поэтому говорить о генетическом родстве древнеиранских и бонских космогонических мифов нужно с большой осторожностью, в данном случае могло иметь место и типологическое сходство. И вся проблема иранских заимствований в религии бон не может считаться решенной на сегодняшний день. К тому же уже в начале нашей эры Тибет находился в буддийском окружении: Кашмир, Непал, Китай, Восточный Туркестан. Поэтому вполне возможно, что иранские идеи, имеющиеся в тибетской религии бон, проникли через посредство индийских буддистов, поскольку прямых и долгих контактов тибетцев с иранским миром, которые могли бы привести к широким культурным заимствованиям, не зафиксировано. Буддизм же, как известно, вырос из древнеиндийских религиозных представлений, которые в значительной степени являются общими для Индии и Ирана. Археологи прослеживают контакты Ирана с Индией еще с эпохи раннего неолита, которые стали особенно оживленными в эпоху расцвета хараппской цивилизации. Предполагается даже сходство между языками Элама и Хараппы. Позднее история обоих этих регионов связана с проникновением арийских племен, которые внесли много общих черт материальной и духовной культуры и с которыми связано значительное сходство религиозных представлений Индии и Ирана. В конце VI в. до н. э. часть Индии оказалась под властью Ахеменидов, что еще больше укрепило культурные связи между этими странами⁴³. Именно к этому периоду относится возникновение буддизма.

Одним из важных аргументов, приводимых в пользу западного происхождения религии бон, является настойчивое утверждение бонских сочинений с существованием в глубокой древности бонского канона на шаншунгском языке. Но, как уже было отмечено выше, канонических сочинений на этом языке пока не найдено, если они вообще существуют. Ф. В. Томас обнаружил среди дунхуаньских документов текст, который, по его мнению, написан на шаншунгском языке и предположил, что это медицинский трактат⁴⁴. Если допустить вслед за Томасом, что этот текст действительно на шаншунгском языке, то, как показал Р. Стейн⁴⁵, он настолько значительно отличается

от языка, представленного в тибетско-шаншунгском словаре, изданном тибетскими бонскими эмигрантами в Индии в 1965 г., что вызывает серьезные сомнения в тождественности этих языков. Анализируя этот словарь, Э. Хаарх пришел к выводу, что шаншунгский язык принадлежит к западнотибетским языкам, или к «сложным диалектам западной группы из Лингвистического обозрения Индии»⁴⁶. Э. Хаарх установил, что числительные и многие синтаксические частицы шаншунгского языка соответствуют числительным и частицам ряда языков, на которых и сегодня говорят в Западных Гималаях. Норвежский тибетолог П. Кварне также отметил сходство многих слов языка Канаури, одного из современных западногималайских языков, с шаншунгскими словами⁴⁷. Однако Х. Хофман показал, что некоторые слова более близки языкам Востока Гималаев и некоторым языкам Непала⁴⁸. Таким образом, определить точно, какой из современных языков больше всего соответствует шаншунгскому, нельзя. Частичное сходство имеется практически со всеми тибето-бирманскими языками как западными, так и восточными, т. е. ни один язык не дает более или менее полной аналогии с вокабуляром словаря. Следует отметить, что этот словарь представляет собой набор параллельных фраз из священных, всегда двуязычных, текстов, в основном, позднего происхождения. В 1966 г. бонские эмигранты опубликовали один из тех текстов, из которых брались фразы в словарь. Это двуязычный шаншунгско-тибетский текст с комментарием к нему, который считается комментарием бонского мудреца «Dran-ra nam mkha», жившего в VIII в., а сам текст считается произнесенным Шенрабом и переведенным с шаншунгского на тибетский при царе Гри Гуме. Затем он якобы был спрятан и вновь обнаружен в 1108 г., т. е. бонская версия появления этого текста явно противоречит данным истории. Единственной приемлемой датой является 1108 г., которую и можно посчитать за дату создания текста. Что касается комментария «Dran-ra nam mkha», то приписывание поздних произведений известным личностям древности вполне в духе тибетской традиции как бонской, так и буддийской. Поэтому хотя Э. Хаарх и Х. Хофман, основываясь на словаре и издании этого текста, допускают существование древнего письменного шаншунгского языка, фактов для доказательства такого предположения явно недостаточно, они, как нам кажется, свидетельствуют как раз об обратном — позднем и искусственном его создании. Что же касается шаншунгских слов из словаря, встречающихся в дунхуаньских документах — некоторых именах, титулах министров и царей, то, во-первых, часть этих слов является общей для тибетского и шаншунгского

языков⁴⁹, а во-вторых, сам язык дунхуаньских документов отличается от классического тибетского языка и окончательно не расшифрован.

