

В. М. МЕШКОВ

**ОПЫТ
ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА
ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ**

Том 1

**Полтава
2010**

УДК 130. 2 «04/14» (1/9)
М55

Рекомендовано к изданию Ученым советом Полтавского национального
технического университета имени Юрия Кондратюка
(протокол № 10 от 26 февраля 2010 г.)

Рецензенты:

- А. М. Кривуля – доктор философских наук, профессор
(Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина)
В. Н. Леонтьева – доктор философских наук, профессор
(Харьковский университет управления)

Мешков В. М.

М55 Опыт тематического анализа осевого времени [Текст]: моно-
графия: Том 1. – Полтава, Ред.-издат. отдел ПНТУ, 2010. – 442 с.
ISBN 978-966-616-074-7

В книге рассматривается поворотный период мировой истории VI – III вв. до н. э. как процесс параллельного развертывания ментальных революций в Древней Греции и Риме, Индии, Китае и Персии. В первом томе исследуется малоизученная эпоха коренных преобразований в древнеперсидской, древнеиндийской и древнекитайской культурах.

Книга предназначена для тех, для кого философия является жизненно важным занятием.

ISBN 978-966-616-074-7
УДК 130. 2 «04/14» (1/9)

© Мешков В. М., 2010
© Ред.-издат. отдел ПНТУ, 2010

*Светлой памяти
ангельской души
Владислава
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

При написании введения к монографии перед автором обычно ставится задача помочь читателю понять основные цели и идеи его исследования, что я постараюсь и сделать.

Со времени публикации работы «Истоки истории и ее цель» в 1948 году идея К. Ясперса об «осевом времени» заняла почетное место в системе философско-исторического знания. В учебниках, статьях и монографиях отмечают те или иные аспекты учения великого немецкого философа. Действительно, К. Ясперсу удалось обнаружить великий поворот в мировом культурно-историческом процессе и провести комплексный анализ этого важнейшего периода мировой истории. Он ограничил его VIII – II вв. до н. э. Однако странным образом за более чем полувековой период интенсивного развития философии истории и культурологи во второй половине XX – начале XXI веков философско-историческое осмысление «осевого времени» не получило дальнейшего концептуального продолжения. В определенном смысле «виновником» этого обстоятельства был сам немецкий философ. В своей знаменитой работе он всесторонне проанализировал выделенный им судьбоносный период мировой истории. Его общая характеристика «осевого времени» была настолько удачной, что казалось, что он выжал все философско-историческое содержание из этой примечательной эпохи, что больше сказать было уже нечего.

Первоначально я поставил достаточно скромную задачу – провести тематический анализ осевого времени в культурах осевых народов – греков, индийцев и китайцев. Когда я обратился к изучению относительно немногочисленных литературных памятников той примечательной эпохи, то вдруг открылось, казалось, бесконечное поле для философско-исторического и культурологического анализа, по которому почти не ходили исследователи. В процессе работы постоянно приходилось уточнять как собственные методологические установки, так и представления об изучаемой эпохе. Оказалось, что не было единого духа осевого времени, ценностно-мыслительное пространство которого было неоднородным и было значительно шире, чем полагал К. Ясперс. Одним из локомотивов этой замечательной эпохи была персидская культура времен империи Ахеменидов. Стало очевидно, что следует исследовать не только преобразовательные процессы в культуре Древней Греции, но и Древнего Рима и даже этрусков. Располагая важнейшим письменным источником «Старым Заветом» в Библии, нельзя было не пройти тропой философско-

исторического анализа древнееврейской культуры в период осевого времени. Материала оказалось настолько много, что пришлось разделить исследование на два тома. Первый том выносится на суд читателя. При этом нет ощущения завершенности работы. В выводах глав и разделов я старался зафиксировать лишь принципиальные, наиболее важные результаты, в полной мере сознавая необходимость их дальнейшего уточнения и обоснования.

Какие основные методологические установки и теоретические идеи направляли исследование? Перейдем к изложению структуры работы. Непременным условием продуктивного теоретического анализа должна быть непрерывная работа по совершенствованию методологической и теоретической составляющих концептуального аппарата. Всегда следует стремиться прояснить для себя задействованные понятийные средства. Обращаясь к изучению проблемы осевого времени, я уже располагал разработанной мной методологией тематического анализа, показавшей свою эффективность при исследовании древнерусской культуры¹. Однако, своеобразие объекта настоящего исследования требовало модификации тематического подхода.

Первая глава посвящена философии и методологии тематического анализа. В первом разделе был проведен комментарий к работе К. Ясперса «Истоки истории и ее цель», посредством которого была прояснена ограниченность экзистенциалистского подхода немецкого философа, ориентированного преимущественно на уяснение сущности бытия человека в архаическое и в осевое время, а также показаны перспективы настоящего исследования.

Необходимость второго и третьего разделов, в которых анализируется проблема природы объективного духа в концепциях Г. Гегеля и Н. Гартмана обусловлена тем, что исходной теоретико-методологической установкой тематического подхода является представление о культуре как ценностно-мыслительном, тематически структурированном пространстве. Г. Гегель выдвинул ряд плодотворных идей о природе объективной духовной реальности (о культуре, «духе народа», и метакультурном уровне, «объективном духе», характере их развития и др.), которые стали важными теоретико-методологическими установками настоящего исследования. Вместе с тем, его рассуждения о метафизической и даже божественной природе объективного духа представляются весьма умозрачительными. Н. Гартман исходил из неметафизической природы надличностной, объективной духовной реальности, возникновение которой им рассматривается как динамичный процесс объективации «живого духа». Однако для философско-исторического и культурологического исследования его подход оказался весьма абстрактным. В настоящей работе отстаивается понимание культуры как ценностно-мыслительного про-

¹ Мешков В. М. Опыт тематического анализа древнерусского духа (X – XVII века), Полтава, 2005. – 432 с.

странства, которое возникает в ходе обыденной и социально-исторической жизнедеятельности в непрекращающемся ни на мгновение в многомерном процессе объективации и декодирования социокультурной информации, заложенной в окружающем нас жизненном мире предшествующими поколениями и иными субъектами культурно-исторического процесса. К. Маркс этот процесс назвал «опредмечиванием» и «распредмечиванием». Поэтому ценностно-мыслительное пространство как необходимая составляющая нашего бытия рассматривается не как самодовлеющий, объективный, метафизический по природе дух, а как балансирующая на грани объективно-субъективная реальность процессов объективации и декодирования, «бытие между».

Для меня весьма непросто было написание четвертого раздела, посвященного анализу ограниченности методологии европоцентризма, господствующей в исторических науках или «науках о духе». Всячески хотелось отмежеваться от весьма многочисленного отряда критиков «жирующего Запада» на страданиях остального мира. Для меня «европоцентризм» представляет интерес преимущественно как теоретико-методологическая проблема. В чем видится ее актуальность? В настоящее время становится все более очевидным, что выход из мирового экономического кризиса будет сопровождаться существенным перераспределением геополитических сил. Одним из отдаленных последствий этого обстоятельства будет формирование существенно иного философско-исторического, культурологического и в целом гуманитарного мышления, в котором не будет места привилегированного ценностно-мыслительного комплекса мировосприятия. Европоцентристская парадигма настолько глубоко выросла в наши души, что Ф. Бэкон, надо полагать, назвал бы ее «идолом рода», который препятствует более объективному исследованию культурно-исторических процессов. А Р. Декарт, вероятно, призвал бы научное сообщество к тотальной критике всего исторического и культурологического знания, чтобы расчистить поле для новой гуманитарной науки. В ходе работы над монографией достаточно четко прослеживалась закономерность: открывалась возможность продвинуться в исследовании лишь тогда и настолько, когда и насколько удавалось преодолеть в себе устоявшиеся европоцентристские стереотипы. Трудности исследования возникали на каждом шагу: в оценке древнеперсидской культуры и империи Ахеменидов, византийской культуры, конфуцианства, текстов Упанишад, места и роли древнегреческой культуры и ее истории, возникновения философии и науки и многие другие. Борьба против господствующих в науках о духе европоцентристских установок – это борьба против устаревших концептуальных средств и упрощенных методологических установок.

Пятый раздел посвящен собственно методологии тематического анализа. Он «пришел» с существенными изменениями и уточнениями из предыду-

щей, выше указанной, моей монографии. Согласно главной его идее доминирующих тем, в философско-историческом или культурологическом исследовании следует, прежде всего, искать фундаментальные тематические структуры (ФТС), которые образуют исходную систему принципов оценки мировосприятия, систему координат ментального пространства культуры. Выявление этих ФТС в ходе изучения какой-либо культуры на любом этапе ее развития позволяет прояснить сущностную природу ее жизненного мира и открывает возможность виртуально передвигаться в его ментальном пространстве.

В шестом разделе дается общая характеристика периода осевого времени с точки зрения тематического анализа, который рассматривается как преобразовательный процесс параллельно развертывающихся четырех ментальных революций в Древней Греции (а также связанную единым пространством революцию в Древнем Риме), Индии, Китае и Персии. Основные идеи этого раздела станут главными теоретическими и методологическими установками настоящего исследования. Сформулируем две из них. Период осевого времени открывает новую эпоху в истории человечества. По существу он разделяет мировую историю на два весьма продолжительных периода – доосевой (архаический) и постосевой (классический). В этот период происходит перепрограммирование мирового культурно-исторического процесса, суть которого выражается в переходе от архаической, натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к классической, разумно-добродетельной. Евроцентристская традиция связывает новую эру в истории человечества с рождением Иисуса Христа. Однако, как известно, это важное событие было судьбоносным преимущественно в истории европейской цивилизации. Как будет показано во втором томе, древнегреческая ментальная революция оказалась в метафизическом плане незавершенной. Потребовался христианский метафизический прорыв или, если угодно, второе осевое время европейского масштаба. Поэтому процессы деевропеизации в ходе нарастания глобализации мышления XXI века в перспективе могут поставить вопрос о пересмотре системы отсчета мировой истории. Изучение периода осевого времени убедительно показало, что VI в. до н. э. стал самым значимым, поворотным во всемирной истории. Так или иначе, события этого столетия оказали существенное влияние на судьбы всех современных цивилизованных народов.

На выходе из осевого времени приблизительно в III – II в. до н. э. мы имеем лишь три автономных системы координат ментальных пространств греко-римской, индийской и китайской культур, или три «генотипа» мирового культурно-исторического процесса. Трансляция этих трех типов ментальности среди архаических народов приводит к осевому времени локального масштаба народов-прозелитов. Одновременно этот процесс можно назвать становлением цивилизаций как метакультурных образований. Таким образом, в философии

истории можно говорить лишь о трех цивилизациях, генотипически предопределивших историческое развитие всех культур и народов. В результате настоящего исследования становится весьма очевидным, что все культуры народов мира по своей ментальности производны. Свои истоки, так или иначе, они находят в одном из трех цивилизационных типов ментальности. Даже ислам как метакультурное, цивилизационное образование, как известно, есть синтетическое ценностно-мыслительное пространство.

Основной задачей **второй главы** было разрушение устоявшегося со времен Геродота стереотипа о варварской природе древнеперсидской культуры в VI – IV вв. до н. э. в эпоху империи Ахеменидов. Своеобразие древнеперсидской культуры этого периода как объекта исследования выражается в том, что она относится к типу «немых культур». Практически отсутствуют тексты, которые давали бы возможность для реконструкции ментального пространства древних иранцев на весьма обширной территории от Индии до Эфиопии. В VI – IV вв. до н. э. древнеперсидская культура была одним из главных локомотивов мирового культурно-исторического процесса, в то время как древнегреческая культура находилась на его окраине. Несколько упрощая культурно-историческую ситуацию того периода, можно сказать, что осевое время начинается в Древней Персии с проповеди Заратуштры и по мере распространения зороастризма. Заратуштра был первым в истории человечества, кому открылась трансцендентная, разумно-добродетельная природа божественной реальности. В результате тематического анализа зороастрийской ментальной революции было показано глубокое духовно-нравственное преобразование древнеиранского жизненного мира.

Наличие письменных источников Ригведы, Упанишад, Бхагавадгиты, Манавадхармашастры и других позволило в **третьей главе** раскрыть развитие древнеиндийского жизненного мира от его архаического периода (Ригведа), в осевое время (Упанишады) и постреволюционный период «кристаллизации» древнеиндийского Духа (Гита, Законы Ману и др.). Посредством анализа тематических сдвигов в различных Упанишадах удалось не только проследить ход древнеиндийской ментальной революции, но и становление метафизического знания. При этом было выявлено своеобразие последнего, которое выражалось в духовно-практическом характере. Этот тип религиозно-философского знания я называю метафизикой Пути. Смысл осевого времени в Древней Индии – в открытии чисто духовной, трансцендентной природы божественной реальности Брахмана и Атмана и достижение метафизического освобождения. Достижение этой стратегической цели привело к соответствующей перестройке мирского порядка в Древней Индии.

Одной из главных трудностей в деле реконструкции периода осевого времени в Древнем Китае стала необходимость преодоления западни, которую

умело расставил Конфуций для последующих поколений китайцев, философов и историков в том числе. Как будет показано в **четвертой главе**, великий китайский мыслитель придумал уникальный способ обоснования своих философских построений, который существенно помог потеснить главных соперников даосов и легистов. Для этого ему пришлось фальсифицировать историю архаического Китая. Важной победой тематического анализа я рассматриваю выявление самого сокровенного знания Учителя, метафизики Пути раннего конфуцианства. В этой главе также будет показана ожесточенная борьба в самой продолжительной и самой кровопролитной среди всех ментальных революций осевого времени древнекитайской ментальной революции.

Если читатель дочитал введение и не потерял интереса, то он может, набравшись мужества и терпения, пройти по непротоптанным тропам мировой истории. В добрый путь.

ГЛАВА 1

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

1.1. КОНЦЕПЦИЯ «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ» К. ЯСПЕРСА И ЕЕ КОММЕНТАРИЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Объектом нашего исследования является поворотный период мировой истории, названный К. Ясперсом «осевым временем». В работе «Истоки истории и ее цель» немецкий философ провел философско-исторический анализ этой замечательной эпохи и таким образом задал концептуальный ракурс ее рассмотрения. Поэтому непременным предварительным условием исследования духовной реальности периода осевого времени для нас является прояснение методологических установок и концептуальных средств, которые были заданы К. Ясперсом как первым ее интерпретатором. Поскольку работа немецкого философа истории отличается строгой логикой изложения, то этот раздел мы построим как комментарий к основным положениям его концепции, следуя структуре рассматриваемой работы.

«Первая часть. Мировая история»

«Я попытаюсь в свою очередь набросать схему некой целостной исторической картины. При создании этой схемы я исходил из уверенности, что человечество имеет единые истоки и общую цель» [141, с. 31]. К. Ясперс формулирует основную теоретическую установку всей его концепции, согласно которой существует «единый исток» истории человечества, выделенный им период осевого времени, а также имеет место «общая цель» поступательного хода мировой истории. Ниже он признается, что эта исходная методологическая установка определяла отбор и осмысление всего эмпирического материала: *«Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения*

того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей» [141, с. 31]. Он провел настолько удачный анализ выделенного им примечательного периода мировой истории и показал его судьбоносное влияние на последующий ход мирового культурно-исторического процесса, что вплоть до настоящего времени никому не удалось существенно уточнить или дополнить общую характеристику эпохи осевого времени, данную знаменитым немецким философом. Опираясь на материалы первоисточников, мы поставили перед собой иную задачу: провести философско-исторический анализ преобразовательных процессов в каждом из выделенных К. Ясперсом трех очагов мировой цивилизации, в Древней Греции, Индии и Китае. Однако в ходе исследования этой эпохи стало ясно, что пространство осевого времени было значительно шире. Оно охватывало и огромный регион Персидской империи. В ходе анализа древнегреческой ментальной революции стало очевидным, что подобные процессы имели место и в Древнем Риме и Этрурии. Также возникла необходимость прояснить место древнеиудейской культуры в ценностно-мыслительных преобразованиях бассейна Средиземноморья.

«I. Осевое время»

«Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем» [141, с. 32]. Выделенный К. Ясперсом период осевого времени по существу представлен в виде большого резервуара, в который сброшены все наиболее значимые события и процессы, по крайней мере, в трех очагах мировой цивилизации (Древней Греции, Индии и Китае). Автор фактически постулирует хронологические рамки рассматриваемого периода. Не дается обоснования, почему верхней границей является приблизительно 800, а нижней 200 гг. до н. э. Поскольку объектом философии истории являются макропроцессы, то, безусловно, о каких-либо точных датах

речи быть не может. Однако, хронологическая структуризация этого периода весьма желательна и даже необходима. Если же рассматривать период осевого времени как относительно самостоятельные процессы ментальных революций в Древней Греции и Риме, Индии, Китае и Персии, то перед нами предстанет достаточно конкретная картина хода духовных, институциональных и иных преобразований. Так, окажется, что персидская ментальная революция охватывает период от начала распространения зороастризма в Бактрии при царе Кишпаспе (конец VII – начало VI вв. до н. э.) до падения империи Ахеменидов (327 г. до н. э.). Эпоха революционных преобразований в Древней Греции просматривается еще более четко от реформ Солона (594-593 гг. до н. э.) до победы греков в греко-персидской войне (479 г. до н. э.). В IV в. до н. э. Платон, Аристотель не были творцами нового греческого Духа. Они проясняли, уточняли, совершенствовали уже сформировавшуюся систему координат ценностно-мыслительного пространства древнегреческой культуры. Как известно, датировка событий в истории Древней Индии особенно проблематична. Однако мы достаточно уверенно можем утверждать, что духовный прорыв, запечатленный в Упанишадах, произошел в VI в. до н. э. Будда со своим учением о среднем Пути не был первопроходцем. Он смягчил достижения своих предшественников подвижников-аскетов. «Бхагаватгита» и «Манавадхармашастра» как литературные памятники III в. до н. э. являются носителями уже сложившейся парадигмы древнеиндийского Духа. Самым продолжительным был период осевого времени в Древнем Китае. Начало ему положила подвижническая деятельность Конфуция, а его завершение произошло в эпоху становления империи Хань во II – I вв. до н. э. при императоре У-ди (140-87 гг. до н. э.), когда в целом произошло конфуцианское преображение народа. Как мы видим, интенсивность и продолжительность процессов революционных преобразований в четырех очагах мировой истории были существенно различны. Эти процессы не нужно обобщать и усреднять. Напротив, их нужно дифференцировать.

«1. Характеристика осевого времени»

«Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» [141, с. 33]. Глубокая характеристика экзистенциального бытия человека эпохи осевого времени философа-экзистенциалиста К. Ясперса. Однако следует иметь в виду, что древний грек, римлянин, индеец,

китаец и перс находились в существенно различных экзистенциальных ситуациях. Для грека и римлянина главным в жизни была индивидуальная свобода в мирском бытии, которая обеспечивалась взаимной рациональностью, добродетелью и соблюдением закона всеми свободными гражданами. Индеец рассматривал свою земную жизнь как промежуточное существование, как подготовку к метафизическому освобождению по возможности при жизни или после смерти. Китаец не только не думал, но даже не мечтал ни об индивидуальной социально-политической свободе, ни о метафизическом освобождении. Пределом своих устремлений он видел установление гармонии как равновесия отношений в патриархальной семье и государстве. Перс-зороастриец в стихиях воды и огня, в растительном и животном мирах видел воплощение трансцендентного разума бога Ахура-Мазды. Он всячески стремился воспрепятствовать распространению в мирском бытии натуралистически-силового духа Ангры-Майнью. Таким образом, универсалистские характеристики нового экзистенциального бытия человека осевого времени оказываются малоинформативными и поэтому малопродуктивными.

«Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, – все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом» [141, с. 33]. В результате комплексной революционной перестройки культур осевых народов произошел переход к принципиально иному рефлексивному типу функционирования, когда бытие культуры определяет непрерывная работа по самоосмыслению и самосовершенствованию. Переход от одной системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к другой требовал переосмысления всего имеющегося материала, прояснения формирующейся новой картины мира, новой системы ценностей и другие. Вся эта непростая работа была проделана в осевое время. Какое открытие было самым главным для осевых народов, которое повлекло за собой разрушение старой мифологической системы представлений и необходимость продуцирования новой в эту знаменательную эпоху? Таковым было открытие трансцендентной, духовно-нравственной реальности «Мудрости». В Персии ее представляли как бога Ахура-Мазду, «Дух разума», в Индии – как метафизическую реальность Брахмана и Атмана, в Греции – как субстанциальную реальность математических объектов, как парменидовское бытие, как мир эйдосов Платона, мир форм Аристотеля и другие. *«В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, зало-*

жены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности» [141, с. 33]. Когда перед взором осевых народов открылась чисто духовная, трансцендентная, божественная реальность, не было понятийных средств для описания и осмысления ее природы. Заратуштра, индийские брахманы и Будда, Конфуций, Пифагор, Платон, Аристотель стали отцами ментальных революций в своих культурах, потому что проделали самую большую творческую работу в создании самых продуктивных понятийных систем. Ниже мы покажем, насколько трудным был проделанный ими путь. В этот период произошел переход от архаической, натуралистически-силовой, образной по природе системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к понятийной, разумно-добродетельной, в которой мы живем в настоящее время. **«Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот» [141, с. 33].** Переход от одной системы координат к другой сопровождался обрушением архаических тематических структур, старых ценностных систем и формированием новых.

«Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога» [141, с. 33]. Здесь немецкий философ фиксирует две важные приметы осевого времени как великой ментальной революции. Во-первых, в этот период произошел переход к рациональности, к рациональному типу существования. Был совершен главный духовный прорыв: была открыта духовная природа человеческого разума, которая первоначально осмысливалась как трансцендентная рациональная природа божественной реальности. По-видимому, первым это обстоятельство открыл Заратуштра. Он первым начал учить о боге Ахура-Мазде как Духе Разума. Среди всех осевых народов наибольшими рационалистами были греки. Лишь в древнегреческой культуре тема «разума» стала осью системы координат ментального пространства. Во-вторых, рассмотрение божественной реальности как трансцендентной, чисто духовной, рациональной привело к существенному изменению отношения к Богу. В архаический период отношение к богам носило натуралистический характер, требовало пышных жертвоприношений и т.д. В осевой период отношение к Богу приобрело духовно-нравственный характер. Бог требовал от человека высокой морали. Дальше всех в этом отношении пошли индийцы и китайцы. Как мы покажем ниже, греки ограничились лишь косметическим ремонтом

своей мифологии. Они переосмыслили своих богов как носителей разума и добродетели. Однако в целом сохранили свою антропоморфную мифологию с натуралистическими обрядами. В отношении перестройки божественной реальности греки оказались наибольшими консерваторами.

«Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением» [141, с. 34]. Это обстоятельство было первым и самым главным завоеванием периода осевого времени. Была открыта высшая, трансцендентная, чисто духовная, разумно-добродетельная природа божественной реальности, которая рассматривалась как метафизическая основа мироздания. Духовный прорыв в теологии и онтологии привел к одухотворению человеческой природы. Разум и добродетель стали высшими и главными характеристиками человека. По-видимому, открытие трансцендентного пространства чистого Духа произошло в VI в. до н. э. первоначально в Персии (Заратуштра), затем в Индии (аскеты-подвижники), Греции (Пифагор) и Китае (Конфуций). Это обстоятельство запустило процесс комплексных преобразований, который мы называем великой ментальной революцией. Была разрушена натуралистически-силовая система координат ценностно-мыслительных пространств культур осевых народов и сформирована новая, разумно-добродетельная. Формирование «подлинного человека» стало одним из итогов революционных преобразований.

*«Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал. Неслыханное становится очевидным. Вместе с ощущением мира и самого себя человек начинает ощущать и бытие, но не полностью: этот вопрос остается. Впервые появились философы. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой. В спекулятивном мышлении он возносится до самого бытия, которое постигается без раздвоения, в исчезновении субъекта и объекта, в слиянии противоречий. То, что в высочайшем порыве познается как возвращение к самому себе в бытии или как *inī mystica*, как единение с божеством или как ощущение себя орудием воли Божьей, в объективирующем, спекулятивном мышлении выражается таким образом, что допускает двойственное или даже ложное истолкование. Это – подлинный человек, кото-*

рый, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее, в несокрушимом спокойствии души, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть атман, в состоянии нирваны, в единении с дао или в покорности воле Божьей. По своей настроенности и по содержанию веры эти пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности. Он может отказаться от всех мирских благ, уйти в пустыню, в лес, в горы; став отшельником, познать творческую силу одиночества и вернуться в мир обладателем знания, мудрецом, пророком. В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью. То, что достигается отдельным человеком, отнюдь не становится общим достоянием. В те времена дистанция между вершинами человеческих возможностей и массой была чрезвычайно велика. Однако то, чем становится единственный человек, косвенным образом изменяет всех людей. Человечество в целом совершает скачок» [141, с. 34-35]. В этих суждениях К. Ясперс достаточно полно описал экзистенциальную реальность человека осевого времени. Он весьма продуктивно всячески стремился воссоздать универсальную картину жизненного мира «подлинного человека» этой знаменательной эпохи. При этом, как мы отмечали выше, не следует забывать, что древний грек, индеец, китаец и перс находились в существенно различных экзистенциальных ситуациях.

«Эпоха, в которой все это происходило на протяжении веков, не была периодом простого поступательного развития. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было [141, с. 36]. «Возникшее в осевое время духовное напряжение с той поры не переставало оказывать свое воздействие на людей, придавая их деятельности новую неопределенность и новое значение» [141, с. 37]. Что было разрушено, и в чем проявилась великая созидательная сила преобразовательных процессов в культурах осевых народов? В ходе тематического анализа ментальных революций в Древней Греции и Риме, Индии, Китае и Персии мы проследим процесс разрушения архаической системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры и формирование существенно иной разумно-добродетельной по природе. Как мы покажем ниже, во всех ментальных революциях просматривается общая закономерность: после эпохи кардинальных перемен неотвратимо наступает период кристаллизации Духа. Осевое время завершается формированием новой картины мира, новой системы коор-

динат ментального пространства культуры. В определенном смысле в постреволуционный период устанавливается жесткая программа дальнейшего развития Духа народа, как бы очерчивающая коридор движения его ментальности. Во втором томе мы покажем, как незавершенные древнегреческая и древнеримская ментальные революции приведут к христианской ментальной революции. Разрушение Римской империи в IV – V вв. мы рассматриваем как второе осевое время мучительного рождения европейской цивилизации, в ходе которого с большим трудом трансформировалась греко-римская ментальность и одновременно происходил ее синтез с христианской.

«2. Попытка наметить структуру мировой истории, отправляясь от осевого времени»

«Осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества, причем таким образом, что вырисовывается нечто, подобное структуре мировой истории. Попробую наметить эту структуру: 1. Осевое время знаменует собой исчезновение великих, культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им погибнуть – независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. По сравнению с ясной человеческой сущностью осевого времени предшествующие ему древние культуры как бы скрыты под некоей своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания» [141, с. 37]. «Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет вплоть до сего дня. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспламеняются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение возможностей осевого времени – Ренессанс – ведет к духовному подъему. Возврат к этому началу – постоянно повторяющееся явление в Китае, Индии и на Западе. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне «природного» существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих трех центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в исто-

рию! Так, в орбиту осевого времени были втянуты на Западе германские и славянские народы, на Востоке – японцы, малайцы и сиамцы. Для многих пребывавших на уровне природного существования народов такого рода соприкосновение означало вымирание. Все жившие после осевого времени люди остались на уровне первобытных народов либо приняли участие в новом движении – единственном, имевшем основополагающее значение. Первобытные народы в период, когда уже существует история, являют собой пережиток доистории, сфера которой все время сокращается вплоть до того момента, когда она – и это происходит только теперь – полностью исчезает. Между тремя сферами, о которых здесь идет речь, возможно – если они соприкасаются – глубокое взаимопонимание. Встречаясь, они осознают, что в каждом из них речь идет об одном и том же. При всей отдаленности они поражают своим сходством. Правда, здесь нет того, что доступно объективации как общезначимая истина (впрочем, это вообще возможно только в строгой, методически продуманной науке, которая способна без какого-либо преобразования распространиться на весь мир и призывает всех к соучастию); однако то подлинное и безусловно истинное, чем мы, люди, черная из различных источников, живем в нашей истории, соотносится друг с другом и распознается в разных культурах. Все это можно резюмировать следующим образом: осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для нас неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. Доисторические народы остаются доисторическими вплоть до того времени, пока они не растворятся в историческом развитии, идущем от осевого времени; в противном случае они вымирают. Осевое время ассимилирует все остальное. Если отталкиваться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени, и, во всяком случае, сохранившиеся до сего дня» [141, с. 38-39]. Выделенная К. Ясперсом структура мировой истории настолько абстрактна, что ее дальнейшая конкретизация не представляется возможной. Остается неясной логика мирового культурно-исторического процесса в постосевой период. Мы не ставим своей задачей провести критический анализ знаменитой работы немецкого философа. Мы преследуем цели конструктивного порядка. Каким образом можно углубить, уточнить, продвинуться в прояснении периода осевого времени и его культурно-исторических последствий? Тематический философско-исторический и культурологический анализ позволяет частично решить эти задачи.

К. Ясперс утверждает, что «осевое время знаменует собой исчезновение великих, культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их». Культура Древнего Египта в осевое время не развалилась и никуда не исчезла. В VI – V вв. до н. э. она пережила скрытую ментальную революцию. Духовный прорыв в Персии и Греции отозвался в Египте одухотворением пантеона богов, учения о душах и загробном мире, ритуале и других. Жизненный мир интеллектуальной элиты стал духовно насыщенным. При этом существенных социально-политических изменений в египетском обществе не произошло. Поэтому поверхностный взгляд внешнего наблюдателя видит Египет лишь как носителя традиций архаической древности. В результате эллинизации египетской культуры в III в. до н. э. ментальное пространство египетской культуры представляло собой противоречивый синтез двух субпространств: собственно египетской и греческой ментальностей. Подобные процессы прошли в бывших сатрапиях Персидской империи в Вавилоне, Иудее, Финикии, Антиохии и других.

Когда исследователи древнееврейской культуры III в. до н. э. – I в. н. э. ограничиваются изучением борьбы еврейского народа против иноземного влияния, борьбы за независимость, то они существенно упрощают реально существующую социо-культурную ситуацию. Из трудов Иосифа Флавия «Иудейские древности» и «Иудейская война» становится очевидным, что ментальное пространство древнееврейской культуры в этот период представляло собой очень сложное образование. Оно включало субпространства еврейских диаспор в Александрии, Вавилоне, Антиохии, Рима, Греции и других. В самих Иудее, Самарии, Идумее и других не было ментального единства. В одних регионах преобладали националистические, в других греко-римские настроения. Таким образом, древнееврейская культура этого периода представляла собой противоречивый синтез существенно различных ментальностей, которые следует изучать. Проездровская методологическая установка существенно искажает реальную жизнь древних иудеев и поэтому является малопродуктивной.

С точки зрения тематического анализа структура мировой истории достаточно проста. В целом она совпадает с ясперовской интерпретацией. В мировом культурно-историческом процессе выделяется три периода: архаический (доисторический), переломный период осевого времени и постосевой (исторический). Первый своими истоками уходит в седую древность, через который прошли все народы мира. Второй локальный, относительно непродолжительный переломный период охватывает в основном VI – II вв. до н. э., во время которого сформировались три цивилизационных тематических структуры греко-римская, индийская и китайская. Смысл третьего периода выражается в трансляции этих базовых тематических структур среди иных народов. К. Ясперс сводил смысл преобразовательного процесса осевого времени к изме-

нению сущности человека. Мы рассматриваем этот культурно-исторический процесс значительно шире и конкретнее, как изменение типов ментальностей, систем координат ценностно-мыслительных пространств и последующую их трансляцию среди народов, задержавшихся на доисторической стадии развития. При желании и по мере необходимости можно конкретно проследить процесс ментальной революции применительно к развитию какой-либо культуры, когда имела место ассимиляция народом прозелитом ментальности одной из осевых цивилизаций.

«3. Проверка тезиса: осевое время»

В этом разделе К. Ясперс анализирует возражения на его концепцию осевого времени. Нас будут интересовать его уточнения периода осевого времени и хода мировой истории, а также две важные для нас проблемы.

Вопрос о параллельности в мировом культурно-историческом процессе. *«Ряд различных по своему происхождению путей ведет как будто к одной цели. Перед нами многообразие одного и того же в трех образах, три различных корня истории, которая впоследствии – после прерываемых отдельных соприкосновений, окончательно только через несколько столетий, собственно, только в настоящее время – обретает свое единство» [141, с. 41]. «Только в осевое время существовал универсальный во всемирно-историческом смысле параллелизм в целостности культур, а не простое совпадение единичных явлений... Близость трех параллельных течений существует лишь в упомянутое время. Попытка провести эту параллель в последующие периоды и отразить их в синхронистических таблицах, охватывающих тысячелетия, становится по мере удаления от осевого времени все более искусственной. Линии развития уже не параллельны, они расходятся. Если вначале они казались тремя путями, направленными к одной цели, то в дальнейшем они становятся совершенно чуждыми друг другу. Однако чем дальше мы отступаем вглубь, приближаясь к осевому времени, тем больше мы ощущаем родственность развития, тем ближе мы друг другу... Создается впечатление, будто здесь обнаруживается нечто общее в своей глубине, выявляются истоки человеческого бытия» [141, с.42]. «В осевое время основным является именно общее в историческом развитии, прорыв к сохранившимся по сей день принципам человеческой жизни в пограничной ситуации» [141, с. 40].* К. Ясперс всячески старается обосновать положение о едином общем духе осевого времени. В противном случае, как ему представлялось, параллелизм развития культур Древней Греции, Индии и Китая не дает оснований утверждать существование самого периода осевого времени, который синхронизировал, связывал в единое целое три культурных потока. При всей пестроте различий этих культур

он видел и сущностное единство и родство в появлении в эпоху осевого времени нового типа экзистенции человека, общих «принципов человеческой жизни», общей системы коммуникации. По нашему мнению, первичным и общим во всех ментальных революциях осевых народов был духовный прорыв в понимании Бога как трансцендентной, чисто духовной, разумно-добродетельной реальности (в Индии – Брахмана и Атмана, в Китае – Дао Пути, в Греции – олимпийских богов). Все остальные процессы были вторичными.

Относительно параллелизма развития европейской, индийской и китайской цивилизаций также следует сделать уточнение. Становление суперцивилизационного образования, называемого «Востоком», происходило в процессе активного взаимодействия и некоторого синтеза индийской и китайской ментальностей. Это обстоятельство особенно четко проявляется в ходе трансляции их фундаментальных тематических структур (ФТС) среди варварских народов Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. В определенном смысле распространение буддизма, которое началось в I в. до н. э., представляло собой процесс становления индийской цивилизации как метакультурного образования. В I в. Буддизм проникает в Китай и в пространство Кушанской империи, включавшей в себя земли Средней, Центральной и Передней Азии. Со II в. до н. э. начинается мирное завоевание буддизмом Юго-Восточной Азии (в Лаос, Камбоджу, Мьянму, Вьетнам и Таиланд), которое в основном завершилось в IX в. В IV в. буддизм проникает в Корею, в VI в. – в Японию, в VII в. – в Тибет, в XIII – XV вв. – в Монголию, в XVII – XVIII вв. в Бурятию и Туву. В VI в. начинается активная трансляция китайского Духа в этих же регионах, что приводит к двукратному ментальному воздействию на местные культуры.

В VII в. возникновение и распространение ислама, приведшее к образованию обширного имперского государства Арабского халифата, знаменовало собой становление четвертой цивилизации. Своеобразие природы исламской цивилизации выражалось в том, что ее тематическое пространство изначально строилось как пространство синтеза различных ментальностей. Если формирование европейской, индийской и китайской цивилизаций как метакультурных образований происходило по мере распространения их ФТС среди варварских народов с архаической ментальностью, при этом переживавших период осевого времени, то образование исламской метакультуры осуществлялось среди цивилизованных народов. Религия ислама не была носителем духовного прорыва. Поэтому становление исламской цивилизации требовало достижения сложного, противоречивого синтеза, европейской и индийской ментальностей, над которыми надстраивалась тематическая структура ислама. В этом небольшом и далеко неполном обзоре мы хотели показать, что идея цивилизации

онного параллелизма в мировой истории представляет собой сильное упрощение реального хода культурно-исторического процесса.