Многие слова, взятые в словарь, представляют собой буддийскую терминологию, и по бонской традиции получается, что эти термины были заимствованы буддистами из шаншунгского языка. Однако Р. Стейн показал, что философские и религиозные термины словаря являются дословными переводами с тибетского, а не наоборот⁵⁰. Э. Хаарх предполагал, что санскритские слова из словаря могли быть заимствованы непосредственно из Индии и в древности⁵¹, так как Шанг-Шунг вполне мог иметь отношения с Индией еще до завоевания его Тибетом. Но при более внимательном рассмотрении получается, что санскритские заимствования в шаншунгские фразы словаря были сделаны из обычной части санскритских слов тибетских буддистов и через тибетский язык⁵². Тем не менее часть вокабуляра словаря относится к какому-то языку, который можно условно назвать шаншунгским, хотя, что это был за язык и к какому современному языку он ближе всего, сказать невозможно.

Исходя из вышеизложенного, можно с большой долей вероятности предположить, что если шаншунгский язык и существовал, то это был бесписьменный язык, а якобы шаншунгские фразы из священных бонских текстов имеют поздний и, видимо, искусственный характер. Что же касается бонской традиции считать шаншунгский язык иранским, то она, очевидно, не имеет под собой никакой реальной основы и принадлежит все к той же тенденции относить к Западу происхождение тибетской культуры, а существование в древности бонского канона на шаншунгском языке — к стремлению бонцев иметь аналог санскриту буддистов.

Таким образом, западная версия происхождения религии бон основывается, во-первых, на наличии в позднем, развитом варианте этой религии иранских и буддийских элементов, особенно в ее пантеоне, литературе, космогонических представлениях, во-вторых, на легенде о приглашении жрецов из западных стран в период царя Гри Гума и, в-третьих, на бонской исторической традиции, связывающей происхождение своей религии с личностью Шенраба и с западными по отношению к Тибету странами Олмо лунг ринг, Тазиг, Шанг-Шунг.

Как мы пытались показать выше, появление этих западных идей в данной тибетской религии и вообще всей тенденции относить к Западу происхождение бон связано с проникновением и закреплением на тибетской почве буддизма и не может датироваться ранее VIII в. нашей эры. И хотя Д. Снелгроув и призывал: «Не отбрасывать то, что думают и говорят о себе

сами бонцы»⁵³, следует очень осторожно подходить к сведениям бонских источников, так как бонские авторы из-за стремления доказать свой приоритет над буддизмом в происхождении некоторых доктринальных моментов намеренно искажали реальные исторические факты, и без того уже достаточно «отредактированные» буддийскими ламами.

¹ Uray G. The Old Tibetan verb Bon // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. — Tomus XV11. — Budapest, 1964. — P. 323—324.

² Snellgrove D. (Снелгроув...). The Nine Ways of Bon. — London, 1967. — P. 3.

³ Snellgrove D. Himalayan Pilgrimage. — Oxford, 1961. — P. 123.

⁴ Encyclopedia of Religion and Ethics, by James Hastings. — Volume X11. — Edinburg, 1921. — P. 333.

⁵ Stein R. (Стейн...) La civilisation Tibétaine. — Paris, 1981. — P. 202.

⁶ Thu bkan blo bzang chos kyi nima (Туған...). Grub mtha ... shel gyi me long. — Sarnath, Varanasi, 1963. — P. 260—261.

⁷ См.: Haahr E. (Хаарх...). The Yar — lung dynasty. — Copenhagen, 1969. — P. 103.

⁸ **Цыбиков Г. Ц.** Буддист-паломник у святынь Тибета. — Новосибирск, 1981. — С. 14.

⁹ **Стейн.** — С. 204.

¹⁰ Там же. — С. 200, 205.

¹¹ **Туған.** — С. 261, 10—20.

¹² См.: **Хаарх.** — С. 101.

¹³ Аша — название тюркомонгольских племен Хухунора. Однако Р. Стейн считает, что в тексте ошибка, т. е. имя одного жреца из Гурнаватры было принято за название страны. (**Стейн.** — С. 201). Трудно сказать, прав ли Стейн в этом случае, так как «Сказание о царях» древнее Хроники Пабо Цуглаг Пренбы.

¹⁴ **Хаарх.** — С. 100.

¹⁵ Там же. — С. 101.

¹⁶ Hoffmann H. (Хофман...). Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion. — Wiesbaden, 1950. — P. 212.

¹⁷ Bacot J., Thomas F. W., Toussaint Ch. Documents de Touen — Houang relatifs a l'histoire du Tibet. — Paris, 1940. — P. 97—100.

¹⁸ **Кузнецов Б. И.** Главные божества тибетской религии бон // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. — Улан-Удэ, 1976. — С. 143.

¹⁹ **Бичурин Иакинф.** История Тибета и Хухунора. — СПб., 1833. — С. 66.

²⁰ **Кузнецов Б. И.** Является ли Шенраб, основатель религии бон, исторической личностью? // Востокovedные исследования в Бурятии. — Новосибирск, 1981. — С. 92—95.

²¹ Karmay S. G. (Кармай...). The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bon. — London: Oxford University Press, 1972. — P. 160—162.

²² Karmay S. G. A General introduction to the history and Doctrines of Bon. — Tokyo: The Toyo Bunko, 1975. — P. 177.

²³ Francke A. H. «gZer-mig» A book of the Tibetan bonpos, edited and translated // Asia Major, 1(1924), 3(1926), 4(1927).