Ниже К. Ясперс обсуждает другую для нас важную проблему: проблему смысла осевого времени и причины его возникновения. *«Никто не может полностью понять, – пишет немецкий философ, – что здесь произошло, как возникла ось мировой истории!.. Вопрос о смысле осевого времени. Одно дело – вопрос о причине осевого времени и совсем иное – вопрос о его смысле. Фактические обстоятельства троекратно являющего себя осевого времени близки к чуду, поскольку действительно адекватное объяснение, как мы видели, находится за пределами наших возможностей. Скрытый смысл этих фактов вообще не может быть обнаружен эмпирически, как где-то и кем-то установленный смысл... Видеть фактические данные осевого времени, обрести в них основу для нашей картины мировой истории означает: найти то, что, невзирая на все различия в вере, свойственно всему человечеству» [141, с. 48].* По нашему мнению, исходя из имеющегося материала, первопричина ментальных революций в Древней Персии, Индии и Китае, запустившей всесторонний преобразовательный процесс, проявляется достаточно очевидно. Первопричиной выше указанных ментальных революций была трансцендентная божественная реальность. К. Ясперс полагал, что изучение ее заведет исследование в область фантазий. Вполне очевидно, что первотолчком персидской ментальной революции была проповедническая деятельность Заратуштры, начало которой положило непосредственное явление ему бога Ахура-Мазды. В сложном, многоплановом процессе образования Персидской империи, существенно отличавшейся от архаических Ассирийской и Вавилонской империй, ведущим фактором было распространение зороастризма. Духовно-нравственная природа зороастризма определяла Дух империи и ее энергию. Как свидетельствуют наскальные надписи персидских царей, они полагали, что вся их плодотворная деятельность, все их успехи стали возможными благодаря богу Ахура-Мазде. Непонятно почему начавшееся движение аскетов запустило процесс ментальной революции в Древней Индии. Может быть первотолчком этого движения было косвенное и опосредованное влияние зороастрийского прорыва среди ираноязычных народов Центральной Азии? Надо полагать, были иные социально-экономические и политические причины революционных преобразований. Однако, совершенно очевидно, что всеобщим и главным в осевой период было стремление к метафизическому освобождению при жизни или после смерти посредством достижения Атмана или Брахмана. Успешное решение этой задачи привело к соответствующей перестройке древнеиндийского общества. Открытие Конфуцием и Лао-цзы трансцендентной реальности Дао-Пути было исходным и определяющим в создании ими своих религиозно-нравственных учений. Нам неиз-

вестно, при каких обстоятельствах произошло их озарение. Важно то, что без учения о Дао-Пути не сложились бы в единое целое их концепции. Как мы покажем ниже, процесс социализации учения Конфуция в древнекитайском обществе в большой степени определял характер духовных преобразований в древнем Китае. Лишь в древнегреческой ментальной революции трансцендентный фактор не был ни первичным, ни ведущим. Как известно, первоотличком перестройки древнегреческого общества в осевое время был комплекс социально-экономических и политических обстоятельств. Можно сказать, что олимпийские боги не принимали участия в греческой ментальной революции. Лишь по мере развития последней они «изменили» свою природу. Таким образом, из этого следует, что глубинный смысл эпохи осевого времени в Древней Персии, Индии и Китае составляла трансцендентная божественная реальность, в соответствии с пониманием которой перестраивался мирской порядок. В то время как в культуре Древней Греции, наоборот, первичным были преобразования мирского порядка, в соответствии с которым был перестроен и порядок божественный.

«II. Схема мировой истории»

«Она исходит из четырех, правда, очень значительных, но по своему смыслу гетерогенных периодов мировой истории: прометеевской эпохи, эпохи великих культур древности, эпохи духовной основы нашего человеческого бытия, до сих пор сохранившей свою значимость, эпохи развития техники. Более убедительной, предвосхищающей будущее, можно считать схему, намеченную следующим образом: в доступной нам человеческой истории есть как бы два дыхания. Первое ведет от прометеевской эпохи через великие культуры древности к осевому времени со всеми его последствиями. Второе начинается с эпохи науки и техники, со второй прометеевской эпохи в истории человечества, и, быть может, приведет через образования, которые окажутся аналогичными организациям и свершениям великих культур древности, к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека» [141, с. 53]. К. Ясперс выделяет четыре основных периода мировой истории, чтобы впоследствии подвергнуть каждый из них дальнейшему исследованию. В идее о «двух дыханиях» мировой истории и «втором осевом времени» немецкий философ проявляет глубокую прозорливость хода современного мирового культурно-исторического процесса. Следует отметить, что в конце 40-х годов XX столетия, когда значительная часть Европы была в руинах, и ничто не предвещало технологического прорыва НТР, его интуиция была проявлением не только хорошего знания, но и глубокого чувства логики мировой истории. В настоящее время становится все более очевидным, что современная мировая

цивилизация входит в период второго осевого времени – периода становления техногенной цивилизации. Мы входим в иную, техногенную систему координат ценностно-мыслительного пространства, природа которой в значительной степени нам пока неизвестна. К. Ясперс полагал, что второе осевое время приведет к «подлинному становлению человека». По нашему мнению, это открытый и весьма спорный вопрос. В настоящее время четко просматривается нарастающий процесс киборгизации человека. Надо полагать, сам немецкий философ вряд ли согласился бы признать экзистенцию киберчеловека подлинным человеческим существованием. А почему бы и нет?

«III. Доистория»

Самым важным, первоочередным в исследовании доисторического развития первобытных обществ К. Ясперс полагал выявление «фундаментальной основы человека», его сущностной природы. *«Перед историческим сознанием постоянно стоит великая проблема фундаментальной основы человека, существовавшего в доисторическую эпоху, проблема его основополагающей универсальной сущности. В природе человека глубоко заложены действенные силы времен его формирования. Доистория – это время, когда произошло становление человеческой природы. Если бы мы могли проникнуть в доисторию, нашему пониманию стала бы доступна субстанциальная основа человеческой природы, поскольку мы увидели бы ее становление, условия и ситуации, которые создали человека таким, как он есть»* [141, с. 57]. Однако, по его мнению, мифология как специфический тип знания не дает достоверного материала. *«Извлечь из подобных мифов какое-либо достоверное знание, – пишет он, – о давно прошедших временах, какие-либо реальные данные невозможно»* [141, с. 59].

К. Ясперс стал заложником принятой им односторонней методологической установки, согласно которой стержнем мирового культурно-исторического процесса является развитие человека. Принятие ее существенно сужает поле исследования. Такое индивидуалистически ориентированное видение мировой истории представляет собой проявление смягченной формы методологии европоцентризма. В пространстве европейского жизненного мира индивид, личность, гражданин является ключевой фигурой. В жизненных мирах иных цивилизаций по сравнению с семьей, варной, государством индивид отступает на второй план. *«Доистория – это величайшая реальность, ибо в ней возник человек, однако реальность эта нам, по существу, неизвестна. Но едва только мы задаем себе вопрос, что мы, люди, собственно, такое, и пытаемся найти ответ в познании того, откуда мы пришли, мы сразу же обращаемся к доистории, стремясь проникнуть в ее глубины. Тьма этих глубин обладает притягательной силой, мы с полным основа-*

нием устремляемся к ним, но нас всегда ждет разочарование, уготованное невозможностью их познать» [141, с. 68]. К. Ясперс задействует имеющийся в то время материал из биологии, антропологии и других. Однако вынужден был констатировать: «К тому же нам не известен даже окончательный, удовлетворительный ответ на вопрос: что такое человек? Исчерпывающий ответ на него мы дать не можем. Мы, собственно говоря, не знаем, что такое человек, и это также относится к сущности нашего человеческого бытия. Ясное представление о становлении человека в доистории и истории означает также ясное представление о сущности человеческого бытия» [141, с. 62]. Успехи современных наук (генетики, психологии, зоопсихологии, теории антропогенеза и др.) позволили существенно продвинуться в деле реконструкции образа жизни и жизненного мира первобытных народов. По нашему мнению, применение методологии тематического анализа весьма перспективно в работе по реконструкции экзистенциального бытия человека первобытного общества. Философы-экзистенциалисты существенно углубили наши представления о природе человеческого существования. Выделение базовых тематических структур, выявление их взаимоотношений и субординации позволило бы воссоздать пространство жизненного мира человека на различных этапах мировой истории и в условиях различных цивилизационных ареалов существования. Эта достаточно сложная задача не представляется неразрешимой.

«IV. Великие исторические культуры древности»

В этом небольшом разделе К. Ясперс практически не выходит за границы традиционных оценок великих культур древности. Поэтому мы отвлекаемся от его рассмотрения.

«V. Осевое время и его последствия»

Этот раздел для нас представляет особый интерес, поскольку в нем автор уточняет и обосновывает основные положения своей концепции. *«Осевые народы. Это те народы, которые, последовательно продолжая свою историю, совершили скачок, как бы вторично родились в нем, тем самым заложив основу духовной сущности человека и его подлинной истории. К этим народам мы относим китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков» [141, с. 76]. Как мы видим, среди осевых народов немецкий философ называет иранцев и иудеев. Ниже относительно иудеев он уточняет: «Обе названные выше культуры – египетская и вавилонская – обладали всемирно-историческим значением, ибо, воспринимая их, отправляясь и отстраняясь от них, углубляясь в соприкосновении с ними, утверждалась как куль-*

тура иудеев, так и культура греков, заложивших основы Западного мира» [141, с. 77]. Исходя из тематического анализа осевого времени и последующего развития мировой истории осевых народов, можно назвать лишь те, ментальность которых в ходе ее трансляции среди иных культур и народов привела к образованию метакультурной реальности цивилизации. В этом смысле осевых народов всего два – индийский и китайский. Процесс становления европейской цивилизации был наиболее сложным и длительным, и греки не были единственными его участниками. Дух европейской цивилизации представляет собой сложный синтез греческой, римской и христианской ментальностей. Греков как одного из локомотивов великой ментальной революции по праву называют одним из осевых народов. Поскольку римская ментальность в большой степени производна от греческой и их ФТС почти идентичны, то римлян может быть несправедливо не относят к осевым народам. В осевое время (в VI – II вв. до н. э.) древнееврейская культура в силу своей националистической замкнутости никакого влияния на иные культуры практически не оказывала. Поэтому относить древних иудеев в осевым народам нет никаких оснований. Однако, поскольку христианство по своим истокам является носителем переосмысленных иудейских тематических структур, постольку еврейская ментальность косвенным образом «принимала участие» в становлении ментального пространства европейской цивилизации. Поэтому в этом смысле еврейский народ можно частично отнести к осевым народам. В осевое время в эпоху Персидской империи древние иранцы были в числе народов-локомотивов великой ментальной революции. Однако вместе с падением империи Ахеменидов практически прекратилась трансляция зороастрийской ментальности, прервался процесс становления иранской цивилизации. Таким образом, к осевым народам можно отнести лишь греков, индийцев и китайцев.

«К осевому времени еще относится период расцвета египетской и вавилонской культур, хотя и с несомненными признаками поздней стадии. Обе они не знали преобразующей человека рефлексии: не испытали метаморфозы, соприкасаясь с осевыми народами, и не реагировали на прорыв, который произошел вне сферы их непосредственного существования. Они остались, по существу, такими же, какими они были раньше в качестве предшествующих осевому времени культур, достигнув громадных успехов в области организации государственной и общественной жизни, в архитектуре, пластике и живописи, в создании своей магической религии. Однако все это происходило уже на стадии медленного умирания. Будучи в своем внешнем существовании подчинены новым силам, эти народы утеряли и свою внутреннюю культуру, которая в каждом отдельном случае перерождалась: в Месопотамии – в персидскую, а затем в сасанидскую культуру и ислам; в Египте – в римскую и христианскую, позже в ислам»

[141, с. 76]. Досадная ошибка в теоретическом анализе великого немецкого философа. Регион Средиземноморья был достаточно плотно заселен различными народами, между которыми имели место весьма оживленные торгово-экономические отношения и культурные связи. Народы Египта, Месопотамии, Антиохии, Финикии и другие не были отделены железным занавесом от активных мореплавателей и торговцев греков. Поэтому достижения древнегреческого Духа распространялись в бассейне Средиземноморья со скоростью ветра, наполнявшего паруса многонациональной армии мореплавателей. Задолго до возникновения эллинистических государств духовный прорыв в теологии, онтологии, антропологии, естественных науках стал всеобщим достоянием продвинутых народов Средиземноморья.

Одни из наиболее развитых народов этого региона египтяне и вавилоняне не могли быть исключением в этом ряду. Другой вопрос, что ассимиляция чужой ментальности представляет собой сложный процесс «переваривания», трансформации в удобоваримый и доступный продукт для интеллектуального потребления. К. Ясперс слишком упрощает ситуацию, когда утверждает, что «они не прореагировали на прорыв». Никогда процесс культурной экспансии не бывает абсолютно завершенным. В период персидского владычества, эллинистических государств, Римской империи египтяне, вавилоняне и другие народы Средиземноморья всегда сохраняли национальную самобытность. На языке тематического анализа ментальное пространство культуры складывалось в сложную систему субпространств национальной, греческой, римской, христианской, затем исламской ментальностей.

Далее К. Ясперс обращается к исследованию логики мировой истории после прорыва осевого времени, концентрируя свое внимание преимущественно на развитии европейской цивилизации. Он обращается к анализу «духовной миссии в мире» германцев. При этом немецкий философ увлекается использованием метафорического языка, весьма популярного в середине XX века благодаря Ф. Ницше и О. Шпенглеру, который нередко создает видимость теоретического рассуждения. При ближайшем рассмотрении оказывается, что за красивыми и многозначительными образами не имеется теоретическое содержание. *«Германцы стали осуществлять свою духовную миссию в мире, лишь когда они приняли участие в преобразовании человечества, которое началось тысячу лет тому назад. С того момента как они установили связь с этим миром, они начали новое продвижение, в рамках которого они по сей день выступают в качестве германо-романского мира Европы. Вновь возник исторически неповторимый феномен. Теперь происходило то, что не смогла осуществить античность. Высшая напряженность человеческой сущности, отчетливость пограничных ситуаций – все то, что началось в период прорыва в осевое время, а в период поздней ан-*

тичности почти исчезло, теперь повторялось на равной глубине и, быть может, в большем объеме, хотя это происходило не впервые и не самостоятельно, а изначально во взаимодействии с тем старым, что теперь воспринималось как свое собственное. Вновь делалась попытка осуществить то, что доступно человеку» [141, с. 78-79]. «Для осевого времени и последующих тысячелетий истории Запада особое значение имели сложившиеся на индогерманской основе культуры. Эти культуры – индийцев, греков, германцев, а также кельтов, славян и поздних персов – обладают общими чертами: они создали легенды о героях и эпос, открыли, оформили и осмыслили трагедийность» [141, с. 80-81]. «В Европе, в мире нордических народов, после соприкосновения их с осевым временем начиная с первого тысячелетия н. э. пробуждается некая до сих пор не подвергавшаяся рефлексии субстанция, родственная – сколь ни мало определенны подобные представления – тем силам, которые частично явили себя в осевое время. Лишь благодаря этому значительно более позднему соприкосновению у нордических народов происходит сублимация того, что, быть может, уже прежде подспудно существовало в виде не осознающих самих себя импульсов. В новых творениях духа создается нечто, превращенное из неодолимого упорства в движение возмущившегося духа, затем в вопрошающие поиски или из несокрушимого «Я» в свободную личность на основе самосущей экзистенции. Любое напряжение решительно доводится до крайности, в направлении только и познается, что такое человек, существование в мире, само бытие, появляется вера в трансцендентность» [141, с. 81]. В этом коктейле образов и понятий невозможно разобраться.

Ниже К. Ясперс справедливо отмечает: «Запад сознательно конституируется с середины последнего тысячелетия до н. э. до середины первого тысячелетия н. э.» [141, с. 81]. Процесс разрушения Западной Римской империи совпал с распространением христианства на ее территории. Это обстоятельство знаменовало собой завершение формирования европейского жизненного мира. С того периода ценностно-мыслительное пространство европейской цивилизации строится как на фундаменте на двух ФТС – античности и христианства. Не существовало метакультурной ментальности германского или германо-романского мира. Завоевание римлянами кельтов, франков, германцев, саксов сопровождалось переживанием этими народами ментальной революции, переходом от архаической, натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к античной, разумно-добродетельной. В IV веке начался процесс христианизации этих народов. В описаниях византийского историка Прокопия Кесарийского готской войны мы видим, что в VI веке готы по своей ментальности существенно не отличались от римлян и византийцев. Все они жили в одном ценностно-

мыслительном пространстве, образованном ФТС античности и христианства. Готские цари Теодерих и Тотила вели себя нередко достойнее, чем римляне и византийцы. По нашему мнению, неправомерно называть готов варварами, потому что они в рассматриваемый период давно не были носителями архаической ментальности. Эллинизация, а затем христианизация народов Центральной, Западной Европы, впоследствии Скандинавии представляли собой процесс становления европейской цивилизации как метакультурной реальности. У всех западноевропейских народов сложились однотипные ментальные пространства культуры. С XI в. они жили в однотипных системах координат и потому друг у друга они были как у себя дома. Каждый из европейских народов пережил свой период осевого времени, когда происходил процесс ассимиляции ФТС европейской цивилизации. Своеобразие этого сложного процесса определяло уникальность построения ментального пространства культуры какого-либо европейского народа (англичан, германцев, норманнов и др.). К. Ясперс этот процесс называет «посвящением»: *«Великий прорыв служит как бы неким посвящением человечества в тайну неизведанных возможностей. Любое соприкосновение с ним – и впоследствии – носит характер нового посвящения. С этого момента в процессе собственно исторического развития участвуют только посвященные люди и народы. Однако это посвящение отнюдь не является загадочной, пугливо охраняемой тайной. Напротив, оно открыто дневному свету, преисполнено безграничного желания быть воспринятым, охотно допуская любые проверки и испытания, показываясь каждому; однако тем не менее – это «открытая тайна», ибо воспринимает ее только тот, кто готов к этому, кто, будучи его перевоплощением, возвращается к самому себе» [141, с. 79].* Это весьма туманное и метафорическое рассуждение К. Ясперса следует перевести в теоретическую плоскость тематического анализа. Как мы покажем во втором томе, так называемое «посвящение» есть важнейший период становления европейской цивилизации как метакультурного образования, когда происходила трансляция антично-христианских базовых тематических структур среди народов центральной, западной и северной Европы, в ходе ассимиляции которых германцы, франки, англосаксы, норманны и другие переживали собственный период осевого времени.

Концепция осевого времени и последующего развития мирового культурно-исторического процесса способствовала разрушению господствующих в первой половине XX века европоцентристских представлений в философии истории и культурологии. К. Ясперс настойчиво рекомендует преодолеть в философско-историческом исследовании европоцентристские методологические установки. *«Правда, китайцы и индийцы не менее, чем европейцы, – справедливо отмечает немецкий философ, – ощущали себя подлинными людь-*

ми и утверждали свои преимущественные права как нечто само собой разумеющееся. Однако претензии различных культур быть центром мироздания имеют иное значение» [141, с.89]. «В разделении Запада и Востока Восток остается равнозначной, вызывающей восхищение силой, как политической, так и духовной мощью, средоточием знания и соблазна» [141, с. 89]. «У нас создается впечатление, что в Азии мы, по существу, не находим ничего нового. Все это нам уже известно, отличие состоит только в акцентах. Самоуверенность европейцев приводит к тому, что все чуждое воспринимается ими как курьез – будто там размышляли над теми же проблемами, которые у нас получили свое, более отчетливое осмысление, или иногда – к смиренному признанию того, что мы постигаем на Востоке только близкое нам, а не изначально ему присущее» [141, с.90-91].

Однако преодоление методологии европоцентризма представляет собой достаточно сложную задачу. Дело в том, что почти весь арсенал концептуальных средств, которыми мы располагаем, в философско-исторических науках наработан за многовековую историю гуманитарного знания в рамках европейской традиции. Накопленный европейской наукой богатый концептуальный аппарат мы изучаем в школе, университете, в научном исследовании. Это знание в нашем сознании превращается в парадигму, как само собой разумеющееся восприятие исторического процесса. При этом не столь важно, кто он по национальности: китаец, индеец, кениец или русский. Если он профессионально подготовленный специалист (историк, культуролог, философ и др.), значит, у него сформировалась европоцентристская парадигма, европоцентристское восприятие имеющегося материала. Другой парадигмы в гуманитарном знании не существует. Примечательно, что исследователь по своим социально-политическим и культурным взглядам может быть настроен против засилья и гегемонии европеизированного «золотого миллиарда», однако в своем мышлении он будет использовать преимущественно понятийные средства европейской науки. Так, весьма распространенные в России антизападные настроения и концептуальные построения, начиная от славянофилов XIX в., большей частью находятся в ценностно-мыслительном пространстве европейской цивилизации. Методологическая установка преодоления европоцентризма представляет собой стремление осмыслить границы эффективного применения имеющихся концептуальных средств.

Согласно К. Ясперсу, *«свое подлинное значение Азия получит для нас лишь тогда, когда мы спросим себя, что же при всем своем превосходстве потеряла Европа. В Азии есть то, чего нам недостает и что имеет для нас серьезное значение! Оттуда раздаются обращенные к нам вопросы, которые погребены и в глубине нашей души. За все то, что мы создали, что мы сумели, чем мы стали, мы заплатили определенную цену. Мы совсем не*

находимся на пути совершенствования человеческой природы. Азия служит нам необходимым дополнением. Если мы вообще способны постигать только то, в чем мы узнаем самих себя, то, может быть, мы окажемся способны познать и то, столь глубоко скрытое в нас, подспудное, что осознать совершенно невозможно, если оно не будет отражено в зеркале, где представится нам сначала чем-то чуждым. Тогда мы достигнем понимания, по мере того как сами обретаем в нем большую широту, так как тогда расцветет то, что дремлет в нашей душе. История китайской и индийской философии не будет для нас предметом, где без всякой необходимости повторяется то, что есть у нас, или действительностью, позволяющей нам изучать интересные социологические закономерности; в этой философии мы обнаружим тогда нечто такое, что непосредственно касается нас самих, что открывает перед нами возможности человека, которые мы не осуществили, и заставляет нас соприкоснуться с подлинными истоками иной человеческой сущности, которой мы не являемся – и все-таки потенциально являемся. И в этом следует видеть необходимые черты самой исторической экзистенции. Безусловная уверенность в том, что мировая история ограничена замкнутой сферой западноевропейской культуры, сломлена. Мы уже не можем игнорировать огромный мир Азии как область неисторических народов и вечно бездействия. Мировая история универсальна. И если сузить ее рамки, образ человека будет неполным и искаженным. Однако, воспринимая Азию во всей ее грандиозности и силе воздействия, мы легко можем впасть в заблуждение, преувеличивая ее неопределенность. [141, с. 90-91].

Таким образом, К. Ясперсу в работе «Истоки истории и ее цель» удалось выделить судьбоносный период мировой истории, удачно названный им «осевым временем», очертить его хронологические рамки, выявить особенности духовного прорыва (открытие трансцендентной природы божественной реальности, чистого духа разума, развитие универсальной рефлексивной деятельности, становление человека сущностно иного типа). В нашей работе мы посредством тематического философско-исторического анализа ставим задачу пойти дальше: рассмотреть период осевого времени не как единый и целостный преобразовательный процесс, а как параллельное развитие четырех ментальных революций, уточнить их периодизацию, выявить ФТС и системы координат, определившие дальнейшее развертывание их ценностно-мыслительных пространств, в общих чертах проследить логику становления европейской, индийской и китайской цивилизаций.

1.2. ГЕГЕЛЬ – ОСНОВАТЕЛЬ ОБЪЕКТИВНО ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Всемирная история как генезис мирового Духа

Философско-историческая концепция Г. Гегеля в философской литературе проанализирована достаточно полно. Поэтому мы обратимся к исследованию методологического аспекта основных идей его учения о мировом Духе как разворачивающейся во времени объективной, надличностной реальности, составляющей сущностный уровень всемирно-исторического процесса. При этом мы будем отвлекаться от слабых сторон учения великого немецкого мыслителя, обусловленных его достаточно упрощенными представлениями о божественной реальности и ограниченностью его жестко европоцентристской установки. Нам важно изучить истоки направления исследования мирового исторического процесса как развивающейся сверхиндивидуальной реальности, основателем которого был Г. Гегель.

В истории философии при желании всегда можно найти предтечу какого-либо учения, который ранее высказывал некоторые основные идеи. Г. Гегель заложил традицию рассмотрения мировой истории как автономно развивающегося, структурированного, сложного духовного процесса, создав глубоко продуманное учение. Во введении к «Лекциям по философии истории» он четко фиксирует фундаментальный, субстанциональный характер этого процесса: «*Всемирная история* совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории... Но *субстанциональным является дух и ход его развития* (выделено. – В. М.)» [24, с. 70]. Как мы видим, он постулирует не только автономную логику развития мирового Духа истории, но и первичность, субстанциональность этого процесса по отношению к другим онтологическим реальностям. Представление Г. Гегеля мирового Духа как субстанциональной реальности обусловлено рассмотрением ее как божественной. По нашему мнению, рассуждения немецкого философа о Боге как развивающейся реальности от бытия в природе к абсолютному Духу, само обожествление этого процесса является малопродуктивным.

Мы рассмотрим преимущественно конструктивные идеи Г. Гегеля относительно природы наличностной реальности Духа мировой истории. «Именно

духу свойственно иметь центр в себе, – пишет Г. Гегель, – его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция материи находится вне ее, дух есть у себя бытие. Именно это есть свобода, потому что, если я являюсь зависимым, то отношу себя к чему-то другому, чем я являюсь; я не могу быть без чего-то внешнего, я свободен тогда, когда я есть у самого себя. Это у себя бытие духа есть самосознание, сознание самого себя... Дух знает самого себя: он является рассмотрением своей собственной природы и в то же время он является деятельностью, состоящей в том, что он возвращается к самому себе и таким образом сам себя производит, делает себя тем, что он есть в себе. После этого отвлеченного определения можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю» [24, с. 71]. Свобода как атрибутивная характеристика мирового Духа будет рассмотрена ниже при исследовании его природы. Отметим лишь, что Г. Гегель подчеркивает не просто целенаправленность этого процесса, а его рефлексивный характер, замкнутость на себя, функционирование с постоянно нарастающей обратной связью. Никто ни до, ни после него это обстоятельство не продумал так глубоко. «Всемирная история начинается со своею общею целью, заключающейся в том, чтобы понятие духа удовлетворялось лишь в себе, т. е. как природа. Этой целью является внутреннее, сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается... в том, чтобы сделать это стремление сознательным» [24, с. 77]. Н. Гартман, допуская существование надличностного бытия «живого духа», убедительно показал, что эта реальность не обладает самосознанием. По нашему мнению, иллюзия существования рефлектирующего мирового Духа возникает из-за непонимания диалектической взаимосвязи деятельности объективации и декодирования как важнейшего механизма культурно-исторического процесса. Создание философско-исторических, исторических и иных текстов представляет собой непрерывный процесс объективации рефлектирующих индивидуальных сознаний. Работа в режиме декодирования этой объективированной реальности создает иллюзорное представление существования автономного самосознающего Духа. Мы полагаем, что понимание социокультурной реальности как двух взаимосвязанных и взаимообусловленных процесса объективации и декодирования освобождает от фантома мирового Духа.

Г. Гегель справедливо отмечает диалектический, неоднородный характер мирового культурно-исторического процесса. «Развитие, – пишет он, – является не просто спокойным процессом, совершающимся без борьбы, подобно развитию органической жизни, а тяжелой недобровольной работой, направ-

1.2. Гегель – основатель объективно идеалистической традиции в философии истории

ленной против самого себя; далее, оно является не чисто формальным процессом развития вообще, а осуществлением цели, имеющей определенное содержание... Ею является дух, а именно по своему существу, по понятию свободы» [24, с. 104]. Как промысел Божий всемирная история имеет целенаправленный характер. Однако реализация этого промысла, по его мнению, происходит не путем непрерывного поступательного развития, а в диалектическом противостоянии, борении различных ментальных стратегий, что приводит к разрушениям, остановкам, возврату назад в рефлексивном движении мирового Духа. «Во всемирной истории есть несколько больших периодов, которые прошли таким образом, что развитие, по-видимому, не подвигалось вперед, а, напротив того, все огромные культурные приобретения уничтожались; после этого к несчастью, приходилось начинать опять сызнова, чтобы с помощью хотя бы, например, сохранившихся остатков вышеупомянутых сокровищ, ценою новой громадной затраты сил и времени, преступлений и страданий вновь достигнуть такого уровня культуры, который уже давно был достигнут. Точно так же есть периоды развития, результаты которых продолжают существовать как богатые памятники всесторонней культуры и системы, построенные из особого рода элементов. Чисто формальное понимание развития вообще не может ни отдавать одному роду развития предпочтение пред другим, ни объяснить цель вышеуказанного прекращения развития в прежние периоды, а должно рассматривать такие процессы, в особенности же явления регресса, как внешние случайности; о преимуществах же (при таком понимании) можно судить только с неопределенных точек зрения, которые являются относительными, а не абсолютными целями, именно потому, что лишь развитию как таковому придается значение» [24, с. 104-105]. По его мнению, неоднородность бытия мирового Духа выражается также в том, что в ходе его поступательного движения происходит аккумуляция прошлого опыта духовного развития: «Мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с *настоящим*, потому что философия как занимающаяся истинным имеет дело с тем, что вечно наличествует. Все, что было в прошлом, для нее не потеряно, так как идея оказывается налицо, дух бессмертен, т. е. он не перестал существовать и не оказывается еще не существующим, но по существу дела существует теперь. Таким образом, уже это означает, что наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные; но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе. Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине» [24, с. 125]. Объективный Дух не является

носителем бесконечного опыта мировой истории. Доступная нам информация, объективированная на различных материальных носителях, является единственным источником реконструкции исторического прошлого. Ограниченность сохранившегося объективированного Духа определяет границы наших знаний о предшествовавших стадиях мировой истории.

Государство как механизм формирования духа народа

Г. Гегель не был абстрактным идеалистом, ограничившимся построением умозрительной модели всемирной истории как генезиса мирового Духа. Он придавал большое значение в становлении объективной, надличностной реальности государству. Государство с его сложной инфраструктурой представляет собой своеобразный тип социальной реальности, духовно-материальный по своей природе, поскольку в него входят как материальные атрибуты социально-политического устройства (органы центрального и местного управления, правопорядка, армия и т. д.), так и составляющие духовного порядка (законодательство, идеологические построения и др.). Поэтому государство выступает основным механизмом в упорядочивании, структурировании индивидуальных воле и устремлений граждан в единое целое в форме духа народа. По нашему мнению, государство выступает основным механизмом в формировании и структурировании ценностно-мыслительного пространства культуры. «Во всемирной истории, – справедливо утверждает Г. Гегель, – может быть речь только о таких народах, которые образуют государство... Нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность существует исключительно благодаря государству... Истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях... Государство, отечество означает общность наличного бытия» [с. 90]. «Государство есть нечто абстрактное, его общая реальность выражается лишь в гражданах; однако оно действительно существует, и его лишь общее существование должно выявлять себя в индивидуальной воле и деятельности. Появляется потребность в правительстве и в государственном управлении вообще; происходит отбор и обособление тех лиц, которые должны стоять во главе управления государством, принимать решения относительно государственных дел, устанавливать, каким образом эти решения должны быть приводимы в исполнение... Лишь благодаря конституции отвлеченное понятие государства претворяется в жизнь, и действительность, но благодаря этому устанавливается и различие между приказывающими и повинующимися» [24, с. 94].

Государство как целостное образование обеспечивает системное управление, способствует формированию единого духа народа. Это обстоятельство отмечает Г. Гегель: «Государство есть индивидуальное целое, из которого

нельзя взять одну отдельную, хотя и в высшей степени важную сторону, а именно государственное устройство само по себе, и нельзя, рассматривая только его, совещаться исключительно о нем и выбирать именно его» [24, с. 96]. «Государственное устройство народа образует единую субстанцию, единый дух с его религией, с его искусством и философией или по крайней мере с его представлениями и мыслями, с его культурой вообще» [24, с. 96].

Чтобы государство исправно выполняло свое предназначение, по мнению немецкого философа, оно «как реальность, как индивидуальное единство должно быть сильным и мощным» [24, с. 94]. Однако, по его мнению, прочность и силу государству придают не столько армия, тюрьмы, полиция, сколько религия. «Если можно сказать, что государство основано на религии, – пишет Г. Гегель, – что оно коренится в ней, то это по существу дела означает, что государство произошло из религии и теперь и всегда происходит из нее, т. е. принципы государства должны быть рассматриваемы как имеющие силу в себе и для себя, а это возможно лишь, поскольку они признаются определениями самой божественной природы. Поэтому природа государства и его конституции таковы же, как и природа религии; государство действительно произошло из религии и притом так, что афинское и римское государство было возможно лишь при специфической форме языческой религии этих народов так же, как католическому государству свойственны иной дух и иная конституция, чем протестантизму» [24, с. 100-101]. Глубокий мыслитель Г. Гегель отмечает важное обстоятельство, которое на языке тематического анализа можно сформулировать следующим образом. Когда в осевое время была открыта трансцендентная божественная реальность, в ценностно-мыслительном пространстве сформировалась базовая теологическая, тематическая структура, которая целенаправляет, непосредственно или опосредованно выстраивает представления мирского порядка. Вместе с тем, его представление о мировом Духе как божественной реальности является самым слабым местом в гегелевской философии истории. Гегелевский мировой Дух (Бог) не обладает, по крайней мере, двумя важнейшими атрибутами, которые должно обязательно учитывать теологически зрелое учение. Он не наделен атрибутами абсолютной полноты и универсальности, необходимость которых была очевидна еще на заре европейской философии Пармениду. Становящийся мировой Дух как Бог все время обладает свойством неполноценности, недоразвитости. Он всегда чего-то не знает: себя, свое инобытие. Это обстоятельство означает, что Он не в полной мере контролирует ситуацию. Какой же это Бог? Бог как высшая онтологическая, внеисторическая реальность (в том числе как абсолютное знание) обладает абсолютной полнотой. Временные характеристики к Нему неприменимы. Вместе с тем гегелевский мировой Дух (Бог) локален. Он не только геоцентричен, но и европоцентричен. По нашему мнению, Г. Гегель

сам не очень верил в божественную природу мирового Духа. В противном случае он не допускал бы смешения между самой божественной реальностью и формой ее выражения – религией. В его философии истории статус религии оказывается неопределенным. Она, с одной стороны, наряду с философией, искусством является важнейшей составляющей мирового Духа (т. е. составляющей божественной реальности?). С другой, – формой выражения, способом понимания божественной реальности. На наш взгляд, если бы Гегель отказался от обожествления мирового Духа, то его концепция философии истории избавилась бы от многих серьезных трудностей. Так, в его описании мировой истории как генезиса надличностной реальности мирового Духа субпространству религии придается особенно большое значение. По его мнению, оно оказывает существенное влияние на характер форматизации государства и духа народа.

Дух народа как целостная надличностная реальность

В учении о Духе как надличностной реальности Г. Гегель справедливо выделяет два уровня: дух народа, форматизируемый и структурируемый в процессе жизнедеятельности государства (в настоящее время этот уровень называют «духовной культурой») и мировой Дух, который формируется путем интеграции духа народов государств (культур) и носит, таким образом, метакультурный характер. «То общее, которое проявляется и познается в государстве, – пишет Г. Гегель, – та форма, под которую подводится все существующее, является вообще тем, что составляет *образование* нации. А определенное содержание, которому придается форма общности и которое заключается в той конкретной действительности, которою является государство, есть сам дух народа. Действительное государство одушевлено этим духом во всех своих частных делах, войнах, учреждениях и т. д. Но человек должен и знать об этом своем духе и о самой своей сущности и сознавать свое единство с ним, которое оказывается первоначальным. Ведь мы сказали, что нравственность есть единство субъективной и всеобщей воли. Но дух должен ясно сознавать это, и средоточием этого знания является *религия*» [24, с. 99]. Как мы видим, Г. Гегель утверждает, что дух народа представляет собой сущностную, первоначальную реальность, самосознание которой способствует прояснению собственной природы. Эта реальность целенаправляет волю и деятельность индивидов. Мы полагаем, что гегелевский «дух народа» есть не исходная, а производная, антропогенная объективированная реальность, результат коллективной деятельности людей. Ее автономный характер и активное воздействие на сознание и волю индивидов проявляется в процессе декодирования ими последней. Если не разрывать во времени и пространстве процессы объективации и декодирования, то оптимальным представлением может выступать цен-

1.2. Гегель – основатель объективно идеалистической традиции в философии истории
ностно-мыслительное пространство как диалектическое единство этих взаимосвязанных процессов.

Он структурировал эту объективную духовную реальность по формам сознания (мораль, право, искусство, философия, религия) и при построении своей грандиозной философской системы провел огромную работу, рассмотрев их в развитии, как единый мировой культурно-исторический процесс. Эта традиция поддерживается и разрабатывается и в настоящее время. Однако следует иметь в виду, что подобная структуризация объективированного Духа не является универсальной. Она отображает построение Духа европейской цивилизации, и поэтому в рамках европейской традиции эта классификация достаточно эффективна. Применение ее относительно ментальностей индийской и китайской цивилизаций, имеющих существенно иное построение, представляется целесообразным.

Согласно Г. Гегелю, дух народа представляет собой комплексное, целостное образование, которое в значительной степени формирует, определяет индивидуальное сознание: «Дух по существу дела *действует*, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением; таким образом он становится предметом для себя, таким образом он имеет себя, как наличное бытие пред собой. Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело – это *есть* этот народ. Народы суть то, чем оказываются их действия. Каждый англичанин скажет: мы – те, которые плавают по океану и в руках которых находится всемирная торговля, которым принадлежит Ост-Индия с ее богатствами, у которых есть парламент и суд присяжных и т. д. Отношение индивидуума к этому заключается в том, что он усваивает себе это субстанциальное бытие, что таков становится его образ мыслей, и его способности развиваются так, чтобы он представлял собою нечто. Ведь он находит пред собой бытие народа как уже готовый, прочный мир, к которому он должен приобщиться» [24, с. 121]. Если по рекомендации К. Маркса ставить философию Г. Гегеля с головы на ноги и рассматривать «дух народа» не как субстанциальное бытие, а как производную, антропогенную объективированно-декодированную реальность, то в результате мы получим, что народ творит свое бытие, в котором он живет. Действительно, перечисленные немецким философом составляющие жизненного мира англичан созданы ими самими.

Г. Гегель подчеркивает автономный характер развития объективного духа народа. При этом он отмечает первичность его по отношению к миру индивидуальному. «Этот дух народа, – утверждает Г. Гегель, – есть *определен-*

ный дух, ... он оказывается определенным и по отношению к исторической ступени своего развития. Затем этот дух составляет основу и содержание в других вышеуказанных формах его самосознания. Ведь дух в своем самосознании должен быть объективным для себя, и объективность непосредственно содержит в себе обнаружение различий, которые вообще являются совокупностью различных сфер объективного духа, точно так же как душа существует лишь постольку, поскольку она есть система своих членов, которые, сочетаясь в своем простом единстве, образуют душу. Таким образом, единая индивидуальность в своей существенности представляется, почитается и воспринимается в религии как бог, в искусстве она изображается как образ, наглядное представление, в философии она познается и понимается как мысль. Вследствие первоначальной тождественности их субстанции, их содержания и предмета эти формы образуют неразрывное единство с духом государства; данная форма государственного устройства может существовать лишь при данной религии, точно так же как в данном государстве могут существовать лишь данная философия и данное искусство.

Далее следует обратить внимание еще и на другое обстоятельство, а именно на то, что определенный дух народа сам является лишь определенным индивидуумом в ходе всемирной истории. Ведь всемирная история есть выражение божественного абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доводит до самосознания. Эти ступени находят свое выражение во всемирно-исторических духах, в определенности их нравственной жизни, их конституции, их искусства, религии и науки. Реализация этих ступеней является бесконечным стремлением мирового духа, его непреодолимым влечением, потому что как в этом расчленении, так и в его осуществлении выражается его понятие. Всемирная история только показывает, как в духе постепенно пробуждаются самосознание и стремление к истине; в нем появляются проблески сознания, ему выясняются главные пункты, наконец он становится вполне сознательным» [24, с. 102]. Согласно Г. Гегелю, важнейшими формами самосознания духа народа являются религия, искусство и философия. В них в наибольшей мере проявляется сущность и своеобразие духа народа. Над этой ментальностью надстраивается метареальность мирового духа в его высших произведениях. При этом реальность мирового духа по отношению к духу народа является не вторичной, а первичной. Логика развития мирового духа во всемирно-историческом процессе является определяющей, суть которой выражается в нарастающей рефлексивной деятельности, в пробуждении и росте самосознания. По нашему мнению, анализируя природу духовного бытия, немецкий философ справедливо выделяет надличностную, целостную реальность «духа народа» (культуры) и метареальность «мирового духа» (метакультуры).

1.2. Гегель – основатель объективно идеалистической традиции в философии истории турный уровень). Представляется весьма перспективным прояснение их статуса, характера взаимосвязи и роли в мировом культурно-историческом процессе.

Рефлексивный характер саморазвития духа народа и мирового Духа

По мнению Г. Гегеля, в процессе саморазвития, как духа народа, так и мирового Духа, главным (его самоцелью), является процесс самопознания. Процесс прояснения своей собственной природы является смыслом всемирной истории и отдельной нации. Эту рефлексивную деятельность Духа он рассматривает как божественную: «Мы должны определенно познать конкретный дух народа, и так как он есть дух, он может быть понимаем только духовно, мыслью. Только конкретный дух проявляется во всех делах и стремлениях народа, он осуществляет себя, приобщается к самому себе и доходит до понимания себя, потому что имеет дело лишь с тем, что сам из себя производит. Но высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дойти не только до самосозерцания, но и до мысли о самом себе. Он должен совершить и он совершит это; но это совершение оказывается в то же время его гибелью и выступлением другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступлением другой эпохи всемирной истории. Этот переход и эта связь приводит нас к связи целого, к понятию всемирной истории как таковой, и теперь мы должны подробнее рассмотреть это понятие, дать представление о нем. Следовательно, всемирная история есть вообще проявление духа во *времени*, подобно тому как идея, как природа, проявляется в пространстве» [24, с. 119]. Согласно немецкому философу, метафизическая свобода представляет собой высший тип субстанциальной духовной реальности, когда имеет место процесс чистой рефлексии. Аристотель о подобного типа реальности писал, что Бог как «ум мыслит сам себя... и мышление его есть мышление о мышлении» [2, с. 316]. Однако рефлексивная деятельность мирового Духа (тем более Бога) не может быть самоцелью всемирной истории. Она должна быть необходимым условием осуществления процесса самосовершенствования. Так, в современном историческом процессе рефлексивная деятельность имеет значительно более развитый и всесторонний характер. Мы знаем, что наша техногенная цивилизация ускоренно приближается к экологической катастрофе всемирного масштаба, можем даже прогнозировать ее характер и сроки, но существенно изменить ситуацию в позитивную сторону, побороть негативные тенденции пока не в состоянии. Смыслом всемирной истории может быть не сам процесс самопознания, а комплексная деятельность, направленная на реализацию сознательно выбранных приоритетов, которые должны выступать универсальными и абсолютными целями и ценностями. По нашему мнению, сила и глубина гегелевской мысли проявляется не столько в понимании реф-

лексивной деятельности Духа как самодостаточного, божественного процесса, сколько в осмыслении динамичной взаимосвязи надличностной и индивидуальной реальностей. Рефлексивная деятельность интеллектуалов – это не только напряженная работа по осмыслению объективной логики развития ценностно-мыслительного пространства культуры, но и творение его.

Три этапа развития мирового Духа как три этапа всемирной истории

Под углом зрения анализа осевого времени представляет интерес идея Г. Гегеля о трех основных этапах развития мирового духа, определяющих три основные периоды всемирной истории. «Первою ступенью, – утверждает Г. Гегель, – является... погружение духа в естественность; вторая ступень – это выход из этого состояния и сознание своей свободы. Но этот первый отрыв (от естественности) не полон и частичен, так как он исходит от непосредственной естественности, следовательно, относится к ней и еще не отрешился от нее как момента. Третьей ступенью является возвышение от этой еще частной свободы до ее чистой всеобщности, до самосознания и сознания собственного достоинства самой сущности духовности» [24, с. 105]. Действительно, гегелевская ступень естественности становления духа соответствует архаическому периоду мировой истории, когда ценностно-мыслительное пространство носило чисто натуралистический характер, отсутствовали представления о духовности как специфическом типе реальности. Согласно Г. Гегелю, вторая ступень есть ступень осознания абсолютной ценности чистого духа в системе мироздания. Она соответствует в нашей периодизации периоду осевого времени. Как и Г. Гегель, К. Ясперс фиксирует неоднородность, незавершенность, противоречивость духовного развития в эпоху ментальной революции. Третья ступень самосовершенствования мирового духа не имеет характера линейного восхождения. Как отмечал сам немецкий философ, сложный процесс всемирно-исторического развития включает периоды застоя, разрушения, возрождения и другие. Однако генезис мирового духа осуществляется на своей собственной основе и носит рефлексивный характер. Мы бы сказали, что последующий всемирно-исторический процесс представляет собой развертывание заложенной в осевое время системы координат ментального пространства как базовой программы дальнейшего исторического развития.

Система абсолютных ценностей мирового Духа

Раскрывая смысл всемирной истории и природу мирового духа, Г. Гегель по существу обнаруживает систему абсолютных ценностей, систему координат, в которой происходит движение его мысли. Одним из базовых поло-

1.2. Гегель – основатель объективно идеалистической традиции в философии истории

жений его философии истории есть утверждение свободы как цели мирового духа и смысла всемирной истории. «Определением духовного мира и *конечной целью мира* было признано, – утверждает Г. Гегель, – сознание духом его свободы, а следовательно была признана и действительность его свободы – так как духовный мир есть субстанциальный мир, физический же мир подчинен ему, или, выражая эту мысль в терминах умозрительной философии, оказывается не истинным в противоположность духовному миру... Сама в себе свобода заключает в себе бесконечную необходимость осознать именно себя и тем самым становится действительной, потому что по своему понятию она есть знание о себе, она является для себя целью, и притом единственной целью духа, которую она осуществляет. Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории; ради нее приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли. Одна лишь эта конечная цель осуществляет себя, лишь она остается постоянно при изменении всех событий и состояний, и она же является в них истинно деятельным началом. Эта конечная цель есть то, что бог имеет в виду в мире» [24, с. 72-73]. Г. Гегель сразу же предостерегает от примитивного понимания свободы как вседозволенности. Вместе с тем в его «Лекциях по философии истории» следует различать, по крайней мере, два смысла термина «свобода», четкую границу между которыми сам Гегель не проводит. С одной стороны, свобода рассматривается как основополагающая характеристика метафизической реальности мирового духа. «Как субстанцией материи является тяжесть, – отмечает Г. Гегель, – так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа, является свобода. Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом... Духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция материи находится вне ее, дух есть у себя *бытие*» [24, с. 70-71]. Смысл метафизического понимания свободы не очень ясен. По крайней мере, в нем четко фиксируется автономный характер функционирования мирового Духа, наличие собственной логики развертывания. С другой стороны, при сопоставлении древнегереческого мира с древнекитайским или индийским он употребляет термин «свобода» преимущественно в социально-политическом смысле. Надо полагать, по мысли немецкого философа, метафизическая свобода подобно аристотелевской форме воплощается в духе народа, в государстве (в нашей интерпретации – в ментальном пространстве культуры). На этом уровне функционирования она приобретает характер социально-политической свободы, свободы творчества, индивиду-

альной духовной свободы. Согласно Г. Гегелю, метафизическая свобода воплотилась в древнегреческом духе в большей степени, чем на Востоке.

Как один из крупнейших диалектиков в истории западной философии Г. Гегель не мог не рассматривать свободу в духовном пространстве народа в комплексе, во взаимосвязи с нравственностью, правом, религией: «По понятию свободы ей присущи право и нравственность, и они в себе и для себя суть такие всеобщие сущности, предметы и цели, которые открываются лишь деятельностью мышления, отличающегося от чувственности и развивающегося в противоположность ей, и которые в свою очередь должны представляться сперва чувственной воле и ассимилироваться с ней, и притом против нее самой. Свободу всегда понимают превратно, признавая ее лишь в формальном, субъективном смысле, не принимая в расчет ее существенных предметов и целей; таким образом, ограничение влечения, вожделения, страсти, принадлежащей лишь частному лицу как таковому, ограничение произвола принимается за ограничение свободы. Наоборот, такое ограничение является просто условием, делающим возможным освобождение, а общество и государство являются такими состояниями, в которых осуществляется свобода» [24, с. 92]. «Свобода состоит лишь в том, чтобы знать и иметь в виду такие общие субстанциальные предметы, как право и закон, и создавать соответствующую им действительность – государство» [24, с. 108]. Как мы видим, Г. Гегель всячески подчеркивает субстанциальный, абсолютный характер свободы в жизнедеятельности общества, государства и человека. Свобода является одной из главных осей координат жизненного мира европейской цивилизации. Гегелевский гимн свободе в полной мере отражает это обстоятельство. Однако в мировом культурно-историческом процессе это представление не является универсальным.

Согласно Г. Гегелю, мировой дух по своей природе есть разум, объективная, чисто духовная мыслительная реальность: «Разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как к таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путем умозрительного познания в ней доказывается, что разум... является как *субстанцией*, так и *бесконечною мощью*; он является для самого себя *бесконечным содержанием* всей природной и духовной жизни, равно как и *бесконечной формой*, – проявлением этого ее содержания. Разум есть *субстанция*, а именно – то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие; разум есть *бесконечная мощь*, потому что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей. Разум есть *бесконечное содержание*, вся суть и истина, и он явля-

1.2. Гегель – основатель объективно идеалистической традиции в философии истории

ется для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его *деятельность*, потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности; он берет все это из самого себя и сам является для себя тем материалом, который он перерабатывает; подобно тому как он является для себя лишь своей собственной предпосылкой и абсолютной конечной целью, так и сам он является и осуществлением этой абсолютной конечной цели, и ее воплощением, благодаря которому совершается ее переход из внутреннего мира в явление не только мира природы, но и духовного мира, а именно: во всемирной истории» [24, с. 64]. Представление надличностного духовного бытия как бытия сверхиндивидуального разума, безусловно, красивая идея. Однако дальнейший анализ природы этой реальности неизбежно приводит к большим трудностям. Поэтому представляется целесообразным от нее отказаться. Примечательно, что анализ концептуальных построений Г. Гегеля в философии истории показывает, что его мысль не выходит за границы системы координат западноевропейской культуры, осями которой являются темы «свободы», «разума», «добродетели» и «закона». В этом смысле он является чистым европоцентристом, несознающим неуниверсальность своих исходных посылок. Поэтому его философия истории представляет собой интерпретацию разнородного культурологического материала с точки зрения европейской системы ценностей, являясь тем самым весьма односторонней.

Личностная и надличностная реальности и их соотношение

Г. Гегель полагал, что за поверхностным слоем исторического процесса частных стремлений, потребностей, интересов лежит сущностный слой надличностной логики всемирно-исторического развития. Существует промысел Бога, некий разумный план развертывания мирового духа, который благодаря великим личностям, так или иначе, реализуется в цепи исторических событий. «Всемирная история, – утверждает Г. Гегель, – начинается со своей общей целью, заключающейся в том, чтобы понятие духа удовлетворялось лишь в *себе*, т. е. как природа. Этой целью является внутреннее, сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается... в том, чтобы сделать это стремление сознательным. Таким образом, то, что было названо субъективной стороной, – потребность, стремление, страсть, частный интерес, проявляясь в форме естественного состояния, естественной воли, тотчас оказываются налицо сами для себя, подобно мнению и субъективному представлению. Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в

том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность. Но то положение, что живые индивидуумы и народы, ища и добываясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем ничего не знают и что они бессознательно исполняют, могло представляться и представлялось сомнительным, много раз оспаривалось и вызывало насмешки и пренебрежение как пустая фантазия и философия. Но я с самого начала высказывался относительно этого и отстаивал наше положение... и нашу веру в то, что разум правит миром и что таким образом он господствовал и во всемирной истории. По сравнению с этим в себе и для себя всеобщим и субстанциальным все остальное оказывается подчиненным ему и средством для него. Далее, этот разум имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря ему» [24, с. 77-78]. Созданная людьми искусственная среда обитания, в которой мы живем, представляет собой объективированный разум многих предшествующих поколений людей. Когда мы в процессе нашей жизнедеятельности декодируем эту реальность, у нас справедливо возникает представление о надличностной реальности мирового разума.

Локомотивами истории, по его мнению, являются великие личности, которые, чаще всего сами того не подозревая, предощущали субстанциальные потребности современной им эпохи и стремились реализовать их в своей деятельности. «Великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть *героями*, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующею системою хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия; из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и *их* сознанием. Такие лица, преследуя свои цели, не сознавали идеи вообще, но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно*. Именно это является правдой их времени и их мира, так сказать, ближайшим родом, который уже находился внутри. Их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую степень в развитии их мира, сделать ее своей целью и вложить в ее осуществление свою энергию. Поэтому всемирно-исторических людей, героев какой-нибудь эпохи, следует признать проницательными людьми; их действия, их речи – лучшее в данное время. Великие люди желали доставить удовлетворение себе, а не другим... Далее подвинув-

1.2. Гегель – основатель объективно идеалистической традиции в философии истории

шийся в своем развитии дух является внутренней, но бессознательной душой всех индивидуумов, которая становится у них сознательной благодаря великим людям. Другие идут за этими духовными руководителями именно потому, что чувствуют непреодолимую силу их собственного внутреннего духа, который противостоит им. Далее, если мы бросим взгляд на судьбу этих всемирно-исторических личностей, призвание которых заключалось в том, чтобы быть доверенными лицами всемирного духа, оказывается, что эта судьба не была счастлива. Они появлялись не для спокойного наслаждения, вся их жизнь являлась тяжелым трудом, вся их натура выражалась в их страсти. Когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна» [24, с. 82]. Ценностно-мыслительное пространство культуры представляет собой сложную, многоплановую, неоднородную объективировано-декодированную реальность. В обыденной жизни отдельный индивид имеет дело лишь с небольшим его фрагментом, внося свою лепту в совокупный процесс объективации и декодирования объективного антропогенного бытия. В отличие от обывателей в государстве имеется сообщество людей, называемых политиками, которые занимаются форматизацией ментального пространства культуры, обеспечивают его поступательное развитие, ликвидацию разрывов и конфликтных противостояний, стремятся придать ему целостный, стабильный характер. Как известно, политическая деятельность представляет собой достаточно тяжелый и напряженный, хотя и весьма почетный и прибыльный труд. Исходным пунктом политической деятельности выступает декодированная реальность общественного бытия, которая требует посредством объективации новых смыслов форматизировать, трансформировать ментальное пространство культуры, чтобы обеспечить его поступательное движение. Г. Гегель, как обычно, мистифицировал этот процесс. Процесс декодирования он истолковывает как мистическое воздействие на политического деятеля «мирового духа». А его преобразовательную деятельность он рассматривает как прозорливое видение промысла «мирового духа».

Г. Гегель указывал на необходимость различения в историческом познании поверхностного слоя страстей и частных интересов людей и глубинного, надличностного слоя исторического процесса. Поэтому он предлагал не прилагать к великим личностям в истории мерку частной морали, что современные исследователи очень часто делают. «Всемирная история, – пишет немецкий философ, – совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность, чем та сфера, которую составляют образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и их образ действий; всему этому самому по себе присущи ценность, вменяемость, награда или наказание... Дела великих людей, которые являются всемирно-историческими индивидуумами, оправдываются не только в их внутреннем бессознательном зна-

чении, но и с мирской точки зрения. Но нельзя с этой точки зрения предъявлять к всемино-историческим деяниям и к совершающим их лицам моральные требования, которые неуместны по отношению к ним. Против них не должны раздаваться скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности. Всемирная история вообще могла бы совершенно отрешиться от того круга, к которому относятся моральность, и так часто рассматривавшееся различие между моралью и политикой, не только таким образом, что она воздерживалась бы от суждений, – однако ее принципы и необходимое отнесение действий к ним уже сами по себе являются суждением, – но так, чтобы она совершенно не касалась индивидуумов и не упоминала о них, потому что ей надлежит повествовать о деяниях духа народов; те индивидуальные формы, которые он принимал на внешней почве действительности, могли бы быть предоставлены историографии в собственном смысле слова» [24, с. 114-115].

Таким образом, концепция Г. Гегеля об абсолютном духе представляется весьма противоречивой. В его рассуждениях об объективном духе как «духе народа» по существу плодотворно исследуется проблема возникновения, своеобразия природы, структуры культуры как надличностной ментальной реальности, ее диалектическая связь с метакультурной реальностью абсолютного духа, ее воздействие на индивидуальное сознание, роли государства в процессе культурообразования и другие. При этом он всячески стремился раскрыть метафизическую, сущностную природу реальностей объективного и абсолютного духа в мировом культурно-историческом процессе. Тем самым он заложил традицию в западной философии его мистификации. Как мы покажем ниже, осмысление постоянно возникающего циклического механизма объективации и декодирования как основополагающего культуротворческого процесса мировой истории позволяет в полной мере объяснить автономный характер социокультурной реальности по отношению к индивидуально-психической.

По мере развития информационного общества мы все более будем сталкиваться с различными типами автономных ментальных реальностей. Поэтому эффективная ориентация в жизненном мире, насыщенном различного рода виртуальными реальностями, потребует уяснения их природы, их характера взаимосвязи и способов перехода из одной в другую. Надо полагать, что процессы глобализации приведут к существенным изменениям мирового исторического развития как ментального образования.

1.3. НИКОЛАЙ ГАРТМАН О ПРИРОДЕ И ОБЪЕКТИВАЦИИ «ЖИВОГО ДУХА»

Родоначальником европейской традиции исследования надличностной духовной реальности, надо полагать, был Пифагор со своим учением «все есть число», согласно которому мир математических объектов (арифметических и геометрических) рассматривался как субстанциальная ментальная реальность по отношению к материальному миру. Дальнейшее теоретическое осмысление надындивидуальное духовное бытие получило в учении Гераклита о Логосе, Парменида о бытии, Анаксагора о Нусе, Платона об идеях, Аристотеля о формах, стоиков о плероме. У неоплатоников она приобрела характер многоярусной структурированной реальности. Г. Гегель в своей концепции развития абсолютного духа не только впервые исследовал исторический аспект надличностного бытия духа, но и существенно углубил представления о его природе, динамике, механизме взаимосвязи с миром индивида. К. Маркс и Ф. Энгельс осуществили десакрализацию этой реальности и рассматривали ее как общественное сознание в диалектической взаимосвязи с многообразной коллективной деятельностью людей. В XX веке в обстановке тотального господства субъективистского мышления в западной философии отдельные мыслители продолжали мужественно разрабатывать проблему сверхиндивидуального бытия. К. Юнг развивал учение о коллективном бессознательном, С. Франк – об общественном бытии, П. Тиллих – об объективном разуме как логосе бытия, К. Поппер – о «третьем мире» как системе объективного знания. Мы не претендуем на полный список в этом смысле объективных идеалистов. Для нас важно подчеркнуть, что дальше всех в осмыслении надличностной духовной реальности удалось продвинуться Н. Гартману.

Н. Гартман о природе объективного духа

Для нас наибольший интерес представляет его анализ природы объективного духа и механизма его объективации. В труде «К основоположению онтологии» (1935 г.) он обозначает контуры объективной духовной реальности и намечает подходы ее исследования. «Духовная жизнь, – пишет Н. Гартман, – никогда не является делом отдельного лица, насколько бы ни было это лицо, как личность, совершенным и единственным в своем роде существом. То, что личность собой представляет, она не просто порождает из себя. Вырастая, она воспринимает это из духовной сферы, в которую вращается. Но ду-

ховная сфера есть нечто общее, некое разветвленное целое, составленное из воззрений, убеждений, оценок, тенденций, суждений и предрассудков, знаний и заблуждений, форм жизни и форм выражения, сфера соответствующего единства и целостности и тем не менее текучая, развивающаяся, ведущая борьбу за блага, цели, идеи – духовная жизнь, движущаяся вперед исторической поступью. Дух, понимаемый в этом смысле как целостность, есть то, что во всякое время соединяет людей, там, где сознание и личностность их разделяют» [19, с. 95]. «Жизнь и судьбу объективного духа можно постичь и описать абсолютно так же, как можно постичь и описать все реальное, насколько оно себя обнаруживает. В этом отношении он как феномен не содержит ничего скрытого или таинственного. Загадочным, однако, остается способ его бытия. Недостаточно констатировать, что этот способ есть некий модус духовной реальности. Потому что у него нет формы, которая нам известна по персональному духу. Он не есть субъект, не есть сознание. Он не растворяется в сознании отдельного человека ни по содержанию, ни по времени. Но иного сознания, кроме сознания отдельного лица, мы не знаем» [19, с. 96]. По нашему мнению, представление о существовании надличностной духовной сферы возникает в результате недооценки процесса декодирования множества объективированных смыслов в ходе жизнедеятельности каждого из нас. Мы живем в мире многообразной объективированной информации, заложенной предшествующими поколениями людей, которую мы считываем, декодируем каждое мгновение нашего существования. Поскольку этот процесс происходит произвольно, помимо нашей воли, то возникает иллюзорное представление наличия автономной, целостной, исторически развивающейся, духовной, надличностной реальности. По существу происходит вторичная объективация самого процесса декодирования объективированных смыслов. Как мы покажем ниже, представление ценностно-мыслительного пространства как объективно-субъективной реальности позволяет в значительной степени преодолеть крайности субъективизма и объективизма.

В рамках объективно идеалистической традиции в философии истории, заложенной Г. Гегелем, исторически развивающийся объективный Дух рассматривается как метафизическая составляющая мирового культурно-исторического процесса. Своеобразие исторического Духа пытается прояснить Н. Гартман: «Все духовное бытие пребывает в движении. Обладает историей. История, хотя и не есть история духа исключительно, но, пожалуй, всегда является ею «в числе прочего». Без духовного фактора она принципиально не отличается от происходящего в природе. Дух, о котором здесь идет речь, есть дух объективный. Отдельное лицо является носителем истории лишь в очень ограниченном смысле. Великие события принадлежат ему лишь косвенно. Для более масштабных исторических процессов недостаточно и всей его жизни.

Что действительно движется, преобразуется, развивается в истории, это самосозидательные духовные формы нации: право, политика, обычаи, язык, знания и т. д. Они всегда выступают формами некоего сообщества, но сами они формой сообщества не обладают. Ибо в отличие от него они состоят не из индивидов, но из содержательного многообразия, общего для индивидов» [19, с. 119]. Немецкий философ отмечает, что, с одной стороны, исторический Дух является необходимой составляющей исторического процесса, с другой, – его нельзя рассматривать как особого рода онтологическую реальность.

В работе «Систематическая философия в собственном изложении» Н. Гартман указывает на те обстоятельства, которые определяют своеобразие надличностного бытия исторического Духа: «Общий дух в этом смысле является реальным образованием, хотя совсем иной реальностью, нежели вещи и вещественная реальность. Он имеет свое время, свое возникновение и исчезновение, свое развитие, свой подъем и закат. Он имеет историю. И если он угас, то никакая сила в мире его не возродит» [22, с. 249-250]. «Задача метафизики духа состоит в том, чтобы задним числом понять, чем был в действительности общий дух в свое время, т. е. не просто в том, чтобы восстановить ретроспективно знание о нем. Это было только вопросом метода в мышлении исторической науки. Этот вопрос мог бы показаться важным и достаточно запутанным, однако проблема простирается дальше – она касается самого исторического духа. Исторический дух процессуален. Но его ситуация иная, нежели у других процессов. Исторический процесс, понятый как процесс общего духа, не является ни направляемым разумом, ни чем-либо другим, ни телеологическим, ни однозначно направленной тенденцией, ни имеющим смысл, ни бессмысленным событием, ни развитием разума и идеи во временной реальности, ни одновременно неразумным и лишенным идеи в своем течении» [22, с. 251-252].

Н. Гартман справедливо отмечает, что природу объективного духа нельзя сводить ни к субстанциальной сущностной духовной реальности, ни к общественному сознанию. «Так как именно проблема его способа бытия, – пишет Н. Гартман, – совершенно загадочна. Он не есть субстанция (как полагал Гегель), к которой индивид относится как внутренне присущей. Поскольку на деле он ими (индивидами) носим, то там, где погибают они, погибает и он. Однако он исторически реален, и собственно в нем разыгрывается история. В своем способе бытия он не менее реален, чем отдельная личность, он во всех своих формах безвозвратно уникален. Но еще более загадочным становится, если обнаруживается, что общий дух не есть общественное сознание, что ему недостает адекватного сознания самого себя как такового. Это не означает, что был бы бессознательный дух. Имеется, пожалуй, сознание общественного духа. Однако содержательно оно не адекватно ни самому общему духу, ни на-

шему индивидуальному сознанию. Скорее сознание общего духа является компетенцией единственно сознания индивидов. Как не существует научной головы, в которую вместились бы наука данного времени, так нет и деятеля искусства, который бы мог охватить искусство своего времени. И что особенно важно, не существует государственного деятеля, который бы адекватно понимал политическую жизнь своего времени» [22, с. 250]. «Но затемнение, висящее над этой структурой, не снимаемо в отсутствие адекватного сознания. Где постоянно встречается духовное бытие, там существует надстройка, поддерживаемая душевной сознательной жизнью. Это постоянно в отдельных людях. Общий дух носим не каким-то общественным сознанием, а сознанием индивидуальным. И оно отнюдь не является для него, как это может показаться, подъемной силой. Таким образом, его способ бытия во всех проявлениях остается метафизически загадочным» [22, с. 252]. Понимание несоизмеримости общего Духа и индивидуального сознания нетрудно объяснить. Пространство объективированных смыслов бесконечно. При этом оно постоянно расширяется. Сознание отдельного человека декодирует лишь незначительную его часть.

Как возникает исторический Дух? Каковы особенности его бытия? Какова структура Духа времени? Мы попытаемся прояснить эти и другие вопросы, которые не давали покоя не одному поколению исследователей. То, что мы называем «историческим Духом» или «Духом времени» представляет собой сложное, многослойное, комплексное, непрерывно развивающееся образование. Источником возникновения исторического Духа, как и всякой надличностной реальности, является основополагающий в нашей жизни и в жизнедеятельности любого человеческого общества процесс декодирования объективированных смыслов. Комплексный, неоднородный характер Духа времени образуется в результате многослойного наложения различного рода процессов декодирования объективированной информации, содержащейся в предметах, которые нас окружают и которыми мы пользуемся, в текстах, в популярных произведениях различных видов искусства и во многом другом. В течение дня, день за днем мы непрерывно считываем эту информацию, в результате чего у нас возникает мироощущение текучей социально-исторической реальности. Эту реальность мы называем ценностно-мыслительным пространством. Н. Гартман совершает ошибку, когда утверждает, что носителем «общего духа» является лишь «индивидуальное сознание».носителем общего Духа является как индивидуальное сознание, так и множество форм его объективаций в артефактах. Почему эта реальность течет? Н. Гартман назвал ее «процессуальной», но не показал, почему она имеет такую природу. Мы исходим из того, что первичной, неметафизической реальностью человеческого существования является материальная, чувственно-

предметная, совокупная деятельность людей, значение которой столь глубоко раскрыл, как известно, К. Маркс. В контексте нашего исследования мы рассматриваем эту деятельность как непрерывно действующий, комплексный механизм объективаций. В результате практической деятельности непрерывно закладываются в окружающую нас искусственную среду обитания большие массивы новых смыслов. При этом частично уничтожаются старые. Непрерывно идет процесс вечного обновления. Специфика объективированных смыслов в настоящее время, определяющих жизненное пространство, в котором мы живем, и составляет своеобразие современного исторического Духа. А процесс их обновления обуславливает его изменчивость. Мы в полной мере понимаем большую сложность рассматриваемых проблем. В этом разделе мы хотим лишь показать перспективное направление их исследования, которое открывается благодаря методологии тематического анализа. Исторический Дух угасает лишь тогда, когда уничтожаются материальные формы его объективации. Поскольку самой информационной, содержательной формой объективации являются тексты, то их утрата наиболее разрушительна, смертельна для бытия объективированного Духа. Таким образом, в бытии исторического Духа нет ничего загадочного и метафизического. Следует лишь более полно и всесторонне изучить диалектическую взаимосвязь процессов объективации и декодирования как один из главных механизмов существования и функционирования человеческого общества. При этом следует иметь в виду, что недопустимо умалять значимость одного из них. Нам представляется, что возникновение фантома надличностной реальности объективного Духа обусловлено преимущественно недооценкой процесса декодирования.

Своеобразие бытия так называемого объективного духа – это бытие между индивидуальным и материальным мирами. А «бытие между» – это бытие пространства, бытие объективированного духа в результате многообразной индивидуальной и коллективной деятельности людей и его считывание индивидами. Поэтому объективный дух как объективированная реальность никогда не открывается полностью. «Знание общего духа о себе самом, – отмечает Н. Гартман, – с необходимостью неадекватно. Это – вечно сбивающееся с толку в бытии общего духа. То, что непосредственно о нем знают, находят запечатленным в сознании толпы. Но это никогда не есть он сам. Трудность состоит в возможностях схватывания человека – это можно было бы развить, расширить, – а в нем самом, в общем духе. Его способ бытия в себе прорываем. Поскольку он есть дух, а к сущности духа относится иметь сознание. Но он никогда полностью не осознает, что он исторически приводит в движение. Он есть постоянно нечто находящееся позади или сверх сего. Таким образом, он всегда, по существу, есть то, что он не есть как самосознающий дух. Гегелевский закон, что дух постоянно поистине есть то, что он о себе знает, ложен. Это

можно бы отнести к абсолютному духу, который имеет в себе адекватное сознание себя самого. Но исторический дух этого не имеет. Поэтому истина его раскрывается, когда его уже нет. Он больше не проявляется собственному сознанию, а только сознанию другого. Он скрывается за тем, что о нем знают» [22, с. 253]. Согласно Г. Гегелю, если объективный дух существует, то важнейшим его свойством должна быть способность самосознания. В процессе своей «жизнедеятельности», по мере своего развития его самосознание собственной природы постоянно проясняется. Н. Гартман апофатически ограничил условия существования объективного духа, утверждая, что он не есть метафизическая реальность, не есть субъект, не есть общественное сознание. Также он лишает исторический дух способности к самосознанию. И правильно делает, потому что объективный дух – это возникающий в нашей голове в результате декодирования объективированных смыслов фантом.

В философии истории Н. Гартман стремится избежать одностороннего подхода и призывает к комплексному исследованию всемирной истории, предлагает преодолеть актуальное в то время противоборство марксистского исторического материализма и исторического идеализма. По его мнению, сложность синтеза материальных и духовных факторов в исследовании исторической реальности заключается в том, что они подчиняются существенно различным типам детерминации – каузальной и финальной: «Вид детерминации исторического процесса явным образом зависит от того, какие силы являются определяющими. Если это материально-физические, витальные, экономические силы, то ход событий определен вместе с изменением духа «снизу» и следует каузальной зависимости – все, что происходит, в этом случае есть следствие того, что стало, а для идеальных факторов нет места. Если же это духовные силы, то в историческом процессе наверняка царит и духовная форма детерминации, а это – телеологическая форма. Ибо дух есть то, что может ставить себе цели и осуществлять их. Процесс в этом случае определен «сверху» и следует финальной упорядоченности, направляемой с конца. В этом случае процесс обладает смыслом, но нет места факторам экономического рода. Если исторический материализм и исторический идеализм столь резко противостоят друг другу, то оба находят свое осознание в противоположности Маркса и Гегеля. Правда, теперь нет необходимости заострять их до такой крайности. Ведь сам исторический процесс слоист, он содержит в себе физическую и экономическую жизнь народов, равно как и духовную. Напрашивается мысль рассматривать силы обеих сторон – детерминацию «снизу» и «сверху» – как объединившиеся в нем, словно они входят во взаимодействие и дополняют друг друга. Но одновременно с этим возникнут новые трудности – прежде всего та, что каузальная и финальная детерминации диаметрально противоположны и, по-видимому, отнюдь не безоговорочно вступают друг с

другом в гармоничное соединение» [22, с. 221-122]. При осмыслении типов детерминации процессов объективации и декодирования информационных потоков следует учитывать важное обстоятельство методологического порядка. Нужно иметь в виду, что происходящие в материальном мире различные типы детерминации весьма отличаются от детерминистских концепций, которые их описывают. В 30-е годы XX века эти концепции были достаточно примитивными. В настоящее время эти процессы малоизученны. Вполне очевидно, что всякий процесс объективации смысла и его декодирование представляет собой телеологически упорядоченную реальность. Мы можем лишь надеяться, что их исследование откроет многие тайны телеологических механизмов объективации и декодирования в ценностно-мыслительных пространствах культур на протяжении непростой истории человечества.

Гартмановское учение об объективации «живого духа»

В труде немецкого философа «Эстетика» (1945 г.) мы обнаруживаем глубоко и тщательно продуманную концепцию «живого духа» и динамику его объективации. Со времен «Этики» (1926 г.) Н. Гартман не без успеха разрабатывает основополагающую идею его онтологии о едином иерархически упорядоченном бытии, состоящем из двух основных, в свою очередь упорядоченных реальностей идеального и реального бытия. По его мнению, идеальное бытие существует объективно, т. е. независимо от сознания субъекта. Оно неизменно, вечно и вневременно. В идеальном бытии он выделяет четыре вида специфических реальностей: мир идеальных сущностей, принципов, законов и категорий, мир математических объектов и их отношений, мир логических форм и их отношений и мир ценностей. Вместе с тем эти идеальные миры выражают внутреннюю сущностную организацию слоев реального бытия.

Для нас представляет интерес его учение о функционировании объективного духа в структуре реального бытия. Согласно Н. Гартману, реальное бытие представляет собой систему упорядоченных по восходящей следующих слоев: неорганической и органической природы, индивидуально-психической и духовной жизни. В свою очередь каждый из этих слоев имеет специфическую структуризацию. В гартмановской классификации слоев реального бытия просматривается аналогия с энгельсовской классификацией форм движения материи: каждый последующий слой основывается на предыдущем, надстраивается над ним, но не сводится к нему. В отличие от неизменного идеального бытия реальное бытие – это мир становления, постоянного возникновения и гибели. Реальное бытие существует в пространстве и во времени.