²⁴ Hoffmann H. The Religions of Tibet. — London, 1961. — P. 85—97.

²⁵ **Кузнецов Б. И.** Древний Иран и Тибет. (История религии бон). — Рукопись. — Личный архив, кафедра монгольской филологии ЛГУ.

- ²⁶ Кармай, 1975. — С. 177.
- ²⁷ Прим. 2.
- ²⁸ Туган. — С. 260.
- ²⁹ См.: Кармай, 1972. — С. 29.
- ³⁰ Hoffmann H. An account of the bon religion in Gilgit // Central Asiatic Journal. — Vol. XIII, № 2. — Wiesbaden, 1969. — P. 143.
- ³¹ Хофман, 1950. — С. 298.
- ³² Кармай, 1972. — С. 27.
- ³³ Стейн, 1981. — С. 33.
- ³⁴ Кармай, 1972. — С. 28.
- ³⁵ Rgyal rabs bon gyi jung nas, ed. by S. Ch. Das. — Calcutta, 1915. — P. 8.
- ³⁶ Laufer B. Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo // T'oung Pao Archives. — 1901. — Serie 11, vol. 11. — P. 27.
- ³⁷ Кармай, 1972. — С. 31.
- ³⁸ Кармай, 1975. — С. 174.
- ³⁹ Хофман, 1961. — С. 102—103.
- ⁴⁰ Кузнецов Б. И., 1976. — С. 142—148.
- ⁴¹ См.: Hoffmann H. Tibet a Handbook // Indiana University Asian studies research institute, Oriental series. — Vol. 5. — Bloomington, 1975. — P. 107.
- ⁴² Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М., 1977. — С. 162—163.
- ⁴³ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. — М., 1985. — С. 585—588.
- ⁴⁴ Thomas F. W. Zan' — Zun' Language // JRAS, 1933. — P. 405—410.
- ⁴⁵ Stein R. A. La Langue Zan' — Zun' du Bon organise // Bulletin del' Ecole Francaise L' Extreme Orient. — LVIII, 1971. — P. 232.
- ⁴⁶ Haarh E. The Zhang — Zhung language. A Grammar and Dictionary of the unexplored language of the tibetan Bonpos // Acta Jutlandica. — 40,1. — Copenhagen, 1968. — P. 26.
- ⁴⁷ Kvaerne P. Aspects of the origin of the buddhist tradition in Tibet // Numen. — 1972. — Vol. 19. — P. 26.
- ⁴⁸ Hoffmann H. Zang — Zung, The Holly language of the tibetan bon-po // Zeitschrift der Deutschen Mardenländischen gesellschaft, 1967. — P. 376—381.
- ⁴⁹ Стейн, 1971. — С. 251.
- ⁵⁰ Там же. — С. 234—236.
- ⁵¹ Хаарх, 1968. — С. 14.
- ⁵² Стейн, 1971. — С. 242—248.
- ⁵³ Снелгроув, 1967. — С. 3.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Урбанаева И. С. Философско-методологические аспекты постановки вопроса о специфике теоретической мысли на Востоке	7
Хилтухина Е. Г. Вопросы взаимоотношения культур Востока и Запада (методологические аспекты взаимодействия)	23
Абаев Н. В., Асоян Ю. А. Культурные традиции народов Востока и современное экологическое сознание	33
Урбанаева И. С., Морохоева З. П. О специфике духовной культуры Востока: критика некоторых стереотипов буржуазного востоковедения	55
Бадараев Б. Д., Жамбалдагбаев Н. Ц. Структурные особенности тибетских медицинских текстов и методы их анализа	69
Абаева Л. Л. Модернистские тенденции в современном буддизме (сравнительный анализ)	80
Лепехов С. Ю. Развитие философско-психологических воззрений буддизма от хинаяны до поздней махаяны (статья первая) ..	96
Нестеркин С. П. Гунань в истории школы чань	108
Скрынникова Т. Д. Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии (XIII—XVII вв.)	124
Амоголонова Д. Д. Идеологическое значение Бхагавад-гиты — памятника духовной культуры Индии	133
Бураев Д. И. Некоторые проблемы происхождения религии бон	144

**Методологические аспекты изучения истории духовной
культуры Востока**

[Институт общественных наук БФ СО АН СССР]

Редактор *А. А. Ананина*
Художник *Л. Р. Андрус*
Технический редактор *Т. М. Кушнарева*
Корректор *Т. М. Кушнарева*

Сдано в набор 15.03.88. Подписано в печать 07.07.88.
Формат 60×84 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура литературная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,12. Уч.-изд. л. 9,88. Тираж 500.
Заказ № 188. Цена 1 р.

Редакционно-издательский отдел БФ СО АН СССР,
670042, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Участок оперативной полиграфии БФ СО АН СССР,
670042, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

Замеченные опечатки

Стр.	Напечатано	Следует читать
1. Стр. 22, 19-я сноска	Wilheim	Wilhelm
2. Стр. 77, 13-я строка сверху	Копьютер	Компьютер
3. Стр. 107, 10-я сноска	patipaga	patipada

1 p.