Концептуальное ядро гартмановской онтологии составляет разграничение и осмысление существенной связи идеального вневременного бытия и динамично изменяющегося живого духа, состоящего из индивидуально-

психической и объективной духовной реальностей. По Н. Гартману, непрерывным условием функционирования живого духа является непрерывный процесс его объективации и возвращение к имманентной духовной природе. Этот непрерывный процесс К. Маркс назвал опредмечиванием и распредмечиванием в ходе практической деятельности. По нашему мнению, Н. Гартману удалось продвинуться значительно дальше своих знаменитых предшественников Г. Гегеля и К. Маркса в осмыслении процесса объективации живого духа. Примечательно, что из послесловия к «Эстетике» глубокого немецкого метафизика его сестры Фриды Гартман мы узнаем, что этот опыт «высшего пилотажа» в истории западной метафизики был осуществлен с марта по сентябрь 1945 г. в Потсдаме в период наибольшего кризиса в истории немецкого духа.

Н. Гартман дает следующее определение объективации: «Объективация есть не только произведение искусства, но также всякий другой продукт, который производит человеческий дух, от инструмента и прибора собственного изобретения до литературного произведения. Все, что исторически переходит от духа прежних времен в измененный дух настоящего и воспринимается настоящим как его свидетельство, имеет форму объективации. Письменность играет здесь самую большую роль. Но для этого ей не нужно быть художественным произведением. Ведь и скромное сообщение о фактах и научная литература имеют одинаковую основную форму и способ бытия объективации» [20, с. 109]. Развивая эти его положения, можно утверждать, что все мы живем в объективированном мире, который помимо нашей воли и сознания непрерывно воздействует на нас, задает нам цели, желания и устремления. Объективированный дух воздействует на нас не каким-то мистическим образом, а непосредственно в процессе декодирования. В марксистской терминологии – в процессе распредмечивания. Созданная людьми искусственная среда обитания есть сфера постоянного давления на людей объективированного духа. Поэтому, по нашему мнению, более корректно было бы употреблять понятие «объективированный дух», поскольку понятие «объективный дух» вводит в заблуждение, указывая на наличие объективного духа как онтологической реальности. Процесс объективации и декодирования этого духа мы называем ценностно-мыслительным или тематическим пространством, в котором как в аквариуме мы живем.

В целом можно выделить три основных направления объективации «живого духа». Наиболее распространенный вид объективации можно назвать материализацией естественнонаучных и технических знаний в многообразных формах практической деятельности, в артефактах. Аристотель его рассматривал как процесс соединения формы и материи, например, в деятельности архитектора. К. Маркс его описывал как процесс опредмечивания. Другой вид объективации можно назвать чисто духовным, поскольку инобытие духа выража-

ется в слове (драматургия), в текстах (произведениях художественной литературы, истории, философии и др.) и в различного рода материальных носителях образов (живопись, кино, TV и др.). Третий вид объективации назовем институциональным. Своеобразие этого типа реальности выражается в системе государственных и негосударственных организаций, обеспечивающих воспроизводство всего многообразия коммуникативной деятельности.

Н. Гартман выделяет следующий закон всего духовного бытия, который он называет основным: «Основной закон всего духовного бытия состоит в том, что оно не может существовать свободно витающим, а встречается только покоящимся на другой основе бытия. Так, персональный дух отдельной личности покоится на духовной жизни, а она в свою очередь – на телесно-органической жизни; последняя основывается на неорганическом физическом бытии. Здесь господствует цепь обусловленности «снизу», в соответствии с которой высшее всегда опирается на низшее, и, так как духовная жизнь образует высшую ступень бытия, она основывается на низших ступенях во всей их последовательности. Но то же самое, что относится к персональному духу, относится также исторически-объективному духу, который составляет общую духовную жизнь целых народов и веков. Он так же основывается на единичной духовной жизни, как и на родовой жизни народов, и, таким образом, в конце концов, на целом ряде ступеней бытия или (как гласит онтологический термин) на всем многослойном строении реального мира. Духовное бытие не может существовать без подпирающих его снизу слоев бытия» [20, с. 109]. Глубокий мыслитель Н. Гартман рассматривает существенно различные реальности «персонально-субъективную», «исторически-объективную» и мир объективаций в неразрывном единстве. Каждая из них обуславливает другие. Каждая из них имеет смысл в контексте соотношения с двумя другими. «Объективация является как раз третьей основной формой духа. Она, правда, не является живым духом, а представляет собой лишь духовное содержание, продукт духа, творение духа. Но в этом своеобразии она существует в известном отрыве от «духовной жизни», а именно как от персональной, так и от объективной; она как бы выделена из «духовной жизни» и этим освобождена от ее изменения и поэтому может иметь возле нее наличное бытие для себя» [20, с. 110]. По его мнению, «закон объективации – это двойной закон. Он гласит, во-первых: духовное содержание может существовать только постольку, поскольку оно заключено в реальную чувственную материю, то есть благодаря ее особому формированию оно приковано к ней и подпираются ею. И, во-вторых, он гласит: духовное содержание, подпираемое сформированной материей, всегда нуждается в ответном действии живого духа – как персонального, так и объективного; так как оно нуждается в созерцающем сознании, можно

также сказать в понимающем или узнающем сознании, которому оно может явиться через посредство реального образа» [20, с. 110].

Таким образом, Н. Гартман фиксирует два обстоятельства, необходимых для возникновения и существования объективного духа, которые вводят в действие сформулированный им закон объективации, – встроенность как в свое основание в определенный вид материального бытия и наличие «понимающего и созерцающего сознания». Однако, по нашему мнению, при этом немецкий философ допускает неточность или даже существенную ошибку. Лишь первое обстоятельство связано с процессом объективации. Объективация – это процесс с односторонним движением, когда происходит, как сказал бы Аристотель, соединение идеальной формы с материей как субстратом, а Г. Гегель добавил – когда индивидуальный дух переходит в свое инобытие. В этот момент происходит передача информации на определенный вид материального носителя, которая сопровождается процессом ее кодирования. Наличие «понимающего и созерцающего сознания» необходимо для обратного по смыслу и значению процесса, названного К. Марксом «распредмечиванием». Мы его называем «декодированием» или «оживлением духа». Второй процесс Н. Гартман ошибочно относит к природе механизма объективации. В ходе декодирования происходит передача, переработка и осмысление полученной внешней информации. В этом сложном процессе никакая надличностная духовная реальность не принимает участия. Отсюда напрашивается вывод: представление об объективном духе есть антропогенный фантом. Непрерывно возобновляющийся цикл объективации-декодирования с достаточной полнотой описывает процесс жизнедеятельности людей и культуры в целом. В этом контексте допущение существования онтологической реальности объективного духа представляется излишним.

Тогда почему в нашем сознании возникает призрак объективного духа? Нам представляется, что в свете интенсивного развития информационных технологий весьма актуальным является исследование своеобразия и механизма возникновения восприятия реальности объективированного духа. Отрицание существования объективной духовной реальности в этом контексте означает, что всякое стремление создания какой-либо виртуальной реальности с необходимостью требует поиска нового материального носителя как ее материальной основы. Создание надличностной виртуальной реальности невозможно. Процесс объективации как процесс трансляции и трансформации информации всегда требует наличия материального носителя. В этом смысле прорыв кинофильма «Аватар» в создании более убедительной виртуальной реальности в большой степени связан с изобретением принципиально новых материальных технологий, существенно расширивших возможности объективации изобразительной информации.

Человек, люди творят мир культуры. Последнее поколение воспроизводит созданное предшественниками как нечто заданное, автономно развивающееся. При этом можно сформулировать нечто вроде закона, назвав его законом бесконечно утраченного. Из собственного жизненного опыта мы знаем, как с переходом настоящего в прошлое изо дня в день необратимо утрачиваются мгновения нашего существования. В результате разрушения, преобразования творений мира объективаций большая часть объективированного духа уходит в небытие. По мере роста динамики общественного развития ускоряется обновление искусственной среды обитания, сферы объективаций субъективного духа, неотвратимо превращается в прах ментальность древних эпох. То, что удастся сохранить в текстах, памятниках и других произведениях составляет ничтожную часть объективированного духа. Мы всегда реконструируем древность из осколков мира объективаций. Согласно, Н. Гартману, процесс декодирования «состоит в узнавании, то есть в понимании. Заключенное в материю и как бы заложенное в ней должно быть вновь извлечено, освобождено, сделано текучим, живым; оно должно быть вобрано в живой дух. Это, смотря по обстоятельствам, сложный процесс, и для этого должны быть выполнены различные условия. Живой дух не всегда их выявляет, а если и выявляет, то только в определенной стадии зрелости. Поэтому литературные произведения прошлого могут столетиями лежать забытыми и считаться пропавшими без того, чтобы их духовное содержание вновь восстанавливалось для кого-либо, пока их в один прекрасный день не выкопают, вновь откроют и пробудят к новой жизни. Ведь объективирующий дух не может существовать без реальной духовной жизни. Только у него это не собственная жизнь, а другая и как бы взятая в долг» [20, с. 111]. «Покоится» объективирующий дух иначе, чем живой дух. У последнего расслоение бытия происходит снизу вверх: материя – организм – духовная жизнь – дух составляют единственную необратимую последовательность лежащего в основе и основывающегося бытия. У объективации отсутствует цепь слоев бытия; в литературном произведении и в скульптуре духовное содержание непосредственно привязано к самому низшему слою бытия реального, к материальному слою. Правда, здесь оно привязано к очень определенной форме, которая, со своей стороны, является достижением живого духа; но нельзя сказать, чтобы она как таковая была духовной. Цепь расслоения, таким образом, перескакивается, средние слои бытия отсутствуют; таким, по крайней мере, представляется это отношение на первый взгляд. И только благодаря вторжению живого духа они восполняются в восприятии. Все отношение в объективированном духе, таким образом, является трехчленным. В произведении как таковом сформированная материя и духовное содержание связаны друг с другом через формирование первой, но не сами по себе, а только для живого духа, поскольку он дает для этого пред-

посылки. Он, таким образом, составляет необходимый «третий член», благодаря которому связаны друг с другом первые два. Без этого члена духовное содержание не пробуждается из материи. Это трехчленное отношение не должно упрощаться» [20, с. 111-112]. «Производящий дух формирует материю; он придает ей благодаря этому духовное содержание, но также замыкает его в ней, так что воспринимающий дух в свое время его только снова «открывает», то есть должен обратно извлечь из нее; отсюда становится ясным, что воспринимающий дух, со своей стороны, должен также сделать спонтанный вклад: он должен внутренне в понимании и в созерцании дать производству возникнуть вновь, должен его репродуцировать. Этот вклад и это действие приводят производство к тому, что воспринимающему духу «является» духовное содержание» [20, с. 112]. Н. Гартман вплотную подошел к раскрытию тайны бытия духовной культуры, которая возникает в диалектическом взаимодействии трех реальностей: объективирующего духа, объективированного духа и воспринимающего духа. Если мы сумеем прояснить своеобразие этих реальностей и информационный характер их взаимосвязи, мы по существу раскроем загадку существования «живого духа». Аристотель первым обнаружил процесс объективации духовного содержания и описал его как процесс материализации идеальной формы. К. Маркс указал на существование диалектической взаимосвязи в цикле объективации и декодирования в процессе опредмечивания и распредмечивания. Н. Гартман существенно уточнил природу процесса объективации. Однако, он недооценил значимость процесса декодирования, почему-то рассматривая его в качестве составляющей процесса объективации. При решении этой проблемы эти великие первопроходцы в истории человеческой мысли сталкивались с общей трудностью – отсутствием необходимых понятийных средств для ее описания и осмысления. В настоящее время нельзя сказать, что этот концептуальный аппарат разработан. Ускоренное развитие компьютерных технологий и информационных систем выдвигает рассматриваемую проблему на первый план научного поиска и поэтому вселяет надежду на существенное продвижение в ее решении. Пока эти исследования происходят на ощупь, в отсутствии базовой теоретической модели.

В процессе объективации живого духа особенно важную роль играет язык, слово. «Язык принадлежит к определенной области живого объективированного духа. До тех пор пока этот дух «живет», язык, следовательно, действительно звучит; это «живой язык» в отличие от мертвого языка, на котором уже никто больше не говорит. Слово как член языка играет в этой области роль средства понимания; оно является также разменной монетой духовного общения. Поэтому оно мимолетно, служит только минутной ситуации и исчезает как таковое вслед за «делом», о котором оно говорит. Оно забывается. Все же слово – уже объективация, и оно показывает оба характерные слоя бытия

объективации: чувственный реальный слой, слышимый звук и духовное содержание, значение, «смысл». Только оба вместе составляют «слово»; каждое, взятое само по себе, в области языка – ничто» [20, с. 114]. «Духовное содержание – именно потому, что оно объективировано в слове, – становится общим достоянием. И это усиливается еще в гораздо большей степени благодаря письменности, ибо ее сущность в том, чтобы не быть мимолетной, как то, что высказано, а прочно удерживать и нести дальше, так как она сама как реальный образ постоянна. Обширная литература древних, в которой собраны анекдоты, является красноречивым свидетельством этого; и речь здесь идет не об истинном содержании анекдота (которое нельзя больше проконтролировать), но о сохранении мимолетного как такового. С философской точки зрения обращает на себя внимание в этом отношении глубокая разнородность слоев бытия в объективации. Слово и письмо также самые близкие примеры этого» [20, с. 114-115]. Среди всех способов объективации или передачи, трансляции, сохранения и восприятия информации наиболее важным является слово и письмо.

«В начале было Слово» [Ин 1, 1]. Действительно, у истоков человеческой цивилизации, в ее основе лежит Слово. Два взаимосвязанных процесса объективации субъективного духа в разговорной речи и в производстве орудий труда были первыми деяниями тех существ, которых уже можно было назвать людьми. Своеобразие бытия объективированного смысла в разговорной речи выражается в его мимолетности. Время существования объективированного смысла произнесенного слова определяется скоростью звука. Поэтому объективированный смысл в слове преимущественно «живет» в декодированном виде в головах людей, собственной и членов человеческого сообщества. Тогда продолжительность существования смысла слова определяется продолжительностью жизни субъектов как его носителей. Время существования объективированного смысла может быть более продолжительным, выходящим за пределы жизни ныне живущего поколения первобытных людей, когда он становится материализованным в результате практической деятельности в орудиях труда, украшениях, при постройке жилища и т. д. В процессе материализации ментальной формы в ходе производственной деятельности происходит разрыв между процессами объективации смысла и его декодированием. Продолжительность существования каменного орудия как носителя объективированной информации может начитывать десятки тысяч лет. Но лишь включение последнего в систему человеческих отношений запускает процесс декодирования заложенных в нем смыслов. Поэтому происходило накопление объективированных смыслов в производимых людьми артефактах. Таким образом, слово разговорной речи и практическая деятельность заложили основу и послужили источником жизненного мира на начальной фазе становления чело-

вечества. Изобретение письменности создало новый способ бытия слова на материальных носителях. Это обстоятельство позволило сохранять на длительное время объективированную информацию и накапливать ее в больших объемах. Жизненный мир народов древнейших цивилизаций значительно расширился и усложнился. В осевое время был запущен механизм многократного цикла объективации-декодирования текста, что привело к возникновению абстрактного, теоретического мышления и теоретического знания.

Как известно, Ф. Ницше в учении о воле к власти открыл ценностную составляющую нашего жизненного мира. Для нас важно прояснить, что означает выражение «ценностная нагруженность индивидуально-психической и надличностной реальностей».

Согласно современной реляционной концепции пространства, последнее представляет собой отношение между предметами и явлениями объективного мира. Евклидова геометрия описывает физическое пространство, в котором мы живем. С точки зрения современной методологии науки не существует чистого языка наблюдения, фактов как чисто эмпирической реальности. Вся эмпирическая информация, полученная в результате наблюдений и экспериментов, упорядочивается, рационально осмысливается, получает интерпретацию с точки зрения теории. Поэтому факты представляют собой единство эмпирического и теоретического. Поэтому философы и методологи науки говорят о диалектическом единстве эмпирического и теоретического, о рациональной нагруженности эмпирической информации. Исходя из этих достаточно устоявшихся в философии науки положений, становится очевидным, что не существует физического пространства как чисто эмпирической реальности. Геометрия Евклида есть форма рационального осмысления пространства как объективной эмпирической реальности. До Евклида греки (в том числе Пифагор, Парменид, Сократ) жили в частично мифологизированном и рационализированном (математизированном) пространстве, а представители других культур и цивилизаций – тем более. Отсюда следует вывод: рациональная нагруженность нашего жизненного мира предполагает обязательное наличие рациональной составляющей во всех наших представлениях, в том числе и в нашем пространственном видении.

Ценностная нагруженность нашего жизненного мира предполагает обязательное наличие ценностной составляющей во всех наших представлениях, в том числе и в нашем пространственном видении. Что здесь имеется в виду? Как справедливо утверждал Ф. Ницше, неперменной составляющей нашего жизненного мира есть целеполагание как воля к власти. Н. Гартман рассматривал мир ценностей как один из видов идеального бытия. Обоснование и развитие этой идеи привело его к построению громоздкой метафизической концепции, которая с большим трудом «работала» на поле философии морали. В

частности, он вынужден был абстрагироваться от рассмотрения ценностного бытия как исторически развивающейся реальности. По нашему мнению, процесс объективации и декодирования есть субъективно-объективная реальность ценностного бытия. В этом непрерывно осуществляющемся процессе «живут» ценности. Это обстоятельство позволяет нам сделать весьма важный вывод: «объективный дух», «живой дух», «дух народа» не есть особого рода метафизическое онтологическое бытие. Эти реальности есть ценностно-мыслительное пространство объективаций, декодирование которых задает нам ценностную систему координат. Тематический анализ позволяет ее исследовать. Таким образом, даже физическое пространство оказывается рационально, а также ценностно нагруженным. Подобно тому, как И. Ньютон настаивал на субстанциональной концепции пространства как особого рода объективной реальности, так и рассмотрение объективного духа как особого рода метафизической реальности не является эффективным. В этом смысле, по нашему мнению, представляется весьма плодотворным рассмотрение надличностной духовной реальности как тематически структурированного ментального пространства.

Бытие ценностно-мыслительного пространства, его возникновение и тематическая структура

Теперь мы можем обратиться к исследованию другой не менее важной проблемы, как возникло бытие «живого духа» или ценностно-мыслительное пространство культуры? По нашему мнению, эта проблема имеет решение. Бытие живого духа возникло в доантропную эпоху в царстве животных, которые вели социально организованный образ жизни. К ним можно отнести не только обезьян, но и те виды, у которых жизнедеятельность особи включена в систему отношений собратьев: птицы (вороны), слоны, волки, дельфины и другие. В настоящее время мы знаем, что они имеют достаточно сложную, структурированную систему взаимоотношений, а также достаточно развитую систему обмена информацией. Поэтому мы можем допустить в структуре их жизненного мира в качестве необходимой составляющей наличие надындивидуальной системы координат ментального пространства сообщества животных. В зоопсихологии, этологии и других науках активно изучаются принципы организации различных типов сообществ животных (стаи, стада), которые выступают надындивидуальными регуляторами поведения особей в сообществе. Это обстоятельство позволяет нам утверждать, что в жизненном мире социальных животных имеет место рациональная и ценностная составляющие. Они подобно людям живут не в физическом, а ценностно-мыслительном пространстве. Их индивидуальные цели встроены, согласуются с общегрупповыми. Для нас становится вполне очевидным наличие надындивидуальных

механизмов регуляции поведения членов сообщества. У них нет объективного духа стаи или стада. Они живут в надындивидуальной системе координат ментального пространства. Посредством тематического анализа мы можем выявить ФТС, тематическую систему координат их жизненного мира.

Систему координат их жизненного мира составляют доминирующие темы «натуры», «силы», «рода», «эроса» и «ритуала», которые образуют систему оснований для оценки всего происходящего. Содержание темы «натуры» раскрывается множеством жизненно важных для выживания вида целей в естественной среде обитания. Они не создают искусственной среды обитания, а лишь изменяют естественную среду в силу своего присутствия. Применительно к миру животных можно говорить о наличии процессов объективации преимущественно в виде типовых знаков поведения. Смысловое поле темы «натуры» очерчивается совокупностью ценностно-мыслительных ориентаций в занимаемой нише в естественной среде обитания. Их основными натуралистическими целями является пропитание и жилище или охраняемая территория.

Тема «физической силы» выступает важнейшим принципом регуляции, упорядочивания отношений внутри сообщества. Щенята, цыплята и другие с первых шагов в своей жизни начинают выяснять свое место в иерархии среди своих собратьев. Жизнь стадных животных протекает в иерархически упорядоченной системе межиндивидуальных отношений. Всем членам сообщества эта система ясна и понятна. Каждое место в этой иерархической системе добывается в непрерывной борьбе с помощью исключительно физической силы. При этом все члены сообщества не только внимательно отслеживают динамику изменений в этой нередко достаточно сложной системе, но и сами ее постоянно обновляют, строят. Главари стаи, стада стареют, утрачивают физическую силу. Молодое поколение, напротив, взрослеет, набирает силу и в период физического расцвета добывается власти.

Доминирующая тема «рода» отражает наличие механизма регуляции внутригрупповых коммуникативных связей на основе родовых отношений (отношения детей, молодых самцов, самок в стаде), а также между сообществами вида («мы и они»). Родовые отношения – это другой принцип упорядочивания, структуризации сообщества. Эрос выступает одной из важнейших жизненных ориентаций животных, является одним из главных оснований в оценке происходящего, определяет стратегию выживания вида. В этом смысле натуралистическое пространство животного мира является эротически насыщенным. Эротические вожелания вынуждают животных рисковать своим физическим состоянием и даже жизнью. Тема «ритуала» также имеет доминирующее значение в жизненном пространстве сообщества животных. Ритуальные формы отношений между самцом и самкой, главарем стаи и ее членами и

другие весьма способствуют упорядочиванию взаимоотношений между ними, укреплению целостности сообщества. Таким образом, доминирующие темы «натуры», «силы», «рода», «эроса» и «ритуала» составляют систему координат жизненного пространства сообществ животных. Иных абсолютных ценностей, иных оснований в оценке происходящего нам выделить не удалось.

В процессе антропогенеза никаких существенных изменений в ценностно-мыслительном пространстве первобытного человека не происходит. Антропоиды живут в той же системе координат, что и социальные животные. Поэтому они не отделяют себя от животных. По мере индивидуального и социального развития усиливается дифференциация системы доминирующих тем. Улучшается рацион питания и бытовые условия, усложняются родовые и эротические отношения. Физическая сила сохраняет решающее значение в социальных отношениях. Развитие трудовой деятельности, мышления и языка, усложнение коммуникативных отношений способствовали возникновению и наращиванию процессов объективации и декодирования. С формированием первобытной общины в конце первобытного периода развития социума возникает мифология, которая в ментальном пространстве развернула «строительство» второго этажа для мира богов. Однако это обстоятельство не привело к изменению природы натуралистически-силовой системы координат ментального пространства первобытной культуры. Мифологическое мышление стало исходной формой рефлексивной деятельности. Надстройка мира богов, охватывая сферу их многообразной деятельности, по существу выполняла функцию осмысления и обоснования происхождения и природы окружающей объективной реальности. Мифологическое мышление также стало исторически первой формой взаимосвязи с божественной трансцендентной реальностью. Однако эта связь в то далекое архаическое время мыслилась натуралистически как чувственно-предметная.

При переходе к рабовладельческому обществу и по мере его дальнейшего развития вплоть до осевого времени натуралистически-силовая природа ценностно-мыслительного пространства культуры, по сути, остается неизменной. Отделение ремесла от земледелия, рост городов, развитие социально-политической системы общества, технологий и искусств привели к возникновению и быстрому расширению очагов искусственной среды обитания, в которых консервировалось бытие объективированного духа. Давление надличностной реальности на индивида становилось более многообразным. Если в первобытную эпоху в силу неразвитости процессов объективации экзистенциальное бытие индивидов большей частью не фиксировалось в материальном инобытии и поэтому бесконечно утрачивалось, то с появлением древних цивилизаций пространство объективированного духа значительно расширилось. За последние два столетия и особенно в последнее время развернулась работа

по его реконструкции. И здесь исследователей подстерегает опасность двоякого рода. С одной стороны, нельзя осмысливать имеющийся материал с помощью упрощенных схем, с другой, – мыслить далекую эпоху посредством представлений настоящего времени, таким образом, ее модернизируя. Для нас важно констатировать принципиальное положение: несмотря на значительный прогресс древних цивилизаций в духовном развитии в доосевой период не существовало представлений о чистой духовности чего-либо (духовной божественной реальности, духовной природе субъективной реальности, мыслительных процессов, моральных ценностей). Это не означает, что в этот период не было представлений о честности, верности, справедливости и других. Вавилонские, древнеегипетские, древнеиудейские письменные источники свидетельствуют, что подобного рода представления имели место. Но они не мыслились как явления духовного порядка, как абсолютные ценности, имеющие источником трансцендентную божественную реальность.

По нашему мнению, Н. Гартман совершил своеобразный прорыв в изучении природы и динамики надличностной реальности живого духа и его объективации. Он существенно прояснил природу объективного духа, хотя его уточнения большей частью носили апофатический характер, отмечалось то, чем он не является. В общей структуре бытия Н. Гартман выделил и проанализировал два типа надличностных реальностей идеальное бытие категорий, ценностей и логических форм и бытие живого духа. Для нас приобретает особое значение анализ немецким философом различных способов объективации индивидуально-психического духа, которые выступают важным условием формирования ценностно-мыслительного пространства. Как один из крупнейших метафизиков XX века Н. Гартман создал глубоко продуманную концепцию надличностного бытия, которая может служить методологическим основанием для философов истории и культурологов-объективистов.

Вместе с тем, в своих метафизических построениях немецкий философ абстрагировался от весьма важных философско-исторических и культурологических проблем. Какова структура живого духа? Кто его творит? Какова его периодизация в мировом культурно-историческом процессе? В своих работах Н. Гартман не исследовал трансцендентное божественное бытие и соответственно его отношение с бытием живого духа. По нашему мнению, в структуре живого духа как исторически развивающейся надличностной реальности, по крайней мере, следует выделить культурный (у Г. Гегеля «дух народа») и метакультурный (слой мировой культуры, дух империи, федеративного государства) уровни. Тематический анализ позволяет выявить специфику каждого из них и проследить динамику их развития. В целом любопытно было бы исследовать эволюцию его представлений об объективном духе.

1.4. ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ, ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

В этом разделе мы будем рассматривать европоцентризм преимущественно как теоретико-методологическую проблему. Под европоцентризмом мы понимаем совокупность теоретических представлений и методологических установок, сложившихся за многовековую историю развития европейской гуманитарной науки, которые в процессе получения среднего и высшего образования превращаются в парадигму, определяющую современное историческое мировосприятие и мышление. В настоящее время на выходе из мирового экономического кризиса, когда происходит существенное преобразование мирового геополитического порядка и формирование так называемого многополярного мира, становится все более очевидным формирование нового культурно-исторического мышления XXI века. Это обстоятельство с необходимостью влечет за собой перестройку системы гуманитарного знания, основу которого составляет европоцентристская парадигма, европоцентристски окрашенное восприятие исторического прошлого и настоящего. По мере дальнейшего развития современной цивилизации будет все более обостряться проблема ограниченности европоцентристского мировосприятия. Проблема преодоления ограниченности современной гуманитарной науки – это в первую очередь проблема преодоления европоцентризма. Вопрос не стоит в отказе от европейской гуманитарной науки, потому что другой, кроме европейской научной традиции не существует. Выход из кризиса гуманитарной науки видится на пути осуществления тотальной ревизии концептуальных и методологических предпосылок современного исторического и культурологического знания и преодоления имеющихся европейски ограниченных представлений мирового культурно-исторического процесса. Вполне очевидно, что эту непростую работу нельзя провести посредством кавалерийской атаки в ходе какой-либо кампании. Ясно, что преодоление европоцентристской ограниченности в научном сознании и соответственно в научном знании будет весьма продолжительным и болезненным процессом.

Об истоках и истории европоцентризма

Стремление охватить все, устремленность к универсальности, т. е. к глобализации, есть примета не только современного человека. Человек как наиболее развитый, сильный и ненасытный хищник на планете всегда стремился захватить все. В этом смысле в дорефлексивную эпоху архаики возникновение первых империй можно отнести к исторически первому типу глобализации, реализации сверхзадачи захватить все в пространстве известной ойкумены и даже чуть-чуть больше, отхватить земли у неизвестных ранее сопредельных народов. Показательным примером может служить захватническое мышление в более поздний период Александра Македонского и римлян эпохи империи. К другому типу глобализации следует отнести колонизацию европейцами всех земель и народов нашей планеты. К началу первой мировой войны практически весь земной шар был захвачен и поделен несколькими европейскими странами. Этому обстоятельству соответствовало универсальное господство европейской ментальности. Представители гуманитарных наук смотрели на мировой культурно-исторический процесс через «очки» концепций западноевропейского наблюдателя. Когда весь мир был уже поделен, и захватывать уже было нечего, европейцы начали пожирать друг друга вместе с их колониями. В философско-исторических науках начался кризис европоцентризма, который способствовал более объективному восприятию социокультурной реальности. Стремление к мировой социалистической революции и установление мировой системы социализма и коммунизма кремлевских мечтателей можно отнести к нереализованному проекту глобализации третьего типа. Однако и здесь марксистская идеология выступает как порождение европейской ментальности.

С образованием империи Александра Македонского появляется грекоцентризм как метакультурное образование. После ее распада на территориях воюющих эллинистических государств началась трансляция, нередко насильственная, эллинистического образа жизни. До последней трети IV в. до н. э., т. е. до начала завоевательного персидского похода македонского царя Александра, греческая ментальность весьма распространилась в бассейне Средиземноморья. Однако в регионе от Индии до Геркулесовых столбов она составляла периферию всеобщего культурно-исторического процесса. Благодаря владычеству империи Ахеменидов, с середины VI – до второй половины IV вв. до н. э. в выше обозначенной ойкумене господствовал персоцентризм. Геродот, Фукидид, Сократ, Платон, Аристотель и другие творцы древнегреческого Духа были событиями сравнительно небольшого жизненного мира эллинов. Указания на это обстоятельство мы находим в «Истории» Геродота. Так, в его характеристике персидского образа жизни читаем: «Наибольшим почетом у пер-

сов пользуются (разумеется, после самих себя) ближайшие соседи, затем – более отдаленные, а потом уважением пользуются в зависимости от отдаленности. Менее всего в почете у персов народы, наиболее от них отдаленные. Сами они, по их собственному мнению, во всех отношениях далеко превосходят всех людей на свете, остальные же люди, как они считают, обладают доблестью в зависимости от отдаленности: людей, живущих далее всего от них, они считают самыми негодными... Этот народ постепенно распространял свое влияние сначала непосредственно, а затем с помощью других народов» [I. 134]. Приведем еще один примечательный эпизод. Греческий историк так описывает реакцию персидского царя Дария на вероломный захват, разграбление и сожжение афинянами и ионянами лидийской столицы Сарды: «Услышав эту весть, прежде всего, как говорят, царь, не обратив никакого внимания на ионян (он прекрасно знал, что этим-то во всяком случае придется дорого заплатить за восстание), спросил только, *кто такие афиняне* (выделено мною. – В. М.). А после того как ему сообщили это, царь потребовал свой лук, вложил в него стрелу и пустил в небо. Когда же стрела полетела в воздух, он сказал: «Зевс (Ахура-Мазда. – В. М.)! Дай мне отомстить афинянам!» После этих слов он, говорят, приказал одному из слуг каждый раз перед обедом трижды повторять ему: «Владыка! Помни об афинянах!» [V. 105]. Как мы видим, в необъятном пространстве находящейся в расцвете Персидской империи афиняне не занимали значимого места.

Грекоцентризм как исторически первая форма европоцентризма возник в эпоху эллинизма (III – первая половина I вв. до н. э.) и получил распространение в государствах диадохов и эпигонов. В этих государствах (например, в Антиохии и Египте) ценностно-мыслительное пространство складывалось таким образом, что господствующее положение занимало субпространство греческой ментальности, а ментальность народа-аборигена – подчиненное. Нарциссизм древних греков превратил их в примитивных националистов, неспособных к восприятию духовных достижений иных народов. Греки заложили европейскую традицию высокомерного отношения к иным народам как варварам. Примечательно, что таковыми были даже глубокие мыслители Платон и Аристотель. Так, они оказались неспособными к восприятию более развитой теологии зороастризма. Гераклит и другие представители Милетской школы, проживавшие фактически на территории Персидской империи, не смогли увидеть духовного прорыва в теологии, совершенного Заратуштрой. Обычно древние греки существенно упрощали более сложные теологические представления иных народов (например, индийцев, персов и иудеев), сводя их к антропоморфным представлениям греческой мифологии. Это явление мы наблюдаем в «Истории» Геродота по отношению к зороастризму и в Библии по отношению к древнеиудейским верованиям. Так, во второй книге Маккавей-

ской читаем: «Спустя немного времени царь послал одного старца, Афинянина, принуждать Иудеев отступить от законов отеческих, и не жить по законам Божиим, а также осквернить храм Иерусалимский и наименовать его храмом Юпитера Олимпийского, а храм в Гаризипе, так как обитатели того места пришельцы, храмом Юпитера странноприимного. Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бедствие. Храм наполнился любодейством и бесчинием от язычников, которые, обращаясь с блудницами, смешивались с женщинами в самых священных притворах и вносили внутрь вещи недозволенные... С тяжким принуждением водили их каждый месяц в день рождения царя на идольские жертвы, а на празднике Диониса принуждали Иудеев в плющевых венках идти в торжественном ходе в честь Диониса. Такое повеление вышло и соседним Еллинским городам, по наущению Птолемея, чтобы они так же действовали против Иудеев и заставляли их приносить идольские жертвы, а несогласавшихся переходить к Еллинским обычаям убивали. Тогда-то можно было видеть настоящее бедствие» [2 Мак, 6, 1-9].

С образованием Римской империи на смену грекоцентризму приходит римоцентризм. Ассимилировав и модернизировав грекоцентристскую традицию, древнеримские философы, историки, поэты развивали систему весьма тенденциозного восприятия исторического прошлого и современного культурно-исторического процесса с позиции Рима. Та же ограниченность концептуальных схем и высокомерное отношение к иным народам получили дальнейшее развитие. Поскольку текстов иных культур в пространстве Римской империи почти не сохранилось, то современному исследователю доступна лишь греко-римская версия исторического мышления, что создает видимость объективности. Античная система координат формировала внутренний механизм цензуры, который контролировал систему восприятия и оценки всего происходящего. Так, глубокие мыслители неоплатоники, разрабатывая теологические концепции на базе греко-римской философии и мифологии, не замечали христианства, набиравшего силу и имевшего большой потенциал для концептуального развертывания. Примечательно, что христианство было не где-то там далеко, а были здесь, рядом, на расстоянии вытянутой руки.

С разрушением западной части Римской империи в IV – V вв. и возникновением множества небольших по размерам феодальных государств Западной Европы и образованием Византийской империи сформировалось две формы европоцентризма – западноевропейская и византийская. Ясно, что на протяжении тысячелетия до эпохи Возрождения господствующей была вторая форма. Как известно, до разграбления Константинополя в 1204 году западноевропейские государства по сравнению с богатой Византией представляли собой достаточно бедные образования. При чтении же исторических повествований западноевропейских авторов эпохи Средневековья нельзя не удивляться

их непомерным амбициям. Они мыслили себя центром и вершиной современной цивилизации, а византийцев считали варварами. Нечто подобное мы уже видели, когда карликовые Афины и Спарта не воспринимали синтетическую мощь Персидской империи и входящих в ее состав благополучных древних культур. Аналогия продолжается, когда после падения Константинополя в 1453 году победила западноевропейская форма европоцентризма. Как греки (точнее, афиняне) мыслили культуру империи Ахеменидов упрощенными схемами, так и западноевропейцы варваризировали культуру Византийской империи. Когда я беру в руки монографию современного западноевропейского автора, посвященную истории и культуре Византии, я, прежде всего, ищу в оглавлении раздел о византийском православии. Обычно глава содержит десяток, не больше двух десятков страниц. Для меня это обстоятельство является верным знаком того, что автор, не сумев преодолеть в себе европоцентристскую ограниченность, не смог реконструировать византийский жизненный мир, потому что православие – это сердце византийского Духа.

Последний период в развитии европоцентризма связан с трансляцией европейской ментальности среди народов нашей планеты, чему способствовали великие географические открытия, развитие капитализма в Европе, реформация, политика колониализма и другие. Мы не будем перегружать текст излишней детализацией этого процесса. Для нас важны теоретико-методологические последствия развития европоцентризма и установления его господствующего положения. Перечисленные выше обстоятельства способствовали бурному развитию гуманитарных наук. Они обеспечивали непрерывный приток богатого эмпирического материала и рост различных концептуальных построений. Та гуманитарная наука, которую мы имеем в настоящее время, большей частью сформировались за последние пять столетий интенсивного развития в рамках европейской традиции. Восприятие и оценка иных культур с точки зрения собственной системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры есть универсальная закономерность для всех времен и народов. По сравнению с европейцами другие народы были гораздо более эгоцентричны. В отличие от европейцев история и культура иных народов обычно их мало интересовала. Необходимость критики и преодоления европоцентризма выражается в том, что европейски ограниченная система исторического мышления стала универсальной. Поэтому следует преодолеть эту ограниченность и выйти на просторное поле многополярного мышления.

Крах колониальной системы, конец холодной войны, нарастающий процесс формирования многополярного мира создают новую культурно-историческую ситуацию как объективную реальность. Оказалось, что не только современный мир, но и историческое прошлое отдельных стран, народов и

регионов было гораздо более сложным. Накопленный в рамках европейской традиции эмпирический культурно-исторический материал оказался весьма неполным, а наработанный концептуальный аппарат – весьма односторонним. Набирающий силу процесс пересмотра устаревших и упрощенных представлений в гуманитарных науках – это процесс формирования обновленного гуманитарного знания, нового культурно-исторического мышления XXI века. Совершенствование концептуального аппарата – это будни любой науки на любом этапе ее развития. Своеобразие современных концептуальных перестроек в гуманитарных науках выражается в том, что они происходят и должны происходить на новой методологической основе.

Методология тематического анализа может быть одним из эффективных подходов в формировании нового мышления XXI века, когда процессы тотальной глобализации приобретают универсальный характер. Тематический анализ позволяет освободиться не только от цепей европоцентризма, но и от какого-либо центризма. Вполне очевидно, что глобальное мышление XXI века будет использовать интеллектуальные ресурсы всех стран и народов. Поэтому представляется, что все более плодотворным будет преодоление какого-либо центризма, какой-либо выделенной социокультурной позиции. В этой связи, по нашему мнению, все более актуальной станет проблема преодоления европоцентризма, не выявленные ограничивающие методологические установки которого составляют основу современного гуманитарного, прежде всего, философско-исторического знания.

Европейский исторический нигилизм

В настоящее время европейская философия истории и культурология переживают, надо полагать, самый большой и глубокий концептуальный и методологический кризис за всю свою многовековую историю. Весьма поколебались наработанные теоретические модели философии истории и культурологии. В конце 80-х – начале 90-х годов XX века ничто не предвещало развития столь негативных процессов. Напротив, крах империи СССР и идеологии коммунизма способствовали созданию общей атмосферы эйфории и торжества победы либерализма. Отражением Духа того времени, его ярлыком стала работа Ф. Фукуямы «Конец истории или последний человек». Однако, уже во второй половине 90-х гг. открылся другой, зловещий для европейцев смысл «конца истории», который никто и не предполагал. Конец европейской истории, конец ограниченного европейского видения мировой и собственной истории. Развитие демократических представлений в западных странах и в странах развивающегося мира неожиданно привели к эрозии фундаментальных положений, составляющих основу исторического видения западной цивилизации. Начался неконтролируемый процесс развенчания своей собственной истории.

Особенно болезненно эти явления проявились при переосмыслении истории США, колониальной истории европейских стран и других. Для европейцев открылась черная сторона европейской истории, которая имела место на любом этапе ее развития. Справедливости ради следует отметить, что для марксистов это обстоятельство не было секретом. В идеологическом противостоянии Западу это направление нередко односторонне активно разрабатывалось в Советском Союзе. Многие кумиры европейской истории стали превращаться в колоссов на глиняных ногах. Возвышенные герои во внутривосточной и во внешнеполитической европейской истории по отношению к завоеванным народам Австралии, Африки, Латинской Америки и других демонстрировали оскал жестокого зверя. В связи с вышесказанным следует подчеркнуть, что предметом нашего анализа является лишь кризис европейского исторического сознания. При этом слово «европейский» мы понимаем предельно широко как синоним «европейской цивилизации», включающей не только западноевропейские культуры, но и культуры США, Канады и Австралии.

По нашему мнению, причиной европейского историософского нигилизма является хроническая болезнь европоцентризма, которая началась еще в Древней Греции и в полной мере проявилась в настоящее время. Примечательно, что вирусом «европоцентризма» заражены не только западные историки и философы, но и большая часть антизападников, например, российских, которые в своих концептуальных построениях чаще всего не выходят за границы европейской ментальности. Поэтому нам видится выход из кризиса в диагностике болезни европоцентризма и ее лечении, которое оказывается непростым занятием.

В чем главный порок европоцентризма? В узости исторического и культурологического видения. Европоцентризм есть порождение эпохи господства европейской цивилизации, который верой и правдой служил его обоснованию. Как система концептуальных и методологических установок он отражал это обстоятельство. В настоящее время мы входим в эпоху глобальной техногенной цивилизации. На наших глазах происходит формирование глобального, максимально широкого мировосприятия, в котором европейское мирозерцание является одним из многих, тем более не единственно правильным. Только глубоко осознав и переосмыслив горизонты европоцентризма можно преодолеть концептуальный и методологический кризис европейских наук о духе.

В современной европейской философии истории и культурологи базовые понятия оказались неопределенными. С точки зрения методологии науки подобного рода понятиям невозможно дать исчерпывающие определения. Однако, чтобы выполнять функцию различения объектов, понятия должны быть эффективными. Так, смысл терминов «Европа», «европейская цивилизация» в значительной степени неясен. Поэтому возникают затруднения при соотнесе-

нии некоторых культур к европейской цивилизации или нет. Географический подход в деле идентификации культур представляется очень упрощенным. Отождествление понятия «европейская цивилизация» с понятием «христианский мир» также малоэффективно. Отсюда возникают трудности отнесения к европейской цивилизации скандинавских народов до принятия христианства. Как быть с византийской культурой, а также русской культурой в эпоху империи XVIII – XIX вв.? Англичане в период империи не мыслили себя европейцами. Как можно структурировать содержание понятия «европейская цивилизация»? Существенной критике подвергается периодизация европейской истории и дальнейшие ее перспективы. Ситуация обострилась настолько, что во многих университетах Европы, США и Канады отказались от общих курсов всемирной истории и культурологии. Читаются лишь частные курсы. Это означает, что растет поколение европейцев необученных к передвижению по шкале всемирной и европейской истории.

Тупики европейской методологии истории

Европоцентристская ментальность как хроническая болезнь западной истории, культурологии и философии имеет главный симптом – это концептуальная ограниченность исторического, культурологического и философского видения исследуемой реальности. Это обстоятельство имеет ряд разновидностей. Самая простая и наиболее распространенная форма европоцентризма – представление европейской истории, культуры и философии средоточием мирового культурно-исторического процесса. Все остальное – это обочина, которая должна была обеспечивать людскими и материальными ресурсами первоходцев-европейцев по столбовой дороге мировой истории. Эта методологическая установка была настолько самоочевидна, настолько утвердилась в европейской ментальности, начиная с древних греков, что не возникало даже мимолетной тени сомнений. На эту ценностно-мыслительную установку работало все. Европоцентристская ментальность нередко настолько деформирует исторический процесс, что существенно препятствует объективному восприятию исторических эпох. Возьмем эпоху расцвета классической Греции в середине V в. до н. э. Для современников разве можно сравнивать культуру крохотных Афин с культурой огромной Персидской империи, которая строилась путем синтеза множества древнейших культурных традиций. При наличии письменных источников эпохи империи Ахеменидов вполне очевидно, что Греция предстала бы перед нами как провинциальный культурный регион, находящийся в стороне от центров культурной и хозяйственной жизни. Надо полагать, до завоевания А. Македонским Персидской империи современники не рассматривали греческий мир как нечто более развитое.

Непременным спутником европоцентристской ментальности является хронический нарциссизм – мышление себя в центре мироздания («мы лучше всех», «мы наиболее развиты», «мы самые главные», «мы самые, самые...»). Центральное положение в европейских письменных источниках занимает европейский жизненный мир. Даже в тех произведениях, посвященных описанию жизни других народов, мы наблюдаем запрограммированность их авторов на восприятие информации в коридоре соответствия или несоответствия европейскому жизненному миру. Описание бытовых подробностей может быть более или менее полным. Когда же речь заходит о духовных ценностях, духовных завоеваниях народа-чужака, то здесь проявляется в полной мере односторонность, тенденциозность восприятия и оценки авторов-европейцев. Будучи обычно зоркими наблюдателями, трезвыми рационалистами европейцы оказываются неспособными воспринять существенные достижения иностранного Духа. Они просто их не видят! Первоначально болезнь «избирательной слепоты» в восприятии иной ментальности заразила древних греков, а затем она превратилась в хроническую для всех европейцев. При этом следует подчеркнуть тотальный характер этой болезни. Ее вирус успешно внедрился в умы большого числа европейцев-исследователей XX века. За примерами обратимся к осевому времени. Возьмем самых «трезвых» и глубоких мыслителей Гераклита, Платона и Аристотеля. Гераклит прожил жизнь фактически на территории Персидской империи. Основу персидской ментальности того времени составлял зороастризм как религия принципиально иного типа. В отличие от антропоморфной древнегреческой мифологии зороастрийские боги имели не антропоморфную, а духовно-нравственную природу и требовали к себе не прагматического, а высокого духовно-нравственного отношения. Гераклит, Геродот, все греки низводят зороастрийских богов как носителей отдельных духовно-нравственных начал (мысли, правды, добродетели и др.) к своим богам, курирующим отдельные силы природы или природные стихии. Последнее присуще и зороастрийским богам, но это обстоятельство в их природе является вторичным. Платон и Аристотель критически смотрели на греческое общество, глубоко переживали его кризис, совершили прорыв и достигли вершины европейской метафизики. Они были, надо полагать, достаточно осведомлены в метафизических поисках и построениях древнеиндийских подвижников, гимнософистов («голых мудрецов»). Как мы покажем ниже, к IV в. до н. э. в осмыслении метафизической реальности Брахмана и Атмана древнеиндийские мыслители продвинулись значительно дальше и глубже, чем греки. Но, как мы знаем, для Платона и Аристотеля индийская метафизика даже не стала предметом анализа, как, впрочем, и для крупнейших философов XIX века Г. Гегеля и Ф. Ницше. В работе «К генеалогии морали» мы наблюдаем полное отсутствие понимания природы аскетизма Ф. Ницше, анализ которого он

подменяет поиском наиболее оскорбительных оценок. Так, Ф. Ницше пишет о «браминах»: «*Аскетический священник* представлял собою до последнего времени гадкую и мрачную форму личинки, под которой только и смела жить и ползти философия» [87, с. 487]. По его мнению, антивитальная направленность аскетической практики по умерщвлению плоти придает ей абсурдный характер: «Самопротиворечие, каковым оно предстает в аскете под видом «жизни *против* жизни», является – по всей очевидности – с физиологической, а не психологической уже точки зрения попросту бессмыслицей» [87, с. 491]. «Аскетический священник, где бы он ни достигал господства, наводил порчу на душевное здоровье» [87, с. 510].

Другой еще более показательный пример. Православие как специфический тип христианской ментальности и метафизики начало быстро развиваться в среде восточного монашества в III в. Как мы знаем, оно имеет мощную, непрерывную, глубоко проработанную традицию на протяжении 1700 лет. Если мы обратимся к произведениям крупных западных философов и теологов XX века, то мы увидим их неспособность даже корректно реконструировать православную метафизику Пути. Чаще всего они высокомерно проходят мимо, даже не ставят предметом своего исследования. В подтверждение вышесказанного приведем два высказывания двух глубоких мыслителей XX в. Б. Рассела и П. Тиллиха. Так, Б. Рассел в своем труде «История западной философии», оценивая место св. Бенедикта и его устава в западном монашеском движении, о восточном монашестве высказывается следующим образом: «Этот устав был приноровлен к западным условиям и не требовал такого строгого аскетизма, какой был обычным среди монахов Египта и Сирии. Монахи того времени старались превзойти друг друга в аскетических крайностях, и тот, кто превосходил всех в подобном *никчемном соревновании* (выделено мною – В. М.), почитался столпом святости» [93, с. 43]. Один из самых глубоких теологов XX в. П. Тиллих в своем фундаментальном труде «Систематическая теология», который он писал почти сорок лет, видимо, посчитал нецелесообразным дать хотя бы краткий обзор метафизики Пути Восточного христианства. Для него православная теология не только не достойна элементарного анализа. Она не может быть даже предметом исследования. В его размышлениях о протестантском понимании святого и святости читаем: «Термин «святой» толковалось искаженно и неверно; святость отождествлялась с религиозным или нравственным совершенством. Именно поэтому протестантизм в конце концов изъясил из теологии понятие святости и исключил из религии реальность святого... Протестантизм не допускает различий между святым и обычным верующим. Всякий верующий свят постольку, поскольку он принадлежит к сообществу святых – к той новой реальности, которая священна в своем основании; а всякий святой является обычным верующим постольку,

поскольку он принадлежит к числу тех, кто нуждается в прощении грехов. И все-таки даже и на этой основе верующий может стать проводником откровения для других и в *этом* смысле святым» [109, т. 1, с. 125]. В этой протестантской оценке, девальвирующей православное понимание святого и святости, в полной мере проявляется высокомерная ограниченность знаменитого мыслителя. Еще один показательный пример. Р. Генон, один из крупнейших специалистов по восточной метафизике, сам принял суфизм. Этот мыслитель в своих трудах обходит полным молчанием православную практику Богопознания. При этом последний наиболее творческий для него период он проводит в Египте, на родине восточного христианского монашества, теория и практика которого буквально находилась у него под ногами.

По-видимому, истоки европоцентристского нарциссизма лежат значительно глубже. Культуроцентризм есть норма восприятия иной культуры. Если сравнивать тех же греков с китайцами, индийцами, египтянами, иудеями, то окажется, что греки (а впоследствии европейцы) были культуроцентристами в значительно меньшей мере, чем последние. Те же китайцы, египтяне и другие почти не интересовались жизнью других народов. Они не выходили за горизонт своего жизненного мира. Они не строили концепций мирового культурно-исторического процесса. Все, что мы имеем в истории, философии истории и культурологии до XX века наработано в рамках европейской традиции. Но в начале XXI века это обстоятельство не может нас успокаивать. Мы должны в полной мере осознавать методологический порок европоцентризма и пытаться его преодолеть.

Мы можем исследовать другую культуру только с точки зрения собственной системы координат, которая с необходимостью сепарирует и структурирует материал. Мы не можем избавиться от базовых ценностно-мыслительных установок собственной культуры. Не существует нейтрального, совершенно объективного восприятия социокультурной реальности. Необходимым условием восприятия историко-культурного материала выступает ценностно-мыслительная система как базовая ментальная структура мышления субъекта. Мы всегда смотрим на социокультурную реальность с точки зрения некоторой системы координат. Это обстоятельство является главной причиной появления культуроцентризма.

Следует отметить еще одну ограниченность ментальности европоцентризма, которая в полной мере проявилась лишь в настоящее время и привела к пересмотру собственной истории. К. Маркс эту особенность объяснял классовым характером западных гуманитарных наук, согласно которому восприятие и оценка культурно-исторического материала происходит предвзято, односторонне с точки зрения господствующих классов. Нам важно подчеркнуть ограниченность взгляда, неполноту рассмотрения на свою собственную жизнь

и историю, что непременно приводило к их идеализации. Для современных исследователей очень непростой задачей является исследование рабства в Древней Греции и Риме. Древнегреческие и древнеримские авторы в своих произведениях с большим удовольствием поют гимны свободе, демократии, с гневом осуждают жестокость и насилие среди варваров, но неизменно остаются немymi и слепыми в отношении проявлений зверства и насилий в собственной стране. В литературных, исторических и иных произведениях античных авторов рабство присутствует на периферии, за горизонтом. Между тем рабство – важнейшая составляющая внутреннего жизненного мира античности. Как мы знаем, благополучная жизнь грека может круто измениться в результате похищения пиратами или разбойниками, или в результате междоусобиц между полисами, которые имели место непрерывно, когда победившая сторона превращала побежденных мужчин, женщин и детей в рабов. Американские историки и философы до 70-х годов XX века много писали о свободе и демократии в США, с негодованием критиковали авторитарные режимы в России, в странах Востока в жестокости и насилиях. Однако в собственной стране эти же «гуманисты-демократы» не считали за людей афроамериканцев и индейцев. Будущий президент США «демократ» А. Линкольн принимал активное участие в резне индейского племени, большинство которых составляли безоружные старики, женщины и дети, получил до 200 долларов вознаграждения, чем весьма был удовлетворен. О завоевании Центральной и Южной Америки и других кровавых главах европейской истории нечего и говорить. Они разбросаны по всей многовековой европейской истории. Когда открылась эта темная сторона европейской цивилизации, разрушился ее идеализированный образ.

В процессе демифологизации мировой истории возникает необходимость в комплексном ее анализе с учетом позитивных и негативных ее сторон. По нашему мнению, достаточно эффективным является тематический анализ духовной культуры.

Тематический анализ мирового культурно-исторического процесса

Духовную культуру можно рассматривать как некоторое структурированное ментальное пространство, систему координат которого составляют базовые темы-ценности. Выделение этой системы доминирующих тем позволяет судить о фундаментальной ценностно-мыслительной структуре Духа народа. В период осевого времени сформировались системы координат ментальных пространств Запада и Востока. Последнюю составляли две подсистемы доминирующих тем Индии и Китая. Выявив базовую ценностно-мыслительную структуру древнегреческого и древнеримского Духа, тематический анализ позволяет достаточно четко очертить первоначальный ареал европейской цивили-

лизации в VI – V вв. до н. э., в который входили культуры Древней Греции, Рима, италиков и этрусков.

Вместе с тем опыт тематического анализа культурно-исторического процесса показывает, что ментальные пространства культур редко бывают однородными. Чаще всего они имеют аномальные области с существенно иной метрикой. Стремление к полноте анализа вынуждает исследовать и учитывать эти субпространства. В отмеченный выше период европейской цивилизации рабство составляло такое субпространство. Точно также методологически ошибочно сводить культуру США XVIII – XIX вв. (до отмены рабства) только к господствующему англо-протестантскому субпространству, что приводило к созданию идеализированной картины американского общества. Субпространства афроамериканской и индейской культур были необходимыми составляющими единого целого культуры США. Поэтому следовало анализировать их динамичную взаимосвязь, что лишь в последнее время стало предметом изучения.

Понятие «христианского мира» слишком неопределенно и поэтому малоэффективно. Как мы покажем во втором томе, великая ментальная революция VI – V вв. до н. э. в Древней Греции оказалась незавершенной в метафизическом плане. Антропоморфная греческая мифология препятствовала движению античного Духа к духовно-нравственному отношению с Богом. Потребовалась христианская ментальная революция, которую совершил Иисус Христос и его последователи, чтобы европейцы смогли пройти метафизический путь до конца. Потребовалось приблизительно четыре столетия, чтобы произошел синтез фундаментальных тематических структур (ФТС) античности и христианства, образовавших систему координат ментального пространства европейской цивилизации. Последняя определяет траекторию развития европейского Духа вплоть до настоящего времени, отличает европейцев от представителей других культур и цивилизаций. Все другие европейские народы, приняв христианство в католической версии, с необходимостью входили в пространство европейской цивилизации.

Проблема отнесения к Европе Византии и России с точки зрения тематического подхода решается путем сравнительного анализа систем координат их пространств. Как мы покажем во втором томе, сопоставление базовых тематических структур сравниваемых культур Западной Европы и Византии убедительно показывает, что византийцы были большими европейцами, чем англичане, германцы и французы. Лишь предрассудки и поверхностные исследования византийского Духа удерживают современных историков, культурологов, философов во мнении, что византийская культура – это Восток или переходная форма.

Относительно России проблема оказалась более сложной. Ценностно-мыслительное пространство допетровской Руси было разорванным, т. е. оно состояло из двух в большой степени несовместимых систем координат – натуралистически-силовой и православной. С XVIII в. в пространстве Российской империи начинает формироваться в качестве господствующего субпространство европейского Духа. Почему произведения русских музыкантов, писателей, художников и другие XIX века были столь популярны в Европе, были так им интересны и понятны? Потому что они из этого субпространства русской культуры. Высшие слои российского общества получали европейское образование и по своему мышлению существенно не отличались от европейцев. Но жизнь принуждала их жить и в других субпространствах непонятных европейцам, что придает им в глазах последних таинственность. С точки зрения тематического анализа утверждение евразийской природы российской культуры также малопродуктивно, а тем более отнесение ее к Востоку. В осевое время Восток породил две ФТС (индийскую и китайскую). Впоследствии к ней добавилась исламская ФТС. Поэтому культуру Российской империи можно отнести к восточной постольку, поскольку в ней есть субпространства буддизма и ислама. Это обстоятельство малоинтересно для культурологического анализа. Другой вопрос об их синтезе. Исламизация Европы привела к разорванности ментального пространства западноевропейской культуры. Попытки европейских правителей приучить, принудить мусульман принять европейскую систему координат, а исламское мировосприятие оставить для частной жизни не имеют перспективы. Конфликты возникают из-за того, что мусульманам трудно осуществить это требование. Если исходить из того, что по мере дальнейшего нарастания исламизации Европы структура европейского Духа будет приобретать все более дуалистический характер, то единственный выход видится в создании совместимых институциональных структур, которые бы обеспечили динамичное равновесие биполярного европейского жизненного мира.

Приведем показательный пример инерционности мышления, когда соперничающие стороны, словно замороженные, не могут сойти с многолетней тропы противостояния. В современном динамично изменяющемся мире Россия и Евросоюз постепенно утрачивают свои позиции. Россия не может смириться с утратой статуса сверхдержавы, а страны Евросоюза вытесняют из Азии, Африки и Латинской Америки. Нет необходимости углубляться в анализ формирующейся тенденции становления мирового порядка. Важно констатировать, что положение давних соперников все более усложняется в худшую сторону. При этом идеологическая и психологическая обработка собственных народов нередко продолжается по классическим правилам холодной войны, временами сопровождаясь бряцанием оружия. В этой связи представ-

ляется совершенно очевидной для тех и других необходимость интеграции социально-политических, экономических, военных, научно-технических структур, природных и иных ресурсов для взаимного выживания. Выбрав более корректные формулировки, России следовало бы объявить перспективную программу вступления в Евросоюз и НАТО, эффективность которых становится все более очевидной, и начать реальную модернизацию общества по европейской модели. В настоящее время далекое от идеала европейское сообщество представляется наиболее справедливым и, несмотря на трудности, наиболее успешным. При наличии мудрости и доброй воли правителей совершенно очевидно, что в процессе сближения выиграют все во многих отношениях. При этом даже трудно просчитать, кто выиграет больше. Сразу же отпало бы множество проблем, которые в настоящее время представляются первостепенными, требующими больших финансовых и материально-технических затрат. Возникло бы супергосударственное образование от Атлантики до Тихого океана, к которому, надо полагать, в перспективе присоединился бы и Казахстан. Логика развития стран северного полушария не одно столетие подталкивала к подобного рода объединению на имперской основе, начиная с Наполеона. Затем была попытка Гитлера. Эти же цели преследовали кремлевские правители. В настоящее время открывается возможность интеграции на относительно демократической основе. Если же посмотреть еще шире и принять во внимание усиление кризиса США как сверхдержавы, то опять становится перспективным мыслить супергосударственную структуру от восточного берега Атлантики до западного. Реализация этих процессов привела бы к действительно цивилизационному противостоянию между странами Севера и Юга. В начальной фазе этого интеграционного процесса самым большим препятствием видится российская правящая элита, которая больше всех заинтересована в раздувании конфронтационных настроений, чтобы отвлечь внимание народа от своего бедственного положения. Как известно, нынешние правители многострадальной России основные свои денежные и материальные ресурсы сосредоточили в Европе. Если бы это видение развития мирового порядка было публично высказано, то современным политикам и обработанным ими народам оно показалось бы настолько утопичным, что не заслуживало бы серьезного внимания и анализа. Между тем, предложенная логика социально-политического и экономического развития народов северного полушария представляется самой перспективной, может быть, единственным оптимальным выходом для всех сторон. Печально, что аналитики множества институтов стратегических исследований, судя по всему, ее даже не рассматривают.

Таким образом, европоцентризм – это исторически сложившаяся система методологических установок, которая обычно не осознается историками, культурологами, философами и другими (не обязательно западноевропейски-

ми) весьма односторонних, нарциссистских, нередко недостаточно обоснованных на мировой исторический процесс и собственную историю. В определенном смысле можно сказать, что европоцентризм – это выражение более чем двух тысячелетней европейской традиции. Европоцентризм – это взгляд с полуоткрытыми глазами. В настоящее время все более проявляется его концептуальная и методологическая ограниченность. Мы попытались осмыслить симптомы хронической болезни европейского рефлексивного Духа. Тематический анализ представляется попыткой смотреть на мир с максимально открытыми глазами и стараться синтезировать весьма разнородный материал. В ходе нашего дальнейшего исследования мы покажем ограниченность методологии философии истории европоцентризма, преодоление которой открывает перспективные направления изучения культурно-исторических процессов, пришедших за горизонтом европейской цивилизации.

1.5. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Культура как ценностно-мыслительное пространство

Рождаясь, каждый из нас приходит в наперед заданное мирское бытие, которое наполнено бесконечным множеством смыслов. Мы живем в закодированном бытии. В науках о природе ученые расшифровывают коды естественной природной среды. Нас больше интересует созданная многими поколениями людей искусственная среда нашей жизни. В технических изобретениях, в многообразных межличностных отношениях, в праве, морали, произведениях науки и искусства и других каждое поколение людей, подобно пчелам заготавливающим мед в сотах, закладывает массивы новых смыслов. По мере развития человечества этот процесс все более усиливается и ускоряется. В настоящее время он приобретает лавинообразный характер. Чтобы жить в этой закодированной бесконечным множеством смыслов среде, нам приходится каждое мгновение нашего бодрствующего состояния какую-то его часть расшифровывать. Непрерывный процесс декодирования наперед заданных смыслов-кодов есть необходимая составляющая нашего мирского бытия, есть бытие в ценностно-мыслительном пространстве. Ментальное пространство как особого рода реальность имеет объективно-субъективную природу. Поэтому его нельзя назвать ни объективным, ни субъективным духом.

Комплексное понимание культуры с необходимостью должно рассматривать в диалектическом единстве три составляющих ее реальности: духов-

ную компоненту, сферу коллективной и индивидуальной культуротворческой деятельности и материальный мир объективаций, результатов этой деятельности, совокупность различного рода артефактов. Рассматривая культуру как объективно-субъективное ценностно-мыслительное пространство мы по существу изучаем в единстве три вышеназванных аспекта культуры. Что это нам дает? Рассматривая культуру как ценностно-мыслительное пространство, нам открывается возможность ее исследовать как развертывающуюся во времени, структурированную пространственную конфигурацию, которая образуется множеством элементарных теоретических объектов – тем. Методологическое обоснование целесообразности и эффективности подобного рода подхода при осуществлении конкретного философско-исторического исследования будет проведено ниже. Однако поскольку в современной философии истории преобладает субъективистски ориентированное понимание культуры, необходимо провести философское обоснование понятия культуры как объективного ментального образования.

В рамках объективно идеалистической традиции в западной философии преимущественно разрабатывалось понимание культуры как объективной духовной реальности. Так, «мир эйдосов» Платона по существу представлял собой иерархически упорядоченное метафизическое ментальное пространство древнегреческой культуры. В своих концептуальных построениях Г. Гегель стремился структурировать реальность «объективного духа» и рассмотреть ее в развитии. В XX веке это течение философской мысли получило дальнейшее развитие в учении С. Л. Франка об общественном бытии, П. Тиллиха – об объективном разуме как логосе бытия, К. Юнга – об архетипах коллективного бессознательного, К. Поппера – о «третьем мире» и других. Целью настоящего раздела является стремление обосновать понимание культуры как ценностно-мыслительного пространства и показать его эффективность в философско-историческом и культурологическом исследовании.

«Третий мир» Карла Поппера

В 60-х – 70-х годах XX века в философии науки была достаточно популярной концепция К. Поппера о «третьем мире», которая способствовала возрастанию интереса к проблеме развития и структуры научного знания. В этом разделе мы проведем анализ надличностной реальности «третьего мира» научного знания К. Поппера посредством теоретических схем «объективирующего духа – объективированного духа – воспринимающего духа» и «процессов объективации и декодирования».

В докладе, прочитанном 25 августа 1967 года в Амстердаме на III Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки, К. Поппер утверждал: «Мы можем различать следующие три мира, или универсума: во-

первых, мир физических объектов или физических состояний, мыслительных (ментальных) состояний, и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, *мир объективного содержания мышления*, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства» [92, с. 439-440]. Как мы видим, в этом определении в состав понятия «третьего мира» входит не только система объективного знания, но и ментальность объективного мира поэтических образов искусства. «Я полагаю, отчасти подобно наивному реалисту, что существует физический мир и мир состояний сознания и что они взаимодействуют между собой, и я считаю также, что существует третий мир... Обитателями моего третьего мира являются прежде *все* теоретические системы, другими важными его жителями являются *проблемы и проблемные ситуации*. Однако его наиболее важными обитателями... являются *критические рассуждения* и то, что может быть названо – по аналогии с физическим состоянием или состоянием сознания – состоянием дискуссий или состоянием критических споров; конечно, сюда относится и содержание журналов, книг и библиотек» [92, с. 439-441]. Выделенные К. Поппером обитатели «третьего мира» как бы имеют ментальную природу. Поэтому мы должны констатировать, что перечисленные австрийским философом состояния мира объективного знания «теоретические системы», «содержание журналов, книг и библиотек» представляют собой бытие объективированного знания или объективированного духа. «Проблемы и проблемные ситуации», «критические рассуждения и состояния критических споров», содержащиеся в научных журналах и книгах, также являются различными видами объективированного знания, т. е. знания, закодированного на материальных носителях (в книгах и журналах). Таким образом, мы можем заключить, что суждения К. Поппера не дают оснований рассматривать «третий мир» как надличностную ментальную реальность.

Далее австрийский философ науки для «обоснования *независимого существования третьего мира*» приводит два мысленных эксперимента:

«Эксперимет 1. Предположим, что все наши машины и орудия труда разрушены, а также уничтожены все наши субъективные знания, включая субъективные знания о машинах и орудиях труда и умение пользоваться ими. Однако *библиотеки* и наша *способность учиться, усваивать их содержание* выжили. Понятно, что после преодоления значительных трудностей наш мир может начать развиваться снова.

Эксперимет 2. Как и прежде, машины и орудия труда разрушены, уничтожены также и наши субъективные знания, включая субъективные знания о машинах и орудиях труда и умение пользоваться ими. Однако на этот раз *уничтожены и все библиотеки*, так что наша способность учиться, используя книги, становится невозможной.

Если вы поразмыслите над этими двумя экспериментами, то реальность, значение и степень автономии третьего мира (так же как и его воздействие на второй и первый миры), возможно, сделаются для вас немного более ясными. Действительно, во втором случае возрождение нашей цивилизации не произойдет в течение многих тысячелетий» [92, с. 441-442]. Первоначально следует заметить, что между «машинами и орудиями труда» и «библиотеками» нет принципиального различия. И те, и другие являются носителями объективированной научно-технической информации. «Машины и орудия труда» можно рассматривать как своеобразные «библиотеки» в металле. Как мы знаем, современные технические устройства, которые нас окружают в повседневной жизни, представляют собой материализацию супердостижений современной научной и технической мысли. Более того, вся искусственная среда обитания, насыщенная закодированными объективированными смыслами, представляет собой «третий мир». Содержание двух мысленных экспериментов К. Поппера достаточно просто. Эти эксперименты весьма убедительно показывают относительную независимость реальности объективированного научного знания. Как мы видим, ничего больше он не хотел утверждать. Однако после исследований Н. Гартмана своеобразия объективного духа и процессов объективации суждения и выводы К. Поппера представляются тривиальными. Между тем в 60-е – 70-е годы XX века, когда в западной философии и методологии науки преобладали субъективно-идеалистические концептуальные построения, заявление австрийского философа об автономности мира объективного знания было достаточно революционным.

Он рекомендует различать два смысла понятий знания и мышления: «(1) *знание или мышление в субъективном смысле*, состоящее из состояний ума, сознания или диспозиций действовать определенным образом; (2) *знание или мышление в объективном смысле*, состоящее из проблем, теорий и рассуждений аргументов как таковых. Знание об объективном смысле в целом не зависит от чьего-либо требования нечто знать; оно также не зависит от чьей-либо веры или диспозиции соглашаться, утверждать или действовать. Знание в объективном смысле есть *знание без того, кто знает*: оно есть *знание без познающего субъекта*» [92, с. 442-443]. Если первое значение, представляющее собой субъективную реальность, возражений не вызывает, то второе значение, состоящее из проблем, теорий и рассуждений, содержащихся в текстах, не есть «мышление в объективном смысле». Оно представляет собой систему объективного знания, объективированного в текстах, которое не есть ментальная реальность. Подобного рода утверждениями К. Поппер осторожно намекает на существование мира объективного научного мышления «без познающего субъекта».

Таким образом, как мы видим, в рассуждениях К. Поппера о «третьем мире» по существу речь идет не об автономной, надындивидуальной, духовной реальности «научного знания без познающего субъекта», а об автономии объективированного знания в текстах (статьи, журналы, библиотеки) или об автономном содержании декодированного знания (научные проблемы, критические рассуждения, дискуссии), которое существует в головах ученых. «Третий мир» К. Поппера – это не особого рода ментальная сверхиндивидуальная реальность, тем более не метафизическая. По нашему мнению, его представления о природе научного знания весьма совпадают с нашей интерпретацией научного знания как ценностно-мыслительного пространства.

Ценностная нагруженность ментального пространства культуры

Объективный мир культуры представляет собой динамично развивающуюся систему со сложными вертикальными и горизонтальными связями, в котором можно выделить два слоя: отдельных культур и метакультурный. Основу культурного процесса составляет сложное противоречивое взаимодействие культур как целостных ментальных образований, которых насчитывается приблизительно столько, сколько имеется государств. Утверждение «приблизительно» связано с непрерывным характером культуро-творческого процесса разложения старых и образования новых культур. Совпадение числа государств и культур обусловлено важной ролью государства в формировании пространства культуры. Основанием выделения такого множества культур служит специфика организации ценностно-мыслительного пространства каждой культуры, которое мы называем тематическим пространством, задающим отличное от других восприятие мира, организацию собственного мира и направление его развёртывания.

Для упорядочения многообразного материала культуры представляется целесообразным использование аксиологического подхода. В процессе объективации смыслов происходит формирование своеобразной ценностной структуры, которая задаёт упорядоченное множество целей, идеалов, определяющих программы поведения людей, их мыслительные ориентации и в целом их мировосприятие. Поэтому всё многообразие продуктов культурной деятельности является результатом направляющего воздействия ценностной системы культуры. В конечном итоге, в своей основе культуры отличаются друг от друга ценностными системами.

Понимание культуры как ценностно-мыслительного целого выступает важнейшей характеристикой понятия культуры. Ценностно-мыслительный критерий различения культур не является абсолютным, разделяющим культуры, подобно монадам, непроницаемой границей. Однако он является доста-

точным для уяснения отличия и единства сравниваемых культур, что будет показано ниже.

Обоснование ценностного мышления представлено в работах Ф. Ницше (прежде всего, в «Воле к власти»). Впервые в истории философии он убедительно показал ценностную окрашенность мира, в котором мы живём, а процесс развития культуры – как переоценку ценностей и тем самым совершил своеобразный переворот в философии. «Мир явлений, – пишет Ф. Ницше, – это мир, рассматриваемый с точки зрения ценностей: урегулированный и подобранный по ценностям, т. е. с точки зрения полезности в смысле сохранения и возвышения власти определённого зоологического вида» [фр. 567]. «Сфера действия моральных оценок: они являются спутниками почти каждого чувственного впечатления. Мир благодаря этому является *окрашенным*. Мы вложили в него наши цели и ценности: мы накопили благодаря этому в себе колоссальную скрытую массу *силы*, но при *сравнении* ценностей обнаруживается, что ценными считались самые противоположные вещи, что существовало много таблиц благ (следовательно, ничего «ценного в себе») [фр. 260]. «Вопрос о ценностях *фундаментальнее* вопроса о достоверности: последний приобретает серьёзное значение лишь при предположении, что разрешен вопрос о ценности» [фр. 587]. Что понимает Ф. Ницше под «миром»? Что означают его утверждения о «вложении в него наших целей и ценностей» и накоплением в этом мире колоссальной силы ценностей? Вполне очевидно, что в этих высказываниях немецкий философ рассуждает о внеличной антропогенной реальности, которая нас окружает, и в которой мы живем. Вложение в эту реальность «наших целей и ценностей» – это процесс объективации смыслов как целей и ценностей, в результате чего эта сверхличностная реальность приобретает ценностно-мыслительный характер, становится ценностно «окрашенной». При этом она постоянно расширяется, наполняется объективированными ценностными смыслами. «Мир явлений» Ф. Ницше мы в полной мере можем истолковать как декодированный мир субъекта. Последний фрагмент особенно примечателен. По его мнению, ценностная нагруженность нашего жизненного мира является первичной, имеет атрибутивный характер. Понимание этого обстоятельства представляется ему более важным, чем уяснение природы самого этого мира. Таким образом, Ф. Ницше открыл новое ценностное измерение объективно-субъективной реальности, в которой мы живем. В целом рассмотрение немецким философом в единстве сверхиндивидуальной реальности, нагруженной нашими целями и ценностями, и ценностно окрашенного мира субъекта весьма близко к нашему представлению о культуре как промежуточной реальности ценностно-мыслительного пространства.

Природу ценностного сознания рассмотрел М. Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм», анализируя метафизику Ф. Ницше и её влияние на раз-

витие западноевропейской философии и культуры. «В то время как вопрос о сущем, – пишет М. Хайдеггер, – в целом издавна был и остаётся ведущим вопросом всей метафизики, идея ценности в метафизике пришла к господству недавно и **решительно** только через Ницше, причём так, что метафизика тем самым решительно повернулась к своему окончательному осуществлению. **Среди прочего** под влиянием Ницше учёная философия конца XIX и начала XX века становится «философией ценности» и «феноменологией ценности» [124, с. 96]. «Понятие ценности в мысли Ницше играет ведущую роль. Вследствие воздействия его сочинений идея ценности стала нам привычной» [124, с. 71].

Метафизическую основу ценностной заданности мира культуры в философии Ф. Ницше составляет учение о воле к власти. «Все «задачи», «цели», «смысл» только формы выражения и метаморфозы одной и той же воли, которая присуща всякому процессу – воли к власти. Иметь стремление, цели, намерения, **волю** вообще, это то же самое, что желать стать сильнее, желать расти – и желать **также средств** для этих целей [фр. 675]. «Ценность – это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии усвоить» [фр. 713]. Бытие он истолковывает как волю к власти. «Мышление в ценностях принадлежит к той действительности, – пишет М. Хайдеггер, – которая определена как воля к власти. Ценностная идея есть необходимая составная часть метафизики воли к власти» [124, с. 95]. По Ницше, действительное, определённое через волю к власти, каждый раз оказывается переплетением перспектив и полаганий ценности. Ценности в то же время являются условиями поддержания и наращивания власти. Поэтому воля к власти и полагание ценностей выступают как одно и то же [124, с. 100, 101].

Понятие же ценности раскрывается как значимое, стоящее, включающее в себя какую-то цель, как «смысл», «ради чего» всякого поступка, поведения и совершения. «Ценности» по своему существу есть «точки зрения» [124, с. 71, 79, 80, 98] – подчёркивает М. Хайдеггер мысль Ф. Ницше. «Все эти ценности, – утверждает Ф. Ницше, – рассматриваемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, имеющих в виду поддержание и усиление идеи человеческой власти, что ложно **проецированы** нами в существо вещей. Это – всё та же **гиперболическая наивность** человека: полагать себя смыслом и мерой ценности вещей» [фр. 12. 2].

Таким образом, пространство культуры ценностно нагружено, составляет ценностное бытие. Ценностную нагруженность ментального пространства культуры создает множество объективаций в результате непрерывной «работы» «объективирующего духа», деятельности людей в материальном производстве, в системе межличностных коммуникаций, в научных и художественных произведениях. Мы живем в мире объективированных и объективируе-

мых целей. Ф. Ницше впервые обнаружил атрибутивный характер ценностно-мировосприятия и убедительно показал, что становление культуры, особенно в её переломные периоды, осуществляется путём «переоценки ценностей». В эпохи преобразований происходит перепрограммирование «живого духа». Перед людьми ставятся новые цели и новые ценности, реализация которых приводит к разрушению старой и формированию новой системы объективаций, нового ценностно-мыслительного пространства.

Государство как механизм формирования ментального пространства культуры

Понятие «культуры» как объективно-субъективного ментального пространства является максимально широким, поскольку включает все ценностно-мыслительные образования некоторой культуры. В качестве одной из составляющих в него входит и государство как сложное образование, значимость которого в возникновении и функционировании культуры особенно велика. Государство в системе культуры является одним из важнейших механизмов её саморегуляции, самоконструирования, который распределяет течение культурных потоков, в той или иной степени упорядочивает ценностно-мыслительное пространство культуры, пропагандируя одни идеалы и ценности и запрещая другие. Своеобразие государства как субъекта культурно-исторического процесса выражается в том, что оно имеет духовно-материально-деятельностную природу. Его материальную сторону образует институциональная инфраструктура в виде системы различного рода государственных организаций и учреждений, технические средства и другие. Ментальную составляющую государственного целого составляют идеологические, правовые, нравственные, религиозные и иные представления, которые упорядочивают, направляют деятельность субъектов государственного управления. Громоздкий государственный механизм приводят в движение люди (чиновники, военные, учителя и др.). Таким образом, государство представляет собой основной механизм регуляции процессов объективации и декодирования информационных потоков, обеспечивающих жизнедеятельность культуры как целостного образования.

Государство является необходимой предпосылкой и условием формирования и развития пространства культуры вообще. В то же время разрушение государства приводит к дезинтеграции пространства культуры, в конечном итоге к её гибели. Культуры отличаются друг от друга структурой ценностно-мыслительного пространства, которое задаёт ориентиры, программы всякого рода деятельности, особенности мировосприятия и другие. Наличие государства открывает возможность осуществления культурно-творческого процесса, который приводит к формированию своеобразного пространства культуры.

Государственная граница очерчивает сферу регулируемых культурных процессов, локализует пространство культуры от ассимилирующего влияния других культур, устанавливает «мембрану», фильтрующую внешние, культурные воздействия, слабая проницаемость которой приводит к нарастанию культурных различий между «мы» и «они». В этом смысле правомерно высказывание Г. Гегеля: «Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство» [24, с. 90]. Отсутствие же государственности препятствует генезису культуры, особенно формированию высокоразвитой, профессиональной культуры. Незавершенный характер развития украинской культуры был вызван отсутствием механизма государственной поддержки и защиты. В процессе развёртывания (середина XVII в.) пространство украинской культуры оказалось разорванным российско-польской границей, по обе стороны которой блокировалось формирование национальной профессиональной культуры и в то же время навязывались ценностно-мыслительные структуры польской и русской культур. В этом смысле государственная граница выполняет ту же функцию в становлении культуры, что и фактор географической изоляции в процессе видообразования. Именно формирование механизмов государственной регуляции знаменовало возникновение очагов древнейших культур Египта, Вавилона, Индии и других.

Как важнейшее интегрирующее, самоконструирующее средство, государство играет значительную роль в период развития, расцвета культуры. Оно обеспечивает развёртывание пространства культуры, стимулирует деятельность творческой элиты, преодоление его разрывов, конфликтного противостояния ценностных ориентаций субкультур, поддерживая развитие интегральных связей, утверждение общекультурных ценностей и идеалов.

Распад культуры и государства – два взаимосвязанных и взаимообусловленных процесса. С одной стороны, вырождение, разорванность пространства культуры приводит к разложению государства, к утрате координирующей, упорядочивающей функции; с другой – узкопартийные, максималистские решения правителей могут разбить сосуд культуры как духовной целостности на множество осколков.

Об особенностях структуры философско-исторического знания

Онтологическое и феноменальное в философско-историческом анализе ценностно-мыслительного пространства культуры

Как отмечалось выше, ментальное пространство культуры имеет объективно-субъективную природу. Объективная ее составляющая имеет источником онтологическую по отношению к субъекту реальность, которая содержит бесчисленное множество объектов, их свойств, связей и отношений. Если кто-

либо станет очевидцем какого-либо культурно-исторического события, то его восприятие происходящего всегда будет фрагментарным, неполным. Мы смотрим на мир как онтологическую реальность, словно в замочную скважину или через глазок телекамеры оператора или глазок мобильного телефона непосредственного свидетеля происшествия. Поэтому целесообразно различать онтологический слой объективного, непрерывно текущего культурно-исторического процесса и феноменальный слой декодированной в нашем сознании этой реальности.

Онтологический слой культуры как антропогенная реальность включает совокупную социально-политическую, экономическую, культурную деятельность людей, систему их коммуникаций, функционирование институциональной инфраструктуры, а также объективированную реальность, содержащихся в артефактах смыслов как результатов этой многоплановой деятельности. Это мир объективного и объективированного, непрерывно текущего культурно-исторического процесса, который представляет собой взаимосвязанное единство совокупной человеческой деятельности и объективированных смыслов как ее результатов. Культура как объективная реальность, с одной стороны, развивается посредством спонтанной деятельности людей. Мир культуры творят люди. С другой, онтологический слой культуры – это бесконечный мир людских объективаций. Поэтому культура как антропогенная реальность существенно отличается от природной среды как внекультурной, внеценностной реальности. Субъект имеет доступ лишь к небольшой части объективного слоя культуры. В подавляющем большинстве случаев он не является очевидцем тех или иных знаковых событий культурной жизни. В настоящее время они большей частью даны ему опосредованно, преимущественно через средства массовой информации, т. е. фрагментарно, в уже препарированном виде. Поэтому всякое описание объективного процесса сталкивается с проблемой адекватности, носит характер неполноты. В этом смысле культура выступает для нас в качестве трансцендентной реальности, которая никогда не получит адекватного осмысления. Она всегда лишь частично открывается нам в текстах и видео-рядах. Исследования должны быть направлены на преодоление этого разрыва между объективным культурно-историческим процессом и его феноменальным описанием. При этом следует иметь в виду, что комплексное, максимально широкое изучение онтологического слоя культуры предполагает различение неживой и живой природы, антропогенной реальности совокупной человеческой деятельности и объективированных ее результатов, а также трансцендентной божественной реальности.

Утверждение объективного существования сферы духовной культуры как трансцендентного мира поднимает ряд сложных метафизических проблем, связанных с осмыслением его соотношения с трансцендентным Божественным

миром. Очевидно, что это различные уровни трансцендентного мира. Универсальность божественного мира абсолютна, в то время как мир культуры ограничен сферой нашей планеты. Божественный мир вечен, мир культуры сотворён. Очевидна подчинённость, зависимость последнего от самодовлеющего бытия божественного мира. По нашему мнению, перспективным является рассмотрение мироздания как упорядоченного множества пространств различных систем координат, среди которых исходным, фундаментальным, единственно универсальным выступает пространство Божественной реальности. Бог, как исходная пространственная реальность, определяет все материальные и духовные объекты мироздания (они находятся в нем), обладает бесконечной энергией и духовной силой. Как нас учат индуизм, даосизм, христианство, ислам, Бог, как исходная онтологическая реальность, лишен всяких специфицирующих определений, непознаваем. Божественной реальности свойственна способность к структурированию, к тематизации. Тематическое пространство Божественной реальности есть ее бытие-для-нас. В христианстве тематическое пространство образуют Иисус Христос, Богородица, ангелы, рай и т. д. Очевидно, что в иных цивилизациях на других планетах тематическая структура Божественной реальности будет иной. В ментальных пространствах культур тематические структуры религий представляют собой туннели перехода в пространство исходной онтологической реальности Бога.

Таким образом, методологическое значение выделения онтологического слоя культуры требует чёткого осознания существенного различия между культурой как объективной и объективированной реальностью и её субъективно-ограниченным восприятием. Мы должны, с одной стороны, в полной мере осознавать ограниченность и неполноту всякого описания этой реальности, а с другой, – стремиться к более полному и точному ее описанию.

Феноменальный слой культуры. Другой слой культуры можно назвать феноменальным, многообразие которого составляют декодированные в нашем сознании культурно-исторические события прошлого и настоящего, зафиксированные в письменных исторических, литературных источниках, произведениях искусства и пр. Весь этот разнообразный материал служит эмпирической основой философско-исторического и культурологического анализа. Феноменальный слой культуры – это декодированный мир субъекта. Он указывает на наличие более глубокого слоя культуры. Феноменальный слой позволяет выявить объективные ценностно-мыслительные структуры на том или ином этапе развития культуры.

В философско-историческом анализе важное место занимает феноменальное истолкование, которое всегда оказывается заданным системой координат ментального пространства современной автору культуры. При исследовании современной культуры культуролог оказывается погруженным в мен-

тальное пространство культуры, непосредственно его переживает и воспринимает. Поэтому его тексты всегда будут нагружены ценностно-мыслительными устремлениями современной для исследователя эпохи. Нельзя выпрыгнуть из ментального пространства, в котором ты живешь, которое тебя ведет и, так или иначе, определяет исследовательскую деятельность. При этом следует учитывать субъективные устремления автора. В процессе изучения культурного прошлого или чуждой для исследователя культуры (т. е. ментального пространства с иной системой координат) задача феноменальной интерпретации значительно усложняется, поскольку культурно-историческое прошлое неизбежно подвергается трансформации из-за частичного наложения на него современных автору ценностно-мыслительных ориентаций. Однако, как отмечалось выше, это обстоятельство не приводит к полной субъективизации культурологического знания.

Объективный поток культурно-исторического процесса включает бесконечное множество составляющих его субъектов и объектов и связей между ними. В то время как феноменальный слой знание-текст всегда представляет собой упрощенную, в определенном смысле идеализированную модель онтологической реальности. Методологическое значение понимания существенного различия бесконечно сложной объективной реальности хода мировой истории и ее концептуальным видением выражается в том, что исследователь всегда должен осознавать ограниченность и неполноту всякого описания исторической реальности, всякой теоретической конструкции. Следование этому методологическому требованию предостерегает от существенных ошибок в исследовании. Таким образом, онтологический и феноменальный слои являются необходимыми, диалектически взаимосвязанными составляющими понимания мирового культурно-исторического процесса, специфику и значение которых мы стремились обозначить.

Эмпирическое и теоретическое в философско-историческом знании

В философско-историческом знании, как и в естественнонаучном знании, можно выделить эмпирические и теоретические термины. Реально происходящие исторические события (речь Перикла, произнесенная в 430 г. до н.э., битва между римлянами и карфагенянами при Каннах, крещение князем Владимиром Руси и т. д.) составляют онтологический слой объективно текущего культурно-исторического процесса. Описания этих событий Фидием, Титом Ливием, Нестором-летописцем и т. д. создают объективированный слой смыслов духовной культуры, в котором мы можем выделить эмпирические и теоретические термины (объекты). Согласно В. С. Степину, «эмпирические объекты представляют собой абстракции, фиксирующие признаки реальных предметов опыта. Они являются определенными схематизациями фрагментов

реального мира» [104, с. 104]. В историко-гуманитарных текстах к ним относятся описания вооружения воинов, рельефа местности, городов, портретов исторических деятелей и других. «Теоретические объекты, в отличие от эмпирических являются идеализациями, «логическими конструкциями действительности». Они могут быть наделены не только признаками, которым соответствуют свойства и отношения реальных объектов, но и признаками, которыми не обладает ни один такой объект» [104, с. 104]. Как убедительно показал Сократ, а вслед за ним Платон, понятия «добродетели», «справедливости», «красоты», «мужества» и другие не являются простыми обозначениями различного рода поступков людей. Они представляют собой сложные образования. Великий Платон в учении об эйдосах справедливо отметил то, что мы относим к важнейшим характеристикам теоретических конструктов: их идеализированный характер, способность выражать глубинные, сущностные отношения объективного мира, невыводимость из эмпирического опыта, заданность сверху и другие. Следует также подчеркнуть, что всякое описание исторического события всегда есть схематизация, идеализация реально происходившего события, какими бы многочисленными подробностями оно не обростало.

Теоретический уровень философско-исторического знания представляет собой совокупность теоретических схем, которые выявляют мыслительные структуры сущностного порядка. Эти теоретические объекты упорядочивают, систематизируют культурно-эмпирический материал, формируют целостное видение культурно-исторической реальности. Создание какой-либо философско-исторической концепции есть достижение синтеза эмпирического и теоретического знания. Древние авторы стремились к наиболее полному и объективному описанию происходивших событий. Поэтому их тексты отличаются насыщенностью эмпирической информацией, которая сопровождается их религиозно-нравственной оценкой. Поэтому произведения древних повествователей представляют больший интерес в деле реконструкции исторического прошлого. Внимание современных исследователей концентрируется на проблеме понимания и объяснения социальной реальности. Поэтому их тексты более насыщены теоретическими терминами и соответственно более привлекательны для решения этих задач. Подобно тому, как нельзя говорить о «чистом языке наблюдения» в естественнонаучном знании, нет возможности утверждать самостоятельность эмпирического исторического и культурологического знания. Таким образом, любой исторический или литературный памятник представляет собой единство эмпирического и теоретического. Однако для внешнего наблюдателя (например, современного исследователя) текст некоторой исторической эпохи выступает как нечто заданное, объективное, т. е. по существу как эмпирический материал. Анализируя текст, исследователь с

необходимостью вносит собственные теоретические допущения. На прежние отношения эмпирического и теоретического знания накладываются новые отношения. Текст становится двукратно теоретически нагруженным.

Какое-либо произведение (философское, художественное и т. п.) как ценностно-мыслительное целое, транслируясь в системе культуры, включается в объективированное ценностно-мыслительное бытие и таким образом из субъективной приобретает статус объективной духовной реальности. Восприятие произведения (трагедии, романа, философского труда) есть трансформация объективной (объективированной) реальности в субъективную (декодированную). Между ними имеет место ценностно-смысловое единство, но всегда сохраняется дистанция неадекватности. Всякая героическая попытка мыслителя преодолеть дистанцию разрыва между этими реальностями лишь умножает смысловое многообразие, лишь запускает бесконечный циклический механизм объективации и декодирования.

По мере распространения и роста популярности некоторых идей, концепций (философских, естественнонаучных и др.), художественных произведений происходят изменения в ценностно-мыслительном и языковом пространстве культуры. Так великие идеи и произведения «творят» эпохи. Когда они превращаются в символ, стереотип, шаблон, порождают множество подражаний, пародий, тогда их культурологическое значение максимально. Представители последующих эпох и других культур, как правило, называют эти идеи, концепции, произведения выразителями духа времени, поскольку они отражают существенные стороны соответствующего периода развития культуры.

Таким образом, границы между этими слоями ментального пространства культуры не являются чёткими и непроницаемыми. Напротив, они в значительной степени подвижны и неопределённы. Однако, думается, различение онтологического и феноменального, эмпирического и теоретического в философско-историческом и культурологическом анализе не только целесообразно, но и необходимо, потому что позволяет избежать существенных методологических ошибок и иллюзий.

Основы тематического философско-исторического анализа

Исходный и элементарный теоретические объекты тематического философско-исторического анализа

Эффективность теоретического исследования в большой степени определяется характером теоретического объекта, который представляет собой идеализированную теоретическую модель исследуемой реальности, образованную совокупностью исходных теоретических допущений, понятий, фунда-

ментальных законов и других. В рамках настоящего философско-исторического подхода функцию исходного теоретического объекта выполняет понятие «ментального», или «ценностно-мыслительного пространства», которое структурируется множеством тем.

Целесообразность введения понятия «ментальное пространство» обусловлена важнейшим свойством культуры как объективной реальности: ее целостным, структурированным характером. Понятие «ценностно-мыслительного пространства культуры» предполагает его целостность, замкнутость, структурированность. Эти его характеристики формируют важные теоретические установки философско-исторического и культурологического анализа. Производное понятие «субпространства культуры» дополняет исходное. Введение этого понятия позволяет зафиксировать неоднородность ментального пространства культуры, в котором имеются существенно отличающиеся по ценностно-мыслительным ориентациям области. Эмпирически они не наблюдаемы. Ценностно-тематическая природа субпространства определяет своеобразие его метрики и очерчивает его границы. Локализация подобного рода областей позволяет избежать в ходе анализа многих неточностей, необоснованных экстраполяций. Всякое культурологическое движение (например, возникновение религиозных сект, впоследствии ставших мировыми религиями) первоначально существует как субпространство, которое по мере своего развертывания превращается в господствующую ценностно-мыслительную структуру, низводя все иные на уровень локальных, субпространственных образований.

Чем отличается и как соотносится ценностно-мыслительное пространство и чувственно воспринимаемое пространство? И то, и другое носит идеальный характер, есть субъективный образ объективного мира. Очевидно, они представляют собой два аспекта единого целого как две стороны медали. Поэтому провести между ними четкую границу различения практически невозможно. Однако следует попытаться уяснить функциональные, смысловые различия этих аспектов.

Согласно И. Канту, мир, в котором мы живем, представляет собой синтез двух автономных, структурирующих процессов рассудка и априорных форм чувственности пространства и времени. В результате наложения конструктивной понятийной структуры на чувственно воспринимаемую картинку возникает рационально нагруженное эмпирическое пространство. В этой духовной реальности целесообразно выделить ценностно-тематический аспект. Жизненное пространство, таким образом, представляет собой наложение друг на друга трех структурирующих пространственных конфигураций: чувственно воспринимаемой, рационально-понятийной и ценностно-мыслительной. Если чувственно воспринимаемая картинка *показывает*, что находится вокруг нас,

а наложенная на этот эмпирический материал рационально-понятийная структура *дает понимание того*, что находится вокруг нас, то наложение ценностно-мыслительной структуры *задает систему целей*, приоритетов, предпочтений, определяющих движение в этом жизненном пространстве.

Как известно, в марксистской философии активно разрабатывалось учение о практике, ее месте и роли в системе культуры. Своеобразие практики справедливо рассматривалось как двуединый процесс многообразной материальной деятельности, который сопровождается активной мыслительной деятельностью, обеспечивающей отражение, контроль и реализацию поставленных проектов, целей и задач. Поэтому процесс объективации объективирующего духа целесообразно исследовать как двуединый процесс духовной и чувственно-предметной составляющих. Ментальная составляющая совокупной практической деятельности выражается в языке, который также представляет собой двоякую форму объективации исторически развивающейся практической деятельности народа и ценностно-мыслительного движения его Духа. В определенном смысле язык представляет собой кристаллизацию исторически развивающегося Духа и практической деятельности народа. Систему языка народа можно рассматривать как тематически структурированное его жизненное пространство.

Совокупность тем совпадает с совокупностью понятий языка некоторого народа, т. е. тематическое пространство совпадает с пространством языка. Как отмечалось выше, Ф. Ницше впервые в философии справедливо заметил, что каждое понятие языка выражает волевое устремление, целеполагание и, таким образом, ценностно нагружено. Однако в процессе жизнедеятельности отдельного человека, социальной группы или целого народа не все темопонятия имеют жизненно важное значение, выступают в качестве выделенных целей. Поэтому список тем будет меньше, чем словарный запас языка. К тому же динамика жизни приводит к изменению этого списка и его постоянному обновлению.

Темы рассматриваются как относительно обособленные, целостные, ценностно-мыслительные образования в большей или меньшей степени определяющие цели, идеалы, волевые устремления, ориентации людей. Обычно они выступают в форме чувственных образов или понятийных схем. Множество тем образует тематическое пространство культуры, которое обладает сложной структурой. В тематическом философско-историческом культурологическом анализе темы рассматриваются в качестве элементарных теоретических объектов. В процессе анализа какой-либо культуры всегда можно выделить конечное множество тем, отражающих с достаточной полнотой её тематическое пространство. Все темы можно разделить на две группы: исходные,

фундаментальные и производные. Особенно важную роль играет первая группа тем.

Доминирующие темы

Согласно разрабатываемому нами тематическому подходу во всякой культуре, на любом этапе ее развития можно выделить некоторое множество тем, выступающих в функции аксиом. Их аксиоматический характер выражается в том, что представители той или иной культуры эти темы-ценности принимают как очевидные истины, не требующее обоснования. Подобного рода темы называются нами доминирующими.

В ценностной системе культуры они выражают абсолютные ценности и предельные цели, бессознательно принимаемые большинством представителей этой культуры. Их доминирующий, основополагающий характер проявляется при обращении к культурно-историческому материалу (историческим, литературным и другим источникам) исследуемой культуры. В текстах они выступают в качестве фундаментальных принципов, исходных посылок. Так, в культуре Древней Греции доминирующими являются темы «свободы», «закона», «справедливости», «разума», «добродетели» «прекрасного»; в культуре Древнего Рима (особенно в республиканский период) – темы «свободы», «доблести», «закона», «славы»; в русской культуре – темы «царя», «России». Основополагающий характер доминирующих тем проявляется при описании критических ситуаций (в речах перед битвой, в клятвах и т. д.). Следует предостеречь от упрощенного их истолкования. Как чрезвычайно широко транслируемые феномены культуры, эти темы обрастают множеством смыслов, своеобразным защитным поясом вокруг ядра. Поэтому вычленение содержания этих тем представляет достаточно сложную задачу. Однако можно с уверенностью утверждать, что разрушение этих тем-ценностей в системе культуры означает разрушение его ментального пространства, конец, «потерю лица». Следовательно, для уяснения специфики анализируемой культуры одной из главных становится задача по выявлению списка, содержания доминирующих тем и их отношений.

Определение функционального значения доминирующих тем также представляет собой достаточно сложную задачу. С одной стороны, доминирующие темы можно рассматривать как фундаментальные принципы, предельно абстрактные по содержанию. Доминирующие темы «рода», «эроса», «разума», «закона», «добродетели» предполагают оценку всего сущего с точки зрения родовых, эротических отношений, соответствия их законопорядку, разуму, добродетели и другим. Позитивная или негативная оценка того или иного события, явления культуры осуществляется посредством его соотнесения с доминирующими темами. Как фундаментальные принципы, доминирующие

темы фиксируют конечный список абсолютных ценностей, предельных целей, которые задают систему отсчета и систему оценки всего сущего. Те темы, которые не входят в эту систему, выпадают из поля зрения, носят характер производных. Так, темы «разума» и «свободы» не были доминирующими в Московской Руси. В Московском государстве XIV–XVII вв. разум и свобода не выступали в качестве критериев оценки происходящих событий.

С другой стороны, доминирующие темы могут рассматриваться как оси координат, которые представляют собой достаточно сложные тематические структуры. Темы «рода», «добродетели», «закона» образуют тематические сети, выражающие сферы родовых, правовых, нравственных отношений и представлений. Подобно тому, как в эмпирическом пространстве ориентация происходит в длину, ширину и высоту, в ценностно-мыслительном пространстве (например, древнегреческой культуры) доминирующие темы «разума», «свободы», «закона», «добродетели» и «красоты» задают основные ориентиры. Эти доминирующие темы, начиная с VI в. до н. э., составляют систему координат, пять измерений ментального пространства культуры Древней Греции. При взаимодействии ментальных пространств различных культур их системы координат выступают в роли сита. В произведениях внешних наблюдателей других культур в полной мере проявляется фундаментальная тематическая структура ценностно-мыслительного пространства, носителем которой они являлись. Последняя служила системой отсчета в оценке другой культуры. При этом за порогом восприятия могут оказаться существенные особенности изучаемой культуры. Так, метафизическая устремленность византийского и русского православного духа, составлявшая сердцевину духовной культуры Византии и России оказалась вне поля восприятия западноевропейского не только наблюдателя, но и исследователя. Несовместимость систем координат различных культур определяет взаимную неадекватность, тенденциозность восприятия друг друга. Поэтому европоцентризм – естественная установка западноевропейской культуры по отношению к другим культурам. Другой вопрос, что в силу ее доминирования эта установка подается как объективная и универсальная.

Фундаментальная тематическая структура

Доминирующие темы образуют устойчивые системы, которые мы называем фундаментальными тематическими структурами (ФТС). ФТС можно рассматривать как ядро и как систему координат ментального пространства культуры. Совокупность доминирующих тем как фундаментальных принципов составляет ядро, сердцевину, генератор ценностно-мыслительного пространства культуры в том смысле, что совокупность доминирующих тем образует систему универсалий, которые определяют содержание всех тем-ценностей и та-

ким образом задают единую структуру ментального пространства культуры. Так, среди множества культур доклассовых обществ прошлого и настоящего можно выделить общую ФТС, состоящую из системы доминирующих тем «силы», «натуры», «рода», «эроса» и «ритуала». Очевидно также, что смысловое наполнение этих тем будет различаться в архаических культурах доклассовых обществ, в которых господствовало мифологическое сознание. В то же время будет сохраняться их инвариантное содержание. В своей совокупности они задают пять ценностно-мыслительных измерений тематического пространства архаической культуры. Это означает, что каждая тема, каждый элемент ментального пространства культуры имеет родо-натуралистически-эротически-силовой характер. Поэтому при изучении каждого ментального образования следует выявить натуралистическую, родовую, эротическую, силовую и ритуальную составляющие.

ФТС можно рассматривать и как систему координат, которая образуется совокупностью доминирующих тем как ее осей. Целостный характер ФТС как системы координат определяет целостный и замкнутый характер ментального пространства культуры. В отличие от евклидова пространства ценностно-мыслительное пространство всякой культуры замкнуто, имеет границу. Если метрика ментального пространства культуры, его структура нам практически неизвестна, однако мы в процессе жизнедеятельности научаемся ориентироваться в нем, то его границу мы определяем достаточно точно. При пересечении границы родного государства мы попадаем в ментальное пространство иной конфигурации. Одна ФТС генерирует монолитное тематическое пространство архаической культуры. В последующий период цивилизованного развития рабовладельческого, феодального и т. д. обществ тематические пространства культуры существенно усложняются, могут формироваться двумя и более ФТС. Это обстоятельство приводит к образованию субпространств, генерируемых каждой ФТС. Когда ценностно-тематические структуры различных ФТС существенно отличаются, возникают разрывы в ментальном пространстве культуры и как следствие – порождаются социально-политические, экономические, нравственные напряжения. Напротив, совместимость ФТС приводит к наложению субпространственных конфигураций, стабилизации ценностно-мыслительного пространства культуры.

Возможно возражение: выявление ФТС приводит к идеализации ментального пространства культуры. Действительно, при выделении ФТС необходимо соблюдать большую осторожность, чтобы не допустить как модернизации, так и идеализации тематического пространства культуры. При этом следует различать функции терминов «ФТС» и «тематического пространства» как теоретических объектов в культурологическом исследовании. Термин «тематическое пространство» обозначает сложную, неоднородную тематиче-

скую сеть, которая представляет собой систему ценностно-мыслительных ориентаций исследуемой культуры на том или ином этапе ее развития. Термин «ФТС» воспроизводит лишь исходную систему оценок, как мы характеризовали ранее, систему отсчета, определяет ценностно-мыслительную систему координат, в рамках которой с большей или меньшей полнотой происходит мыслительная деятельность. ФТС формирует идеалы, образцы, представляет собой лекало, с которым сознательно или бессознательно соотносят, сравнивают все явления культурной жизни. Понятия «ФТС» и «тематического пространства» представляют собой идеализированные объекты. Однако при построении ФТС потребность в идеализации выражена в значительно большей степени. Так, ФТС культуры классической Греции представляет собой идеализированный объект, подобный «материальной точке», «идеальному газу» и т.п. в физике, не может в принципе иметь места в действительности. При реконструкции же реальной жизни древних греков мы встречаем и жестокость, и безнравственность, и несправедливость, явления весьма далекие к идеалу. Между тем, греки события собственного жизненного мира, жизнь других народов соотносили со своей системой абсолютных ценностей (ФТС). В других культурах (например, в Древнем Китае) системы оценок (ФТС) были существенно иными.

Проблема «смерти» культуры в философии истории

Основной закон духовного бытия Н. Гартмана, согласно которому «духовное бытие не может существовать свободно витающим, а встречается только на другой основе бытия», какой-либо форме материального бытия, формирует важную установку в понимании природы ценностно-мыслительного пространства культуры. Ментальное пространство культуры представляет собой тематически структурированную, декодированную, субъективную реальность, существующую исключительно в головах отдельных индивидов, которая имеет своим источником объективированную информацию на многообразных видах материальных носителей. Для нас это обстоятельство означает, что в ходе философско-исторического и культурологического тематического анализа феноменов духовной культуры нужно отслеживать генезис объективированного коррелята ментальных процессов. ФТС, представляя собой систему стратегических целей некоторого народа, осуществляет синтез всего ценностно-мыслительного пространства культуры. Будучи наиболее консервативной системой, ФТС в ходе культурно-исторического развития претерпевает изменения (обновляется содержание доминирующих тем, их отношения). Модернизация ФТС приводит к обновлению тематического пространства культуры. Когда энергетический, интегрирующий потенциал доминирующих тем и ФТС в целом падает, культура вступает в полосу

кризиса, сопровождающегося разложением ментального пространства, увеличением числа его разрывов. Разрушение ФТС влечёт за собой распад системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры, что означает обвал фундаментальных ценностей и конец, «смерть» культуры.

В современной философии истории, культурологии, исторической науке достаточно полно изучены экономические, социально-политические факторы, предопределяющие кризис. А. Тойнби обстоятельно показал анатомию распада цивилизации. Однако ментальная сторона этого процесса ещё недостаточно изучена. С точки зрения тематического анализа понятие «смерти» культуры означает лишь разрушение системы координат тематического пространства культуры как целостного образования, но отнюдь не её полное уничтожение в результате внутреннего разложения или внешних вторжений. Распад государственности приводит к дезинтеграции хозяйственной, социально-политической и духовной жизни (объективированной социокультурной реальности и системы совокупной объективирующей деятельности), но люди, носители ментальности прежней культуры, остаются. После разрушения Западной Римской империи их было большинство. Поэтому можно утверждать, что в строгом смысле гибели культуры не существует, а в культурно-историческом процессе – перерывов постепенности. Осколки духовной жизни распавшейся культуры вливаются, трансформируются в новую систему координат ментального пространства становящейся культуры, оказывая на неё тем большее влияние, чем более развита была распавшаяся культура.

Таким образом, «смерть» культуры носит не абсолютный, а относительный характер. Она означает разложение целостности ценностно-мыслительного пространства культуры, что соответственно влечет за собой разрушение взаимосвязанного механизма функционирования объективирующего Духа – объективированного Духа – декодирующего Духа. При наличии культурно-исторического материала мы всегда можем проследить, что в момент наибольшего кризиса начинается процесс формирования новой системы координат ментального пространства культуры, которая приводит к становлению нового комплексного механизма «жизнедеятельности» культуры: объективирующего новые ценности Духа – обновляющейся объективированной реальности – противоречивой реальности воспринимающего Духа. Здесь наибольший интерес представляет задача проследить процесс интеграции старого и нового комплексов по мере развития культуры. Поэтому ход мировой истории всегда обладает

двумя неотъемлемыми свойствами: непрерывной изменчивостью, текучестью и инерционностью. Можно утверждать, что всякая культура, как и амёба, «бессмертна». И в том, и в другом случае мы не обнаруживаем «труп». Амёба в процессе размножения делится без остатка на число дочерних клеток. Так и

ментальное пространство культуры в момент «гибели» рассыпается на множество «осколков», которые по инерции продолжают «жить» и вместе с тем претерпевают трансформации, потому что множество людей, народ или народы остаются. Они же являются современниками, участниками, жертвами, а главное – носителями изменчиво-инерционного культурно-исторического процесса. Известие из Беловежской пущи о распаде СССР для большинства населения Советского Союза не означало разрушение старой ментальной реальности и возникновение новой. Становление последней происходило в течение нескольких лет по мере усиления непроницаемости государственных границ и комплексного нарастания дифференциационных процессов. До наших дней дошли и продолжают «жить» некоторые тематические структуры от подвергшихся в далёком прошлом тотальному разрушению испанскими завоевателями культур инков и ацтеков, которое сопровождалось массовым уничтожением коренного населения. Возможно возражение, что в качестве «трупов» умерших культур остаются памятники архитектуры, искусства, письменные источники, некоторые из которых приходится даже расшифровывать (так называемые «мёртвые языки»). Однако таковые «отложения» есть естественный результат культурно-творческой деятельности. Отошедшие в прошлое эпохи, существенно отличающиеся тематическим пространством от современного, также воспринимаются как «мёртвые», чуждые, требующие специальных усилий для их реконструкции. Греки конца V – первой половины IV вв. до н.э. с трудом могли судить о событиях своей истории, философах, поэтах столетней давности.

Каковы перспективы исследования «смерти» культуры, а точнее – перехода от одной целостной тематической системы к другой при разрушении предыдущей с точки зрения тематического подхода? Прежде всего, следует обратиться к анализу ФТС, трансформации которых определяют характер разрушения старого ментального пространства и траектории формирования нового. Так, переход от поздней античности к раннему средневековью после распада Западной Римской империи можно представить как последовательность сложных преобразований трёх взаимодействующих ФТС (античной, христианской и языческой варварских племён), генерирующих три субпространственные конфигурации. Анализ перестроек на уровне ФТС позволяет выявить и проследить базовые, определяющие процессы ценностно-мыслительных преобразований. Выявление ФТС, а затем конструирование тематического пространства культуры открывает возможность для осуществления более глубокого систематического теоретического анализа изучаемой культуры. В работах философов, культурологов понятия «дух народа», «душа культуры» обычно занимают важное, основополагающее значение, смысл которых, однако, большей частью носит метафорический характер, не подверга-

ется дальнейшему теоретическому анализу. Тематический анализ позволяет продвинуться в осмыслении как духовной культуры в целом, так и выявить конкретные смысловые тематические структуры «духа» или «души» народа (ФТС ментального пространства культуры).

Неоднородность ментального пространства культуры и своеобразие типов его «жизнедеятельности»

Неоднородность пространства культуры по «вертикали»

Обращение к культурно-историческому материалу показывает, что при проведении анализа ценностно-мыслительного пространства культуры следует учитывать его неоднородность по «вертикали». В истории культур переход к классовому обществу влечёт за собой расслоение синкретической архаической культуры и формирование, по меньшей мере, двух субкультур в единой культуре – официальной, профессиональной, господствующей и народной, субпространства которых нередко существенно различаются. В накладывающихся друг на друга и взаимодействующих слоях культуры усложняется пространственная структура культуры в целом.

В теоретической форме неоднородность ценностно-мыслительного пространства культуры по «вертикали» означает, что одна субпространственная конфигурация как бы надстраивается над другой, одна тематическая система определяет, трансформирует другую. Так, формирование ментального пространства культуры Киевской Руси можно представить в виде последовательного наслоения на пространство языческой земледельческой культуры древних славян сначала княжеско-дружинного, а затем христианского субпространств. Крещение Руси означает, что христианская тематическая система становится официально принятой системой отсчёта всех ценностей. Последующее распространение христианства в Киевской Руси есть процесс расширения, развёртывания пространства христианской субкультуры, наложение его на языческую ментальную систему. Поскольку «полное затмение» одной тематической системой другой практически недостижимо, то иерархически упорядоченное ментальное пространство культуры будет иметь неоднородный характер: две крайние, отличные тематические структуры и смешанную форму.

Неоднородность пространства культуры по «горизонтали»

Этнические, природно-климатические различия, исторические обстоятельства приводят к формированию в рамках культуры относительно самостоятельных целостных образований, что позволяет говорить о неоднородности пространства культуры по «горизонтали», когда отношения между субпространствами в системе культуры основываются не на подчинении, вытеснении одного другим, а на взаимовлиянии, интеграции при сохранении и ук-

реплении целостности каждого. Примером неоднородности по «горизонтали» в современной российской культуре может служить взаимодействие татарской, башкирской, мордовской и других культур.

В настоящее время (февраль 2010 г.) в Украине нарастает противостояние между регионами, источником которого является непонимание подлинной природы украинского Духа. Тематический анализ позволяет существенно прояснить сложившуюся достаточно напряженную ситуацию в украинской культуре. Здесь мы представим лишь принципиальное решение этой весьма непростой проблемы. Исходную систему координат жизненного мира белорусского, русского и украинского народов, как известно, составляло ценностно-мыслительное пространство культуры Киевской Руси. Примечательно, что даже в этот период осевого времени древнерусской культуры ментальность Галицко-Волынского княжества, испытывая влияние западноевропейской культуры, существенно отличалось от православного Духа других княжеств. Это обстоятельство нашло отражение даже в древнейшем памятнике народного фольклора былинах. В былине «Дюк Степанович и Чурила Пленкович» Дюк Степанович приехал из Галича в Киев-град и говорит князю Владимиру: «Как у вас ведь все да не по нашему» [10, с. 374]. Татаро-монгольское нашествие и походы крымских татар практически полностью разрушили объективированную реальность Киевской Руси в Центральной и Восточной Украине. Остались Степь и Днепр, которые предопределили формирование свободолобивого Духа украинского козачества. Все, кто бежал из соседних регионов (белорусы, поляки, русские, татары и другие), попадали в «плавильный котел украинского Духа». Н. В. Гоголь в своих художественных произведениях и статьях первый описал своеобразие украинского жизненного мира. Для волынян и галичан, находившихся под тяжелым гнетом коронной Польши, Дух козачества был чужим, известным преимущественно по разрушительным набегам украинских козаков, приносящих с собой Ужас и Кровь. Их ментальность определяли Карпаты, Польша и Католическая церковь. XV – первая половина XVII века – это осевое время украинской культуры, трепетным сердцем которого был Дух украинского козачества. Его ментальность определяли Степь, Днепр и Православная церковь. В этой работе мы не будем очерчивать географические границы этого сравнительно небольшого региона. Опуская детали исторического развития украинской ментальности, мы можем констатировать вполне очевидный его результат. Современное ценностно-мыслительное пространство украинской культуры представляет собой неоднородное, неупорядоченное, слабоуправляемое целое, состоящее из существенно различных субпространств. После распада СССР, когда украинским правителям открылась возможность самостоятельно осуществлять культуротворческий процесс, ими была совершена грубая теоретическая и методологи-

ческая ошибка. Ментальность галицко-волынского субпространства была провозглашена всеукраинской, что перевело ее из горизонтального статуса существования в вертикальный, доминирующий. На протяжении почти двадцати лет с завидной настойчивостью, достойной лучшего применения, большей части украинского народа насильственно навязывается галицко-волынская ментальность как чисто украинская. Реализация этой ошибочной установки в системе среднего и высшего образования, в законодательстве, в институциональной политике и других привела к еще большей деформации ментального пространства украинской культуры, нарастанию дезинтеграционных процессов. Особенно «преуспел» в углублении общекультурного кризиса весьма недалекий президент В. Ющенко. Всем украинским президентам и их советникам не хватало понимания вполне очевидного обстоятельства, которое является базовым в понимании сути украинской культуры. Ценностно-мыслительное пространство украинского народа плюралистично по своей природе. Оно состоит, по крайней мере, из пяти субпространств как объективных относительно самостоятельных реальностей. Поэтому должно быть категорически запрещено недооценивать полноценный статус какого-либо из них, пытаться навязать ценности иного субпространства и тем более стремиться каким-либо образом к ликвидации какого-либо из них. Единственно возможной теоретической и практической установкой для всех деятелей в области национальной политики должно быть стремление максимально наращивать интегрирующие связи и отношения между базовыми субпространственными образованиями, то, что связывает их в единое целое.

Социальные революции в терминах тематического анализа описываются как замена взаимодействий субсистем по «горизонтали» на иерархически упорядоченные взаимодействия по «вертикали». Например, создание В. Лениным партии РСДРП и организация социал-демократического движения означало появление специфического субпространства и, таким образом, усложнение ментального пространства русской культуры начала XX в. по «горизонтали». Революционный переворот в октябре 1917 г. установил господство идеологии ленинского марксизма как доминирующей тематической системы и перевёл её отношения с другими ментальными субсистемами в вертикальную плоскость. «Переоценка ценностей» после «Великого Октября» привела к разрушению других тематических структур и субпространств, в результате которой сформировалась своеобразная вертикальная структура ментального пространства культуры, в которой можно выделить три слоя: слой официальной, нагруженной марксистско-ленинской терминологией и систематически навязываемой советскими и партийными властями субкультуры; слой неофициальной (по Э. Неизвестному, «катакомбной») субкультуры, в котором преобладали индивидуалистические религиозные ценностно-мыслительные ориентации. Менталь-

ное пространство последней было жестко локализовано в результате непрерывных репрессивных действий властей по его разрушению; слой промежуточной, компромиссной субкультуры, представители которой старались не вступать в конфликт с властью предрержащими, создавали высоко гуманные, реалистические произведения. К этим слоям профессиональной субкультуры, создаваемой творческими личностями, следует также добавить весьма неоднородное субпространство, образуемое ценностно-мыслительными ориентациями всего советского народа.

Неоднородность культуры по «вертикали» и «горизонтали», с одной стороны, при неумелом государственном регулировании может привести к конфликтным противостояниям, разрывам ценностно-мыслительного пространства и, в конце концов, к гибели культуры. С другой стороны, продуманная культурная политика может эффективно использовать тематическое разнообразие для дальнейшего развития культуры, потому что богатство различий культуры повышает её внутреннюю устойчивость, вариабельность нахождения внутренних источников преодоления кризиса. Здесь уместна аналогия с генофондом популяции, разнообразие которого повышает устойчивость, приспособляемость популяции к изменяющейся среде.

Метакультурный уровень ценностно-мыслительного пространства в мировой истории

В философско-историческом анализе следует различать культурный и метакультурные слои объекта исследования. Основным объектом тематического анализа являются культуры как целостные, ценностно-мыслительные, пространственные образования (аргентинская, бельгийская, монгольская, нигерийская и другие культуры). Однако в культурологии нередко словом «культура» обозначаются объекты, существенно отличные от вышеназванных. Отличие этих объектов выражается в наличии метакультурного слоя как специфической ценностно-мыслительной суперпространственной надстройки. Выявление метакультурного слоя, уяснение его специфики, характера взаимосвязи с культурными образованиями способствовало бы преодолению имеющихся место неточностей и трудностей.

Возникновение метакультурного слоя обусловлено следующими обстоятельствами. Образование обширного государства, например, империи, в состав которого входит некоторое множество народов, в целях укрепления стабильного существования, вынуждено всячески стимулировать формирование и развитие ментальных и институциональных структур надэтнического порядка, которые бы обеспечили интеграцию жизненного мира державы в единое целое. Примечательно, что подобного рода образования возникают лишь в

осевое и постосевое время. Империи архаического периода (Ассирийская, Вавилонская), основанные на Силе, Насилии и Страхе, безцеремонно устанавливали диктат воли народа-завоевателя над поработанными народами. Как мы покажем ниже, впервые в истории человечества становление метакультурного слоя имело место в Персидской империи в VI в. до н. э., которая изначально строилась как супердержава, стремившаяся интегрировать в единое целое множество народов от Индии до Эфиопии. Отрывочные сведения хозяйственной, правовой, культурной жизни народов империи в полной мере свидетельствуют об этом.

К подобного рода объектам относятся ментальные пространства империй (Персидской, Римской, Византийской, Арабского халифата и т. д.), но не только. Так, тематическое пространство культуры Римской империи составляют субпространства культур Древнего Рима, Греции, Египта, Галлии и других как относительно замкнутых, целостных образований. Вместе с тем, в него входят тематические структуры экономического, политического, правового и прочего порядка как метакультурные образования, обеспечивающие метакультурную интеграцию ценностно-мыслительного пространства в единое целое. Введение понятия «метакультурного уровня» представляется целесообразным для фиксации того обстоятельства, что некоторое произведение (философское, литературное и т. д.) существует как бы в двух ментальных реальностях: с одной стороны, как порождение духа некоторой культуры, народа, а с другой – как явление межкультурное, инвариантное, космополитическое, совокупность смыслов, понятных всему сообществу. Примечательно, что метакультурный слой нередко выражается в специальном языке межкультурного общения. В эллинистический период таким языком был греческий, в настоящее время – английский. Неосознание этого обстоятельства создаёт иллюзию однородности тематического пространства. Поэтому при осуществлении реконструкции ценностно-мыслительного пространства культуры следует учитывать эти моменты. Воздействие некоторых метакультурных структур (экономических, политических, правовых) носит обязательный, целенаправленный характер. Влияние иных происходит стихийно, непосредственно, бессознательно. Аналогична и структура ценностно-мыслительного пространства Византийской империи.

Западноевропейская культура относится к феноменам метакультурного порядка. Как таковой в обычном смысле слова западноевропейской культуры не существует. Реально существует английская, итальянская, норвежская, французская и т. д. культуры как целостные пространственные образования. Достижения философов, писателей, музыкантов (Данте, Декарта, Гёте и других) есть, прежде всего, выражение национального духа (порождение и феномен национального ментального пространства культуры). Благодаря подобию

тематических пространств отдельных культур Западной Европы, их тесным культурным связям (открытости ментальных пространств), выдающиеся явления культурной жизни отдельных культур быстро становятся всеобщим достоянием (интерпретируются и таким образом трансформируют ментальные пространства других культур). При этом восприятие и значимость подобного рода произведений в различных западноевропейских культурах будут отличны. Поэтому термин «западноевропейская культура» фиксирует наличие некоторого общего, инвариантного ментального слоя (общего духа западноевропейских народов), который представляет собой некоторую абстракцию от отдельных ценностно-мыслительных пространств культур. Он формируется стихийно, произвольно, до недавнего времени был лишён императивного характера воздействия на культуры этого региона. Однако интенсивные интегративные процессы в Западной Европе в последние десятилетия приводят как к пространственному расширению метакультурного слоя, так и к изменению его природы.

Развёртывание пространства западноевропейской культуры как метакультурного образования во второй половине XX века приобрело планетарный характер. Выдающееся творение некоторой национальной культуры (азиатской, африканской, латиноамериканской и т. д.), ставшее элементом ментального суперпространства западноевропейской культуры, приобретает характер мирового достижения. В конце XX века информационная революция ещё более «разомкнула» ценностно-мыслительные пространства культур. Ещё в начале XX века О. Шпенглер утверждал, что культуры представляют собой замкнутые, несоизмеримые миры. Раньше всякое творение, ставшее элементом метакультурного суперпространства, было выражением качества высшей пробы, формировалось как интегральное единство высших достижений человеческого духа. В настоящее время преимущественное развёртывание суперпространства «массовой культуры» приводит, с одной стороны, к деградации метакультурного слоя, когда популярность произведения не может служить свидетельством его высокого качества, с другой – к дальнейшей «демократизации», интернализации тематических структур.

Интенсивный рост метакультурного слоя наблюдается в бассейне Средиземноморья в конце IV в. до н.э. после завоевательных походов Александра Македонского, когда интернализация культурных достижений приобрела значительный характер. Сферы относительно замкнутых миров отдельных культур открылись для более широкого культурного взаимодействия. Безусловно, процессы культурного обмена имели место и раньше. Известно вавилонское и египетское влияние на развитие греческой философии и науки, творчески её переосмыслившей. Однако, в результате деятельности философов, учёных, литераторов, скульпторов и других эллинизация западного и восточного Среди-

земноморья привела к формированию слоя «универсалий», общих образов, идеалов, ценностно-мыслительных структур и понятийных систем. Появился «дух» эллинизма, который как бы надстраивался над «духом» отдельного народа, создавал ощущение гражданства цивилизованного человечества. Школы платоников, стоиков и других, развитие литературы расширили и закрепили процесс становления метакультурного слоя эпохи эллинизма. Образование Римской империи привело к существенной трансформации суперпространственных ментальных структур. Генезис христианства в период Римской империи сразу заявил себя как надкультурное, наднациональное явление, как мировая религия (точнее, как метакультурное явление средиземноморского масштаба). Следует заметить, что именно в этот период впервые возникает один из наиболее устойчивых фантомов западноевропейской цивилизации, служащий неуничтожимым источником европоцентристского снобизма – неоправданной экстраполяции «универсалий» средиземноморского масштаба на человечество в целом.

Эпохи рыцарства, Ренессанса, великих географических открытий, экспансионистское развёртывание западноевропейских культур Нового времени восстановили и в значительной степени расширили метакультурный слой ментального пространства культуры, который по мере ассимиляции культурных достижений Востока из общеевропейского превращается во всемирный, оставаясь западноевропейски ценностно-мыслительно нагруженным. Его развитие представляло собой последовательность культурных движений, охватывавших всё большее число культурных регионов: Возрождение, Реформация, Барокко, Классицизм, Просвещение и т. д. Важную роль в интернализации тематического пространства сыграло развитие науки. Общая структура метакультурного уровня эпохи Нового времени претерпела существенные изменения.

Формирование и развитие метакультурного или слоя мировой культуры происходит по мере интернализации высших достижений отдельных культур, которые как бы отрываясь от национальной почвы, их породившей, приобретают статус образцов, качество универсальности, наиболее глубоких форм самосознания уже общечеловеческого духа. В этом новом качестве универсальных образцов они, с одной стороны, способствуют углублению самосознания в отдельных культурах, с другой – приобщению их к духовной системе мировой цивилизации.

Таким образом, важнейшей чертой ментального пространства всякой культуры является его неоднородность. В этом смысле можно утверждать, что ценностно-мыслительное пространство культуры плюралистично. С этим обстоятельством мы сталкиваемся в нашей жизни ежедневно. Отношения в семье, на работе, в госучреждениях, с друзьями и образует линный ряд локальных ментальных миров, которые с точки зрения индивида имеют объективно-

субъективную природу. Жизненный мир каждого человека, по крайней мере в XX веке, складывается из совокупности относительно самостоятельных ментальных субпространств, некоторые из которых могут быть между собой несовместимыми. Поэтому в деле стабилизации жизненного мира человека, его комплексного жизненного пространства, достаточно актуальной становится проблема соизмеримости его локальных миров. Каждый из этих миров может иметь свои правила игры, ценности, нормы морали и т. д. Стоит ли унифицировать, приводить к одному основанию и таким образом разрушать их границы, выводить на одну сцену всех действующих лиц? Одним из распространённых мелодраматических сюжетов в литературе, кинематографе является разоблачение одного из таких миров (например, внебрачной связи), что приводит к драматическим последствиям, разрушению жизненных миров главных героев или их гибели.

Из вышесказанного вытекает, что важнейшим методологическим принципом культурологического анализа ценностно-мыслительного пространства культуры должен быть принцип неоднородности, согласно которому следует постоянно учитывать область применения некоторого обобщения. Непонимание этого обстоятельства служит источником множества неточностей и ошибок в культурологии, когда частному утверждению придаётся статус универсалии. Показательным примером тому могут служить некоторые культурологические суждения одного из самых глубоких мыслителей XIX в. Ф. Ницше, меткие, глубокие, образные утверждения которого подаются как универсалии. Так, критика и неприятие Ф. Ницше христианства, средневековой культуры, народной культуры опиралась в большей степени на положение об их приверженности к культуре *ressentiment*, отрицании и подавлении «воли к власти» как воли к жизни. Термин «*ressentiment*» был введен Ф. Ницше для обозначения моральных, философских систем, религий, выражающих мировосприятие низших, угнетённых слоёв общества, которое основывается на «мести» и «злобе», на «отрицании» как основных ценностях. «В то время как всякая преимущественная мораль, – пишет Ф. Ницше, – произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается её творческим деянием» [87, с. 424]. Однако христианство, эпоха средневековья, народная культура являются сложными многоплановыми ментальными образованиями, в которых *ressentiment* выступает одной из многих тенденций, ценностных ориентаций, но никак не единственной. Примером этой методологической ошибки служит также большая часть универсальных утверждений западноевропейских философов, культурологов XIX – первой половины XX вв., которые при более глубоком рассмотрении оказываются «универсалиями» западноевропейской культуры, но не мировой цивилизации.

«Экзистенциальный» и «рефлексивный» типы функционирования ментального пространства культуры

В процессе сознательной, целенаправленной деятельности людей, преследующих конкретные цели и интересы, формируется духовная целостность – ментальное пространство культуры, которое по мере становления всё более выступает как автономная самоорганизующаяся система, в свою очередь упорядочивающая, структурирующая ориентации и поведение индивидов и их сообществ. Поэтому специфику пространства культуры, особенности его функционирования и организации определяют механизмы его саморегуляции. Развивая игровую концепцию происхождения и природы культуры, Й. Хейзинга справедливо подчёркивает упорядочивающий характер игры («игра творит порядок, она есть порядок» [128, с. 21]) и культуры: «Требование порядка и безопасности повелительно предписывается всякой культуре самой её сущностью, её свойством быть тенденцией, стремлением к чему-либо, направленностью на что-то» [128, с. 260]. Потребность в самоорганизации для поддержания единства и целостности пространства культуры, обеспечения его дальнейшего развёртывания вызывает необходимость в самоосмыслении, рефлексии как внутреннем механизме саморегуляции. Вместе с тем, в различных культурах прошлого и настоящего механизмы самоорганизации и рефлексивная деятельность выражены неодинаково, что позволяет различать культуры «рефлексивные», трансцендирующие, устремлённые за пределы здесь-бытия. В культурах этого типа возникает и неуклонно расширяется интенсивная работа по самоконструированию, самоосмыслению, самообоснованию, обеспечивающая динамику развития, преодоления разрывов ментального пространства; и культуры «экзистенциальные», естественно пребывающие в здесь-бытии, «сжигающие» в нём жизненную энергию, в которых внутренние механизмы гармонизации, балансировки, модернизации ментального пространства развития не получили.

«Экзистенциальная культура». Своеобразие экзистенциального типа функционирования культуры в значительной степени обусловлено характером процессов объективации и декодирования. До овладения технологиями по созданию орудий труда и товаров из железа возможности материального производства были весьма ограниченными. Жизненный мир архаического человека составляли предметы преимущественно недолговечного пользования. Это обстоятельство приводило к тому, что жизненное пространство архаических культур было нединамичным, имело слабо выраженную способность к развитию. Письменность использовалась большей частью в режиме регистрации и сохранения наиболее важной информации. Этот тип бытия ментального пространства культуры был и уходит своими корнями в архаический период мировой истории. Конституирующим принципом, определяющим своеобразие

ценностно-мыслительного пространства культуры, является бытие-в-настоящем, здесь-бытие. Если обратиться к анализу чистых форм этого типа ментальности (всех культур до осевого времени), то мы обнаружим, что в них существенно редуцированы проекции в прошлое и будущее. Основные ценностно-мыслительные ориентации очерчиваются горизонтом настоящего. Прошлое (события «мифологического времени», первотворения и первопредков) воспринимается как средство осмысления настоящего, вплетено в настоящее, как его неотъемлемый элемент, раскрывает смысл и значимость настоящего. Архитектурные сооружения (в том числе древние) формируют пространство здесь-бытия. Архаическая поэзия (песни, гимны, пеаны и т. д.), различного рода записи, фиксирующие исторические события, ориентированы воспеть, запечатлеть настоящий момент. Их последовательное наложение, а также эпические произведения создают историческую перспективу в прошлое. Однако они не формируют целевую установку на реконструкцию исторического прошлого. Поэтому необратимый бег исторического времени уносит в небытие прошлого основной массив информации по мере смены поколений. В этом смысле дописьменные цивилизации, а также культуры скотоводческих народов можно рассматривать как «экзистенциальные» культуры. К такому типу бытия ментального пространства относятся культуры, в которых способы хранения и передачи информации посредством письменности были в значительной степени локализованы, не получили развития.

Своеобразие ментального пространства «экзистенциального» типа выражается также в том, что оно носит нединамичный, консервативный характер, ориентировано на традицию. С точки зрения субъекта, погруженного в эту ценностно-мыслительную реальность, оно представляет собой самодовлеющее, заданное бытие, в котором господствуют стихийно сложившиеся надличностные механизмы саморегуляции (обычай, обряды, законы). Обычно им приписывается сакральный и поэтому неотвратимый характер. Потребности строительства сложных ирригационных сооружений, больших дворцовых и храмовых комплексов, развитие астрологических и математических знаний служили очагами зарождения рациональности, рефлексивной деятельности.

«Рефлексивная культура». В осевое время возникает принципиально новый тип объективации – объективации объективированного текста. Этот тип объективации привел к автономному движению и ускоренному развитию теоретического мышления. Когда объектом объективации является ментальная реальность текста, то последовательный процесс декодирования вторичной объективации нового текста приводит к возникновению более абстрактного его содержания. Многократное повторение циклов объективации и декодирования словесной реальности непременно приводит к наращиванию абстрактно-теоретического содержания текста, в результате чего в философских и ма-

тематических текстах нередко утрачивается какая-либо связь с материальной действительностью. Непонимание этого обстоятельства приводит к возникновению иллюзорного представления о существовании надличностной разумной реальности, атрибутом которой является чистая абстрактно-теоретическая деятельность. Возникновение философии в культурах осевых народов, комплексные социально-экономические трансформации в VII – V вв. до н.э. привели к формированию теоретической, рефлексивной установки, которая в свою очередь вызвала преобразование ментального пространства культуры. Бог, человек и природа, т. е. три основные реальности, стали объектом рационального познания. Начался процесс выделения человека в целом и познающего субъекта в частности из синкретической реальности здесь-бытия и осознания своего отчуждения. Созерцающий мыслитель встал на позицию внешнего наблюдателя этих реальностей. Не углубляясь в анализ различий теоретического осмысления действительности в Древней Индии, Китае и Греции, нам достаточно констатировать наличие теоретического освоения этих реальностей. Последнее привело к становлению ментального пространства культуры «рефлексивного» типа, суть которого выражается в развёртывании деятельности по самоотражению, самоосмыслению, самоконструированию. Таким образом, формируется ценностно-мыслительное пространство как система принципиально иного, высшего типа. Оно выходит за границы здесь-бытия. Неотъемлемыми его составляющими становятся проекции в прошлое (в результате деятельности историков различных областей) и будущее (в ходе нарастающей преобразовательной деятельности, реализации планов, устремлённости к достижению идеалов). Интенсивная теоретическая деятельность приводит к тому, что тематическое пространство культуры становится преимущественно теоретически нагруженным, за исключением субпространства народной культуры, фольклора.

Пространство «рефлексивной» культуры отличается более чёткой и ясной очерченностью, расчленённостью, в частности, выражается в росте специализации и профессионализма, развитии законотворчества, фиксирующего социально-правовые границы. В структуре такого типа культуры возникает необходимость в наличии и воспроизводстве духовной элиты (политиков-правителей, философов, историков, юристов, литераторов и т. д., т. е. профессионалов-интеллектуалов, поддерживающих и совершенствующих функционирование системы культуры), без которой она практически не может существовать. Поэтому в «рефлексивных» культурах всегда имеет место культ образованности, сословная незамкнутость (культуры Древней Греции, Рима, Китая, Византии), позволяющие осуществлять подготовку и селекцию профессионалов-интеллектуалов.

Наличие специалистов (теологов, учёных, литераторов и т. д.) и системы их постоянного воспроизводства обеспечивает дальнейшее развёртывание ценностно-мыслительного пространства, выход на новые рубежи, прорыв устоявшихся тематических структур пространства культуры и создание новой конфигурации. Культура приобретает всё более поступательное развитие, цикл размыкается и распрямляется. При этом удаётся смягчить кризисные периоды, осуществить более плавный переход от разрывающейся, распадающейся тематической структуры к другой, более сбалансированной. Важнейшими признаками «рефлексивной» культуры являются: интенсивная работа самообоснования, самообновления, трансцендирование во всех направлениях, осмысление собственных перспектив. Внешним выражением этих процессов выступает развитие философии, прочные философские традиции. Наиболее ярким примером «рефлексивной» культуры выступает западноевропейская культура, начиная с культуры классической Греции и республиканского Рима. Рефлексивная деятельность формирует пространство культуры как отличное от других, обособленное духовное целое. Развитое профессиональное искусство, философия, литература создают «лицо» культуры, её ценностно-мыслительную уникальность. В культуре возникает устойчивая рефлексивная установка: постоянная обращённость духа на самого себя, вечное звучание вопроса «Кто Я?», «Куда мы идём?» В «экзистенциальных» культурах рефлексивная установка практически отсутствует.

Применительно к истории развития некоторой культуры можно выделить две стадии: формирования (стадию «экзистенциального развития») и зрелости (ступень систематической рефлексивной деятельности). Несмотря на размытую границу перехода от одной стадии к другой, это два принципиально различных способа функционирования ментального пространства культуры. Если в «экзистенциальных» культурах ценностно-мыслительное пространство есть результат непосредственного коллективного творчества, то в «рефлексивных» – преимущественно индивидуального. Так, культуры Древней Греции, Индии и Китая приобретают рефлексивный характер в период осевого времени. Поэтому следует принимать во внимание в культурологическом анализе существенное различие культур, в которых рефлексивная деятельность не получила развития, и культур «рефлексивных». При этом в «рефлексивных» культурах рефлексивная деятельность может быть более напряжённой, интенсивной или ослабевать, затухать. Лишь во второй половине XX в. можно говорить о «массовом» переходе культур современности на «рефлексивную» стадию. В настоящем разделе очерчены лишь контуры самой общей теоретической модели тематического пространства культуры.

Достоинством предлагаемого тематического подхода является отсутствие наперёд заданной, навязываемой теоретической схемы, определяющей

смысл и направление развития культуры и мирового культурно-исторического процесса. Как известно, мы не можем утверждать существование конечной цели, пункта «Омега», универсальной закономерности, предопределяющей ход и развитие отдельной культуры и мировой цивилизации. Повороты в истории отдельной или мировой культуры в целом могут быть самые неожиданные. Поэтому культурологическое исследование должно опираться исключительно на культурно-исторический материал изучаемой культуры, а не на «априорно» заданные теоретические схемы, тенденциозно его препарирующие в угоду субъективным интересам автора.

Основу тематического культурологического анализа составляет задача выделения списка тем, уяснения их содержания, субординации и связей между ними. Эффективность тематического культурологического анализа в деле реконструкции ментального пространства изучаемой культуры определяется тем, что теоретическое осмысление преимущественно задаётся культурно-историческим материалом (совокупностью письменных источников), а не теоретическими установками исследователя. Текст навязывает свою волю философу истории или культурологу, вынуждает его мыслить в языке множества письменных источников культуры, в терминах (темах) изучаемой культурной эпохи. Уяснение смыслового содержания тем и связей между ними по существу означает погружение исследователя в ценностно-мыслительное пространство культуры, которое будет ему задавать правила движения в нём. М. Блок обращает внимание на необходимость усвоения словаря изучаемой эпохи с целью более адекватной её реконструкции. «Документы стремятся навязать нам свою терминологию, – подчеркивает М. Блок, – если историк к ним прислушивается, он пишет всякий раз под диктовку другой эпохи. Но сам-то он естественно, мыслит категориями своего времени, а значит, и словами этого времени» [6, с. 90]. Язык эпохи задаёт смысловую сеть мыслительного бытия эпохи. Примечательно, что при изучении текстов культуры (в том числе и наиболее теоретически нагруженных авторскими позициями философских, литературных и других памятников) просматривается единообразие, инвариантность тематических структур. Степень успеха в исследовании определяется степенью корректности семантической работы культуролога. Безусловно, элиминировать ценностно-мыслительные приоритеты исследователя никогда не удастся. Однако в тематическом анализе, по крайней мере, формируется фундаментальная методологическая установка, согласно которой логика материала должна детерминировать логику исследователя, разрушать его культуроцентристскую установку.

Тематический подход формирует достаточно продуктивную исследовательскую программу, реализация которой открывает возможность систематического анализа ментальных пространств отдельных культур, культурных ре-

гионов, культурно-исторического процесса в целом и, таким образом, позволяет глубже понять единство и своеобразие отдельных культур, хода мирового культурно-исторического развития. Что различает, например, культуры западноевропейского региона (немецкую, французскую, шведскую и др.) и что даёт основание для их объединения (как и культуры Австралии, Канады и США) в единое целое – культуры Запада? Единство этих культур обеспечивает общая фундаментальная тематическая структура их ментальных пространств, которая образует единую ценностно-мыслительную систему координат культур Запада. Различия же между ними в тематическом содержании тематических структур локального порядка формируют пёструю картину множества культур. Открытый характер этих культур, многовековые связи между ними привели к любопытной диалектике процессов интеграции и дифференциации. С одной стороны, регулярно возникающие «волны» культурных движений, распространявшиеся по ментальным пространствам культур (Возрождение, Барокко, Классицизм, Просвещение и т. д.), очагами которых являлись английская, итальянская, немецкая, французская и другие культуры, приводили к взаимному наложению тематических структур, способствовали формированию общего духа (метакультурного слоя) этих культур. С другой стороны, тематические структуры этих движений трансформировались, преломлялись в тематическом пространстве заимствующей культуры и наряду с протекающими собственными культурологическими процессами приводили к формированию своеобразной пространственной конфигурации культуры (австрийской, венгерской, испанской и др.). Систематические исследования в этом направлении позволили бы существенно продвинуться также в осмыслении африканского, исламского, латиноамериканского и других культурных регионов. Таким образом, в рамках тематического культурологического анализа открывается перспективное направление исследований по выявлению ценностно-мыслительных оснований различных культур и эпох. Выделение ФТС какой-либо культуры и прослеживание ее исторического развития в определенном смысле решает эту проблему.

Таким образом, пространственно-тематический подход представляется достаточно эффективным для философско-исторического анализа. Рассмотрение культуры как ментального пространства, в котором имеют место субпространственные конфигурации, открывает возможности для плодотворных мыслительных операций с этой теоретической моделью. Тематический анализ позволяет представить пространственные и субпространственные образования как структурированные целые. Но особенно эффективной представляется идея доминирующих тем, образующих фундаментальные тематические структуры или системы координат. Их анализ открывает возможность выявить как ценностно-мыслительные основания культуры, так и ее ментальные границы.

Идеи тематического культурологического анализа будут служить нам основными установками для проведения настоящего исследования.

1.6. ОСЕВОЕ ВРЕМЯ

КАК ВЕЛИКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Натуралистический период в истории мировой культуры

Тематический анализ дошедших до нас письменных источников (до VI в. до н. э.) убедительно показывает натуралистически-силовой характер ментальных пространств всех без исключения культур. Это означает, что ни в одной культуре до VI в. до н. э. мы не найдём представлений о разуме и добродетели как чисто духовных, самостоятельных реальностях. В этот период представления о разуме и добродетели вплетаются в синкретическую систему мифологических мировосприятий и в качестве ценностно-мыслительных представлений очерчиваются материальным миром, отождествляемым с миром природы, земной и небесной стихиями. Поскольку ненатуралистических ценностно-мыслительных ориентаций не существовало, то и ментальное пространство культуры носило преимущественно натуралистический характер. В письменных источниках этого периода (Ригведе, книгах Ветхого Завета, «Илиаде» Гомера и др.) мы обнаруживаем преимущественно натуралистические темы-ценности. В VIII-VII вв. до н. э. наблюдается смягчение нравов, но в целом тематическое пространство остаётся натуралистическим.

Система координат натуралистически-силового ментального пространства архаического периода мировой истории

Реконструировать ментальное пространство культуры означает установить соответствие между его ценностно-мыслительными элементами, привести их в некоторую систему. Перечисление этих элементов и их истолкование эту задачу не решает. Только систематический анализ создаёт пространственное видение Духа культуры. Как уже отмечалось, в рамках предлагаемого философско-исторического подхода в качестве элементарных теоретических объектов тематического пространства культуры рассматриваются темы как объективные, ценностно-мыслительные, целостные образования. Поэтому исходная задача реконструкции ментального пространства культуры сводится к построению фундаментальной тематической структуры, как центра и основного его ценностно-тематического источника.

Ценностно-мыслительное пространство каждой культуры, подобно лейбницевой монаде, уникально. Вместе с тем, во всех тематических пространствах культур до VI в. до н. э. можно выделить универсальную тематическую структуру, которую мы называем ФТС. Её образуют доминирующие темы «натуры», «эроса», «рода», «силы» и «ритуала».

Тема «натуры»

Эта тема как универсалия, одно из измерений ментального пространства культуры, в ходе дальнейшей тематизации последнего в каждой культуре наполняется конкретным, своеобразным содержанием, в свою очередь, тематически структурированным. Мы ограничимся фиксацией лишь общих для всех культур архаического периода моментов рассматриваемой темы. Поскольку специфика субъективной и божественной реальностей не осознавались, то от относительно примитивных культур северной Европы до культур Древнего Египта и Вавилона картина мировосприятия очерчивалась сферой природы, осмысливалась исключительно в рамках натуралистических ценностей. Представление о богах, душе не выходило из этой сферы, носило специфически натуралистический характер. Смысловое поле темы «натура» определяется совокупностью жизненно важных целей для удовлетворения чувственных желаний, ненасытной жаждой чувственных удовольствий, концентрированным выражением которых часто выступает тема «добычи». Как одно из измерений ментального пространства культуры, содержание темы «натуры» сводится к утверждению натуралистического характера всех объектов.

Тема «эроса»

Натуралистический образ жизни с необходимостью предполагает эротическое отношение к действительности как фундаментальную ценностно-мыслительную ориентацию. Это означает, что ментальное пространство было эротически насыщенным. Эрос воспринимается как норма, как важнейшая, базисная характеристика «жизненного мира», как необходимое, безусловно, позитивное начало. Не существовало иных способов объяснения возникновения чего-либо как посредством мифологических представлений порождения богами, первопредками, героями и т. п. В каждой культуре вырабатывались свои механизмы регуляции эротических отношений, своя система ограничений, нарушение которой жёстко каралось. В иудейской заповеди времён Моисея «не прелюбодействуй» греховным было нарушение границы, установленной законом, но не само желание. Третья книга Царств сообщает о 700 жёнах и 300 наложницах царя Соломона (3 Цар. 11, 3). Примечательно, что миф о грехопадении Адама и Евы не занимает столь важного места в ветхозаветном ментальном пространстве, какое он приобрел впоследствии в христианстве. Именно христианская традиция сформировала отношение к Эросу как к чему-то гре-

ховному, негативному по своей природе, важнейшей привязанности к натуралистическому, товарному миру, оскверняющую духовную природу человека. Содержание темы «эроса», как одной из универсалий, измерений ментального пространства культуры, предполагает рассмотрение эротической составляющей всех объектов, тем-ценностей последнего.

Тема «рода»

Эротическая насыщенность ментального пространства культуры с необходимостью предполагает органическую связь с темой «рода» («порождения», «плодородия»). Значимость этой темы как фундаментальной ценностно-мыслительной ориентации выражается в том, что осмысление мира осуществляется в терминах родовых отношений. Тема «рода» выступает важнейшим средством упорядочивания, структурирования жизненного мира. Мировосприятие через призму универсальных родовых отношений является эффективным средством определения места любого объекта (божественного, природного, социального) в системе мироздания, характера его отношений с другими объектами. Вне родовых отношений статус человека или другого объекта был не определён. Он оказывался вне закона, выпадал из общепринятой системы представлений. «Родовое мышление» функционально аналогично современному детерминистскому мышлению. Если мы воспринимаем мир через призму универсальных причинно-следственных связей то универсальные родовые отношения, отношения взаимного порождения приводили к пониманию всеобщей родовой связи, родовой системы организации мира. Логика «родового мышления» имплицитно включает принцип иерархического построения мироздания (божественного, природного и социального миров). Иерархически упорядоченный строй мышления является одной из важнейших ценностно-мыслительных ориентацией культур архаического периода развития. Таким образом, рассмотрение темы «рода», как одного из измерений тематического пространства культуры, предполагает осмысление всех объектов последнего в иерархически упорядоченной системе отношений взаимного порождения.

Тема «силы», «физической силы»

Эта тема также является абсолютной ценностью, универсалией натуралистического ментального пространства культуры. В архаическом жизненном мире физическая сила выступает одним из важнейших критериев значимости объекта или явления. Физическая сила составляет корень и ствол характера бога, героя и т. д. Всё остальное образует крону могучего дерева, является производным. Осевое значение физической силы находит выражение в представлениях об идеале.

На формирование культа силы непосредственное влияние оказывают неукротимые, господствующие силы природы. При натуралистическом образе

жизни социальное признание в большой степени зависит от физических способностей. В пантеоне богов, особенно главных в их иерархии, наибольшее почитание и поклонение вызывает их безграничная торжествующая, неукротимая мощь физической силы. Культ силы является неотъемлемой чертой натуралистического пространства культуры. Он может служить верным признаком древности письменного источника: большая степень выражения силы и мощи богов, героев и других свидетельствует о его большей давности. По мере развития культуры «силовое мышление» ослабевает.

С культом силы органически связаны темы «насилия» и «страха». Эта единая тематическая структура является важнейшим показателем архаического ментального пространства, в определённом смысле составляет его сердцевину. Обычно в варварском обществе сила концентрируется в руках царя, который одновременно выступает главным источником насилия и страха.

При переходе от архаического периода к классическому, от натуралистически-силового образа жизни к разумно-добродетельному нет другой более важной и сложной проблемы как разрушить «силовой» способ мышления, лишить тему «физической силы» статуса доминирующей темы, универсалии ментального пространства культуры. Следуя в русле теоретических рассуждений А. Тойнби о роли Вызовов и Ответов в развитии культуры, можно с уверенностью утверждать, что проблема разрушения темы «силы», «силового мышления» является универсальным Вызовом для всех культур, времён и народов, многие из которых до настоящего времени не смогли найти ему адекватный Ответ. Как будет показано ниже, в истории мировой культуры эффективным Ответом на Вызов Силы может быть установление механизма власти Закона, Разума и Добродетели, господство которых приводит к элиминации силы в социально-политических и других отношениях, её жестокому и непрерывному контролю и локализации, разрешению её применения в принятых и строго дозированных формах. Начиная с VI в. до н. э. в культурах Древней Греции и Рима удалось стать на путь действительного, осознанного преодоления власти Силы, по которому пошла вся культура так называемого Запада. Таким образом, тема «силы», как измерение натуралистического, ментального пространства, предполагает выявление у всех объектов последнего «силовой» составляющей.

Тема «ритуала»

Пятой универсалией ментального пространства архаической культуры является тема «ритуала». Своеобразие доминирующих тем культур доисторического периода выражается в том, что они носили субъективно-объективный, духовно-практический характер. Тема «натуры» задавала объективистскую систему мировосприятия. Темы «рода», «силы» и «эроса» по своей природе

были дуалистичны. Они включали как ментальную составляющую, так и практическое действие, среди которых нельзя определить первичность или вторичность какого-либо из компонентов. Это обстоятельство проявляется в большей степени в ритуале, в котором ментальная сторона и практическое действие находятся в неразрывном единстве. По своему происхождению ритуальная деятельность, как и иные доминирующие темы, выходит за пределы первобытного человеческого общества. Подтверждением тому являются брачные и иные ритуалы у животных. Важнейшей и, по-видимому, главной функцией ритуала в человеческом сообществе была функция объективации ментальных представлений, одновременно закрепления и воспроизведения иерархически упорядоченных социальных связей и отношений. Универсальность доминирующей темы «ритуала» выражается в том, что всякое социально важное отношение или действие становилось легитимным, когда оно было ритуализовано. При этом следует подчеркнуть исключительно натуралистический характер ритуала в архаическом обществе. Ритуал жил в пространстве натуралистических ценностей. В период великой ментальной революции природа ритуала существенно изменяется. Если в архаический период мистическая связь с богами носила натуралистический характер, то в период осевого времени ритуал наполняется преимущественно духовно-нравственным содержанием, поскольку связь с трансцендентной реальностью начинает рассматриваться как разумно-добродетельная по природе. Это обстоятельство в полной мере проявляется в культурах Древней Индии и Китая, в ментальных пространствах которых ритуал как духовно-практическое действие остается важнейшей осью системы координат. В Древней Греции демократизация социально-политических отношений, развитие абстрактно-теоретического мышления, правового сознания, светской системы добродетелей привели к существенному сокращению поля применения ритуала. Однако в контексте развития всех иных культур в постосевое время древнегреческая культура оказалась, скорее всего, исключением из общего правила.

Тема «божественного»

Темой «божественного» мы обозначаем систему мифологических представлений некоторого народа, важнейшую составляющую его ментального пространства. Поскольку по сравнению с другими доминирующими темами она является наиболее тематически развёрнутой, в большой степени определяющей своеобразие ценностно-мыслительного пространства культуры, то мы ограничимся общей её характеристикой. Прежде всего, следует отметить натуралистический характер божественной реальности этого периода развития культуры, который выражается в том, что вследствие отсутствия представлений о чисто разумной, нематериальной реальности боги помещаются в тот же

чувственно воспринимаемый жизненный мир, в котором пребывают сами люди. Боги существенно отличаются от всех иных объектов материального мира. При этом они не имеют ненатуралистических характеристик. Они спят и бодрствуют, радуются и страдают, пребывают в определённом месте (храме, на горе и т. п.), обладают большой физической и производственной силой, требуют кровавых жертвоприношений для удовлетворения потребности в пище и т. д. Боги обладают способностью к взаимопревращениям, периодически выступают в непосредственный контакт с людьми, принимая свой собственный или иной чувственный облик. Примечательно, что, согласно мифологическим воззрениям, и некоторые люди приобретают способность к оборотничеству. В письменных источниках конца 2-го – начала 1-го тыс. до н. э. боги сохраняют чисто натуралистический характер. К ним не применимы характеристики разумных и нравственных существ. Обычно они мудры, но их мудрость носит практический, приземленный характер, как хитрость, ведовство, способность к провидению и т. п. Боги не рассматриваются носителями добродетели и, следовательно, её источником. Таким образом, боги являются воплощением натуралистических ценностей этой мрачной, варварской эпохи, концентрированным выражением того духа, в котором жили сами люди. Вместе с тем, натуралистические представления сопровождались переживаниями страха, восхищения, преклонения, покорности, неукоснительным соблюдением божественных требований и установлений, т. е. верованиями, которые близки и понятны современному человеку. Поскольку субъективная составляющая жизнедеятельности не осознавалась, господствующее объективистское мировосприятие элиминировало субъективистские переживания, то и в текстах воспроизводилась лишь внешняя, событийная сторона происходящего. Современный же читатель произвольно заполняет этот пробел своими собственными переживаниями, одновременно с которыми приносит рациональные и нравственные оценки. Таким образом, представления о богах в концептуальном виде выражали совокупность натуралистически-силовых жизненных устремлений и выступали в функции их обоснования и институализации.

Следует отметить ещё одно важное обстоятельство, политеизм предполагает сложную систему действия автономных божественных сил, нередко несогласованных между собой, которая порождает неоднородность, мозаичную картину мира. Лишь в монотеистическом иудаизме удалось эту картину в значительной степени унифицировать. Тему «божественного» нецелесообразно рассматривать в качестве доминирующей, поскольку она выступает в качестве своеобразного «обоснования» других доминирующих тем, всей системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры.

Таким образом, можно выделить пять доминирующих темы, универсальный характер которых образует ФТС натуралистического ментального

пространства, его ценностно-мыслительное ядро, его сущностную структуру. Эти пять тем («натуры», «эроса», «рода», «силы» и «ритуала») являются необходимыми при рассмотрении культур архаического периода. Эти пять доминирующих тем выступают пятью ценностно-мыслительными измерениями, пятью смысловыми проекциями натуралистического тематического пространства культуры. Эти доминирующие темы составляют как бы «принципы» конструирования тематического пространства, «аксиомы», из которых «выводится», проистекает всё богатство его содержания. В определенном смысле они составляют исходную тематическую структуру культур архаического периода, сущностную структуру их Духа. В этом смысле ее можно рассматривать как исходную систему координат ментального пространства человеческой цивилизации. При осуществлении тематического анализа ментального пространства некоторой культуры может возникнуть необходимость в дополнении ФТС одной или несколькими доминирующими темами. Однако эти модификации не могут привести к изменению натуралистической природы ФТС и всего ценностно-мыслительного пространства. Все другие темы не имеют всеобщего характера, и является вторичными, производными, комплексными образованиями. Поэтому осмысление производных тем должно осуществляться посредством этих пяти измерений.

Общая характеристика великой ментальной революции

Если мы обратимся к материалу философии истории, то увидим, что мировой культурно-исторический процесс распадается на два больших периода: архаический и классический. Переход от одного периода к другому К. Ясперс удачно назвал периодом «осевого времени», хронологические рамки которого он относил к VIII по II вв. до н. э.

По нашему мнению, революционный прорыв ценностно-мыслительного пространства приходится на VI в. до н. э. в четырёх очагах мирового культурно-исторического процесса : в Древней Персии, Индии, Китае и Греции и Риме. Поскольку мы располагаем лишь отрывочными и чаще всего косвенными историческими свидетельствами, которые можно считать более или менее достоверными, то детальная реконструкция культурной жизни этого периода пока не представляется возможной. Для нас важно прояснить суть ментального переворота. Примечательно, что кардинальные социально-экономические, религиозно-нравственные преобразования происходят в этих четырёх культурных регионах практически синхронно, хотя и имеют различную динамику и существенно различную направленность. В периоде осевого времени можно выделить три этапа: подготовительный (VII в. до н. э.), эпоху великой ментальной революции (VI – первая половина V в. до н. э.) и постреволюционный (со второй половины V по II в. до н. э.).

Как уже отмечалось ранее, при всём разнообразии тематических пространств культур в мировой истории можно выделить два основных этапа: натуралистически-силовой (архаический) и разумно-добродетельный. Множество культур натуралистически-силового периода, каждая из которых представляется нам уникальным, мифологически натуралистически насыщенным миром, можно свести к общему ценностно-мыслительному основанию, общей ФТС. Систему координат ментальных пространств культур этого периода составляют доминирующие темы как ее оси «натуры», «силы», «эроса», «рода» и «ритуала», которые образуют систему отсчёта всего многообразия тематического пространства. Основополагающий аксиоматический характер этих тем настолько ярко выражен, что можно говорить о гипернатурализме, гиперфорсизме (от англ. force-сила), гиперэротизме мифологического мышления всех без исключения народов Востока и Запада. Последнее наделяется (фактически освящается) сакральным характером, а также увязывается прочной сетью отношений взаимного порождения (богов, людей, животных и растений).

Главным в оценке ментального пространства архаического периода является господство супернатурализма и отсутствие представлений о разуме и добродетели как чистых, самостоятельных реальностях. В этот период разум рассматривается как магически-прагматическая способность (как ведомство и хитрость), а добродетель-доблесть как форма выражения силы.

Тематический анализ древнеперсидских, древнеиндийских, древнекитайских, древнегреческих и римских письменных источников VII–VI вв. до н. э. приводит к выводу, что именно в этот период происходит спонтанное, практически синхронное, открытие потрясающей в своей чистоте и возвышенности объективной, сакральной, разумно-добродетельной реальности. С самого начала она осознавалась как выражение истинно сущей божественной реальности. Суть ценностно-мыслительного переворота выражалась в обнаружении трансцендентной разумно-добродетельной реальности и осознании мирского бытия как несовершенного, требующего существенного преобразования. Если в настоящее время доминируют субъективистские ценностно-мыслительные ориентации, то в рассматриваемый период, напротив, господствовал тотальный объективизм. Практически отсутствовала терминология для обозначения субъективного поля восприятия. Поэтому божественное, разумно-добродетельное субпространство изначально воспринималось как объективная, надличностная, непосредственно воспринимаемая реальность. Первоначально было восхищение совершенством этой реальности, а затем постепенно начало приходить понимание своеобразия ее природы. Не было слов для её обозначения. Эта реальность сразу же воспринималась как фундаментальная, божественная реальность. И лишь впоследствии в процессе использования старых, но в значительной степени наполненных новым содержанием, терми-

нов и введения новых началось осознание природы этой реальности. Этот путь просветления нам проложили множество безымянных мудрецов, известных первых философов и творцов новых религий. Генезис философии этого периода есть выражение рефлексивной составляющей этого пути. Осмысление этой объективной ментальной реальности есть процесс её тематической структуризации. Но поскольку это разумно-добродетельное субпространство было погружено в существенно различные, тематически упорядоченные, мифологические пространства культур Древней Индии, Китая, Греции и Персии, то и её тематическая структуризация в ценностно-мыслительных пространствах этих культур пошла существенно иными путями.

Старший среди самых великих реформаторов

Отрывочные и противоречивые сведения, легендарные наслоения существенно усложняют уяснение хронологии осевого времени. Не углубляясь в исследование этой сложной проблемы, ограничимся самым общим анализом дат жизни «локомотивов» великой ментальной революции. Среди всех трудностей в определении дат рождения и смерти великих реформаторов замечательной эпохи VI в. до н. э. наибольшие сложности возникают при определении года рождения и смерти Заратуштры. Разброс во времени его жизни колеблется от 1500 до 600 гг. до н. э. По нашему мнению, самым сильным возражением против тех, кто относит время жизнедеятельности Заратуштры к XV–VIII вв. до н. э., является утверждение о том, что открытие самой совершенной, объективной, разумно-добродетельной, божественной реальности не может быть раньше второй половины VII в. до н. э. Это допущение может показаться несущественным, особенно если учитывать размытость этой границы в текстах первого тысячелетия до н. э. Если же исходить из того, что открытие трансцендентной, разумно-добродетельной, божественной реальности можно с уверенностью отнести к самому великому открытию всех времён и народов в истории человечества, потому что всё последующее развитие восточного и западноевропейского Духа вполне очевидно просматривается как религиозно-теоретическое осмысление этого суперреволюционного события, концептуальное его развёртывание, важнейшими фазами которого выступают христианство и ислам. Религиозная же реформа Заратуштры – это яркий феномен великой ментальной революции, её заря. Поэтому помещать возникновение религии зороастризма в середину второго тысячелетия или начало первого тысячелетия до н. э., по нашему мнению, означает низведение этого открытия до масштабов локального, провинциального, незначительного события, отказываясь при этом привести убедительные социально-культурные предпосылки, условия для его возникновения. Ссылка лишь на спонтанное озарение, гениальность великого исторического лица всегда есть выражение неумения ос-

мыслить социальный, культурный и т. д. контекст исследуемого явления. Даже теологический подход, согласно которому вероучение дано пророку непосредственно Богом и событие сие не может быть постижимо, допускает обоснование с позиции целесообразности божественного деяния. Поместить реформаторскую деятельность Заратуштры в XIII–XII вв. до н. э. равносильно допущению начала космонавтики в эпоху Возрождения. Таким образом нарушается логика развития мирового культурно-исторического процесса – постепенного перехода от натуралистического жизненного мира к разумно-добродетельному, от архаического общества к классическому, в этом смысле – от варварства к цивилизации, потому что границей между этими двумя различными мирами лежит открытие трансцендентной, разумно-добродетельной, божественной реальности. В тех культурных регионах, в которых ментальная революция состоялась (в Древней Индии, Китае, Персии, Греции и Риме), возврат к натуралистическому жизненному миру был уже невозможен. Имели место кризисы, временами откаты назад, но всегда нерушимым фундаментом оставались темы ценности «разума» и «добродетели» как выражения сокровенной, божественной реальности. Как будет показано ниже, в постреволюционную эпоху произойдет тотальная «переоценка всех ценностей», в результате которой оценка предшествующей истории претерпит существенную трансформацию с позиции новой системы отсчёта – разума и добродетели.

В датировке жизни Заратуштры мы присоединяемся к точке зрения исследователей, которые относят время его жизнедеятельности ко второй половине VII – первой половине VI вв. (В.Хеннинг, Ж.Дюшен-Гийемен, Ф.Альтхайм и др.). По нашему мнению, нельзя пренебрежительно относиться к известной древней версии, согласно которой Заратуштра жил за 258 лет до Александра Македонского (время начала правления А.Македонского, 336+258=594). Составим хронологическую таблицу жизни и деятельности великих реформаторов:

Заратуштра	630–553 (по В.Хеннингу)
Пифагор	580–500
Будда	563–483
Михавира	540–468
Лао-цзы	VI в.
Конфуций	551–479

Простое сопоставление дат рождения и смерти этих шести мудрецов приводит к вполне очевидному выводу, что старшим среди них был Заратуштра. Именно ему впервые открылось сокровенное, божественное разумно-добродетельное бытие около 600-го года до н. э. Во время своего путешествия

по странам Востока с ним вполне мог встретиться Пифагор. Торговые и культурные связи между среднеазиатскими странами и Индией, а также древние арийские отношения, позволяют допустить предположение, что учение Заратустры могло послужить одним из факторов ментальной революции в Индии.

Вероучение зороастризма отражает как двойственный, противоречивый характер революционной эпохи, так и безграничную веру в торжество, окончательную победу светлого, чистого, разумно-добродетельного начала – бога Ахура-Мазды. С точки зрения тематического анализа борьба между всеблагим богом Ормаздом и злым духом Ахриманом отражает конфликтное, противостояние разумно-добродетельного и натуралистически-силового субпространств, разорванность ментального пространства древнеиранской культуры. Ахриман, дэвы, демоны являются творцами и носителями натуралистического, нечистого, антиразумного, аморального, наполненного чувственными вожделениями, субпространства. Напротив, Ормазд и амахраспанды («бессмертные святые»), шесть порождённых Ормаздом божеств, выступают творцами совершенного мира, основанного на разуме и добродетели. Противостояние этих двух миров обусловлено несовместимостью их ФТС, натуралистически-силовой и разумно-добродетельной. Как и в других культурах этого периода, в зороастрийских текстах, также как и в Упанишадах, мы обнаруживаем апофеоз разуму.

Тотальная «переоценка всех ценностей» или самая великая фальсификация культурного прошлого

В конце VI – первой половине V вв. до н.э. во всех рассматриваемых регионах в целом завершаются революционные ментальные преобразования: в основном был осуществлён переход из архаического натуралистического жизненного мира в разумно-добродетельное ценностно-мыслительное пространство классической культуры. Основу этого процесса составляло разрушение натуралистической ФТС и утверждение новой, которая задавала систему отсчёта, метрику ментального пространства, базирующуюся на абсолютных ценностях разума и добродетели. Темы «натуры», «силы» и «эроса» утратили доминирующий характер, были вытеснены на периферию тематического пространства и локализованы. Их прежнее влияние проявлялось лишь в архаических праздниках и ритуалах, которые имели временную и пространственную локализацию. Вхождение в систему координат разумно-добродетельного ценностно-мыслительного пространства породило спонтанную деятельность по переосмыслению имевшегося мифологического материала, прежде всего, богов и героев. Если в архаическую эпоху в образах богов и героев преобладали гипернатуралистические, гиперфорсистские, гиперэротические характеристики, составлявшие их суть, то в классический период на первый план выходит

их разум, добродетель, справедливость, законотворческая способность. Боги и герои рассматриваются как совершенный, чистый источник добродетели, разумности, как высшая чисто духовная реальность. Архаические мифы частично нагружаются смыслами разумно-добродетельного порядка. Следует также отметить важный момент – чисто натуралистическое мифотворчество прекращается (например, в Древней Греции). Этот процесс переосмысления носил сложный, неоднозначный, в большой степени неосознанный характер. Наиболее чётко он проявляется в трудах философов, драматургов и поэтов. Однако инерционность натуралистического архаического мифологического мышления продолжается в повседневной жизни, в традиционных ритуалах.

Вместе с тем, в ходе ментальной революции и особенно в постосевой период разворачивается рефлексивная работа не только по осмыслению открытой трансцендентной реальности и возникшего нового жизненного мира, но и по переосмыслению ментальности архаического комплекса с целью его адаптации к современной системе координат ценностно-мыслительного пространства культуры. В процессе редактирования модернизировался архаический материал. Образы богов и героев наделялись чертами разума и добродетели, которые становятся доминантами их характеров. В это время активно разрабатывался миф о «золотом веке» как разумно-добродетельном бытии, как образце, торжестве духовной чистоты и миролюбия, который относится в далекое прошлое. В Древнем Китае эту работу провел сам Конфуций. Это обстоятельство создало наибольшую маскировку ментальной суперреволюции VI в. до н. э. События далекого прошлого в большей или меньшей мере стали носителями нового разумно-добродетельного мышления.

Почему ментальная революция произошла не в трех (культурах Древней Греции, Индии и Китае), как утверждал К. Ясперс, а в четырех очагах мирового культурно-исторического процесса? Как мы покажем ниже, среди отцов осевого времени первопроходцем был Заратуштра, а Персидская империя, раскинувшаяся от Индии до Эфиопии, была носителем зороастрийской метафизики.

Проповедь Заратуштры прорвала горизонт натуралистического бытия и открыла иное, чисто духовное измерение жизненного мира. Впервые в мировой истории божественная реальность открылась как трансцендентное, надличностное бытие Разума, творца всего благого. До VI в. до н. э. иудейским пророкам в откровении являлся Бог как трансцендентное бытие, но из книг пророков мы видим, что они это созерцание мыслили не трансцендентно, не как чисто духовную, разумно-добродетельную реальность. Если в мифологиях боги были носителями натуралистических качеств в предельной (чаще всего бесконечной) степени (физической силы, эроса, способности зрения, слуха, чревоугодия), то бог Ахура-Мазда был носителем предельной, чисто духовной

реальности. Атрибуты разума и добродетели в нем находились в неразрывном единстве. Как трансцендентная онтологическая реальность Ахура-Мазда есть свет не чувственно воспринимаемый, а духовный, созерцаемый духовным зрением. В зороастрийском вероучении мы впервые обнаруживаем метафизическое пространство разумно-добродетельное по своей природе. В мифологиях доосевого времени нет метафизики не только потому, что еще не существовало теоретического описания божественной реальности (ибо не было философии), но и потому, что эта реальность мыслилась натуралистически, неметафизически. Греческие, египетские, ведийские боги обитают на небе и земле (например, на горе Олимпе), и под землей. Однако эти места их расположения находятся в том же натуралистически-силовом пространстве. Боги «живут» в той же системе координат, что и люди. Новым в зороастрийском отношении к Богу было непрерывное стремление к нравственному самосовершенствованию как к средству устойчивого поддержания с ним связи, как к средству спасения. Это нравственное отношение с Богом впоследствии станет определяющим в мировых религиях. А разработанная концепция спасения как пути души в загробном существенно ином метафизическом пространстве станет центральным в вероучениях наиболее развитых религий. Для народов-соседей греков, индийцев и иудеев зороастрийская ментальность в определенном смысле стала спусковым крючком, повлекшим революционные преобразования в собственных ценностно-мыслительных пространствах. В каждой культуре эти процессы носили настолько специфический характер, что первоначальная роль зороастризма стала почти незаметна.

Если рассматривать характер протекания и распространения субпространства ментальной революции в ареале от Индии до Атлантического океана, то мы можем с уверенностью утверждать, что духовные преобразовательные процессы не были локализованы в ценностно-мыслительных пространствах персидской, греческой и римской культур. Открытие трансцендентной, чисто духовной, разумно-добродетельной божественной реальности в VI в. до н. э. имело универсальное революционизирующее значение. Оно существенным образом изменило мировосприятие, надо полагать, во всех культурах этого региона, в том числе египетской, вавилонской, финикийской и других. Начался тотальный процесс спиритуализации ментальных пространств этих культур. Этому процессу никто и ничто не могло противостоять. Поэтому можно утверждать, что чисто архаические, натуралистические жизненные миры в очерченном ареале перестали существовать. Насыщение ментальных пространств рациональным, нравственным содержанием происходило с различной степенью интенсивности.

В ходе жизнедеятельности культуры происходит объективация ее духовной составляющей в форме институализации социально-политических

Нередко в публикациях об осевом времени древнееврейский народ причисляют к осевым народам. По нашему мнению, это неверно. Осевых народов было всего четыре: греческий, индийский, китайский и персидский. Ментальность этих народов (культур) транслировалась в ценностно-мыслительные пространства иных культур и в большей или меньшей степени ассимилировалась ими. Древнееврейская культура в осевое время (если не продолжать его до эпохи распространения христианства) функционировала преимущественно в режиме восприятия и ассимиляции кодов (тем) ментальной революции. Никакой трансляции тем иудейской ментальности на другие культуры мы не наблюдаем. Так, самые сильные древнееврейские идеи монотеизма и откровения ни одним другим народом не были восприняты. До возникновения христианства ментальные процессы древнееврейского Духа были достоянием лишь его самого, были его внутренним делом.

«Переоценка» тематического пространства не обошла и его фундаментальной структуры, «мифологического времени». Космогонические, антропогонические мифы большей частью сохранили свою жизнеспособность. Вместе с тем, врожденность бытия первотворения в настоящую структуру мироздания начинает обрываться. Его место начинают занимать рациональные модели и объяснения, что особенно отчетливо проявляется в ходе генезиса греческой философии. Но самое любопытное в переосмыслении эры «творения» – это осознание её как «золотого века», даже не столько как века изобилия, сколько века торжества чистоты духа, добродетели, справедливости, разума, мира. Именно это обстоятельство, перенос чистого разумно-добродетельного бытия в далёкое прошлое, создавало наибольшую маскировку ментальной суперреволюции VI вв. до н. э. Эпические и иные произведения, написанные после VI в. и описывающие события далёкого прошлого, обычно несут печать нового, разумно-добродетельного мышления. Поэтому в этих текстах следует предварительно отслоить налёт модернизаций исторического прошлого. Внешним, несколько упрощённым критерием датировки текстов может служить наличие или отсутствие прямых или косвенных разумно-добродетельных оценок: полное их отсутствие свидетельствует о его написании в дореволюционную эпоху, напротив, их наличие – об их создании в осевое или более позднее время.

Открытие пространства сокровенного бытия

В мифологическом сознании архаического общества специфическая природа божественной, материальной и субъективной реальностей не осознавалась. Они рассматривались в синкретическом единстве. Божественное, подобно соли в морской воде, насыщало натуралистическое ментальное пространство архаической культуры. В период ментальной революции VI в. до н.э. на Востоке была открыта сверхразумная, нематериальная природа божест-

венной реальности, пространство сокровенного бытия. Впервые эта реальность открылась Заратуштре, вероятно, на рубеже VII – VI вв. до н. э. В Древнем Китае метафизическое бытие получило осмысление в конфуцианском и даосском учениях о Дао. Но наиболее полное, глубокое и всестороннее представление потаенная природа божественной реальности получила в Древней Индии в индуизме (в учении о Брахмане и Атмане). В освоении божественной реальности древние греки дошли до понимания ее лишь как разумно-добродетельного бытия, которое, однако, не рассматривалось как трансцендентное.

Какое место занимает божественная реальность в ценностно-мыслительном пространстве культуры осевого и постосевого времени? Бог есть необъективированная, неантропогенная реальность. Это означает, что эта реальность не может быть адекватно декодирована. Бог как творец сам является первичным источником объективации своей воли. При этом большей частью Он объективирует свою волю и замысел не непосредственно, а опосредованно через деяния мирских сил и субъектов. Необъективированность божественной реальности в философии осмысливается как ее трансцендентность. Бог как трансцендентная реальность является избранным Им людям, которых называют пророками. Последние объективируют свои представления, которые для всех иных людей становятся объектом декодирования. Рефлексивная деятельность специалистов, называемых богословами или теологами, относительно первичного сокровенного знания приводит к становлению и развитию религиозных представлений, объективация которых в ритуале и деятельности религиозных организаций приводит к формированию религиозного комплекса, называемого религией. Таким образом, множество существующих в настоящее время религий, мыслящих божественную реальность как трансцендентную, по существу представляет собой различные формы, более или менее удачные, интерпретации исходной, необъективированной реальности Бога. Верующий человек выбирает наиболее удобную для него религию, которая, как ему представляется, является наиболее эффективной для установления непосредственной связи с Богом. Г. Гегель полагал, что Бог как абсолютный дух проходит определенные стадии в своем развитии. Вполне очевидно, что развиваются лишь наши представления об этой вневременной реальности.

Однако своеобразие религиозного сознания выражается в том, что оно включает не только представления о божественной реальности, но и ее созерцание, которое сопровождается глубоким сокровенным переживанием. В зависимости от того, какой из этих двух составляющих религиозного сознания отдается предпочтение в процессе формирования религиозного комплекса, в значительной степени определяется природа самой религии. Это обстоятельство служит источником становления двух типов метафизики, которые мы на-

зывается метафизикой Логоса и метафизикой Пути. Стратегической целью метафизики Логоса является объективация потаенной божественной реальности в виде целостной системы метафизического знания. Наибольшее развитие этот тип религиозной метафизики получил в западном христианстве (католицизме и протестантизме), а также в конфуцианстве, среди суннитов в исламе. В метафизике Пути главным стремлением является достижение непосредственного созерцания трансцендентной божественной реальности, т. е. ее декодирование не посредством деятельности рассудка, а в процессе многотрудного практического делания. Этот тип метафизики в значительной степени предопределяет природу различных школ индуизма, буддизма, раннего конфуцианства, православия в христианстве и суфизма в исламе.

После ментальной революции VI в. до н. э. исходным положением древнегреческого мировосприятия стало представление о том, что в основе мироздания лежит разумно-добродетельная реальность, которая выражает суть всего сущего. Учение Пифагора о числах, Гераклита о логосе, Парменида о бытии, Анаксагора о Нусе, Платона об эйдосах, Аристотеля о форме есть различные способы теоретического осмысления этой идеи. Божественная разумно-добродетельная реальность (числа, логос, бытие, Нус, эйдосы, формы) структурирует, упорядочивает, творит мир, превращает его в совершенный космос и таким образом составляет его сущность. Выше этой реальности ничего нет. Она есть предел мироздания. Поэтому для греков все мироздание становится разумно-добродетельно насыщенным. Разумно-добродетельное начало лежит в основе любой вещи, социального явления и человека, что делает их совершенными. Для древних греков была очевидна мысль объективной, разумно-добродетельной заданности бытия. Это обстоятельство предопределяет монолитность ментального пространства древнегреческой культуры.

До Иисуса греки и римляне не знали пространства сокровенного бытия как метафизического пространства свободы. Последнее, как на Востоке, так и на Западе, имеет общую природу. В каждой развитой религии оно различается лишь тематически. Сокровенное бытие состоит из двух частей: метафизической и нравственной. Первая включает совокупность представлений о трансцендентной, божественной реальности, образующих само пространство спасения. Вторую составляет система морали, заповедей религии, указывающих путь к спасению. Нравственные требования всегда выступают в качестве средства очищения души подвижника. В ментальном же пространстве культуры они являются абсолютными ценностями. Чистое метафизическое пространство божественной реальности являет собой абсолютную цель – высшее сокровенное бытие. В религии справедливо действие «принципа дополнительности», применяемого в современной науке, в частности в квантовой физике, согласно которому использование различных приборов приводит к различным

теоретическим описаниям исследуемого явления. Само же явление есть объективный, целостный процесс. Например, одни приборы выявляют свойства элементарной частицы как волны, другие – как корпускулы. Так и в религии. Есть единое, чистое сокровенное божественное бытие как онтологическая потаенная реальность. Развитые религии указывают различные пути ее постижения, а также дают различные «теоретические описания» этой реальности, которая сама по себе едина. Поэтому все метафизические картины божественного бытия равноправны, имеют право на существование.

Открытие сокровенного, трансцендентного бытия обнаружило новое, дотоле неведомое измерение ментального пространства. Его действительно сокровенный характер выражается в том, что оно составляет самую высшую, чистую, глубокую реальность всего сущего как субстанциальный и сущностный принцип, как внешнего мира, так и человека. В индуизме эта реальность осмысливается: в мире – это Брахман, в человеке – Атман. В конфуцианстве и даосизме ее составляет Дао, в христианстве – Царство Небесное, Благодать Божья. Бог (Брахман, Будда, Дао, Иегова, Христос, Аллах) близко. Бог рядом. Бог везде. Однако вхождение в пространство его сокровенного бытия, достижение метафизической свободы возможно только при условии умерщвления всех желаний в этом мире, т. е. действительного выхода из пространства чувственно воспринимаемого мира. Это узкий путь спасения. По нему могут пройти немногие. Их называют святыми. В развитых религиях разработаны различные практики вхождения в сокровенное божественное пространство, включающие медитацию, пост, молитву, нравственное очищение и т. д. Широкий путь к спасению предполагает временное вхождение в пространство сокровенного бытия в процессе осуществления религиозных обрядов, когда имеет место временное освобождение от мирских, чувственных вожделений. Таким образом, ментальное пространство стало неоднородным. В нем в профанизованное пространство жизненного мира встроено пространство сокровенного бытия. Синкретическое единство сакрального и натуралистического в архаическом сознании придавали ментальному пространству относительно однородный характер.

В Древней Индии тематическая структура сокровенного бытия (темы «Брахмана», «Атмана», «дхармы», «мокши» и др.) выстраивали всю систему социально-политических, семейно-бытовых отношений, структуру всего ментального пространства. Четыре варны древнеиндийского общества (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры), четыре периода в жизни индийца (ученичества, домохозяина, отшельника и аскета) представляли собой ступени восхождения социальной группы или индивида к метафизическому пространству свободы. В Древнем Китае конфуцианская система ценностей определяла идеализированное пространство социального бытия, которое обеспечивало выход в со-

кровенное бытие Дао-Пути Неба. До Иисуса ментальное пространство Греции и Рима было монолитным. В нем отсутствовало субпространство сверхразумного сокровенного бытия.

В тематическом пространстве культуры наиболее фундаментальной является тематическая структура трансцендентного божественного бытия, которая выступает в качестве системы отсчета всех ценностно-мыслительных ориентаций. Вместе с тем метафизический характер последнего закладывает предпосылки разрыва ментального пространства культуры, когда «жизнь в мире» и «жизнь в Боге» становятся не только автономными, но и несовместимыми реальностями, которые определяются существенно различными ФТС. Ориентации, обращенные к чувственному миру, имеют натуралистическую направленность, а ориентации, обращенные к Богу, – трансцендентную. В культурно-историческом процессе, в социальной жизни всегда есть опасность скольжения в болото натурализма, когда пространство жизненных ориентаций задают темы «добычи», «силы», «эроса». Тогда сокровенное бытие становится пространством ухода от мерзостей окружающей жизни. Так, в Древней Индии по мере кристаллизации кастовой социальной структуры общества, нарастания деспотизма религиозное подвижничество приобретает характер бегства из пространства социально-политической несвободы в пространство метафизической свободы. Поэтому одним из главных Вызовов, стоящих перед всякой культурой, является задача гармонизации двух автономных реальностей – «жизни в мире» и «жизни в Боге». В русской культуре этот разрыв до сих пор преодолеть не удастся. Универсальным Ответом на этот Вызов является построение социального пространства на ФТС, доминирующими темами которого выступают темы «закона», «свободы», «разума» и «добродетели».

Развитие мировой истории в постреволюционный период

Ментальная революция середины первого тысячелетия до н. э. знаменовала важнейшее событие в истории мировой культуры, суть которого выражается в осознании трансцендентной, разумно-добродетельной природы божественной реальности. На языке тематического анализа эта революционная эпоха описывается как переход от натуралистически-силовой системы координат к разумно-добродетельной, в результате которого происходит коренное преобразование ментального пространства культуры. Мировой культурно-исторический процесс распадается на два основных, существенно различных периода, архаический и классический. Первоначально ментальные революции произошли в четырёх очагах, четырёх относительно замкнутых ментальных пространствах – Древней Персии, Индии, Китае и Греции.

В самом общем плане открывается следующая логика развития мирового культурно-исторического процесса. В результате ментальных революций в

каждой из культур осевых народов сложились ФТС разумно-добродетельные по природе, однако тематически существенно отличающиеся одна от другой. Одной из тенденций развития мировой истории просматривается трансляция этих ФТС на культуры иных народов. Многообразие форм взаимодействия последних, имевших натуралистически-силовое тематическое пространство, с культурами-«великанами» неизменно приводило к общему результату: народы-«прозелиты» открывали для себя высшее, совершенное, трансцендентное ценностно-мыслительное субпространство божественной реальности, вхождение в которое для них сопровождалось в свою очередь переживанием великой ментальной революции, тотальной «переоценкой всех прежних ценностей» – разрушением натуралистически-силовой системы координат и установлением разумно-добродетельной. Очевидно, что формы «переживания» кардинальных ценностно-мыслительных преобразований были самыми разнообразными. Поэтому европейскую, индийскую и китайскую цивилизации можно назвать тремя китами мировой культуры, поскольку они являются генераторами фундаментальных тематических структур в большей или меньшей степени преобразовавших ментальные пространства всех других (без исключения) культур. Этот процесс продолжается и по настоящее время.

Поскольку последующий культурно-исторический процесс на Востоке представлял собой трансляцию тематических структур Древней Индии и Китая на ментальные пространства культур Юго-Восточной Азии, Кореи, Японии и других, то можно утверждать, что ФТС культур Древней Индии и Китая образуют исходное тематическое ядро культур Востока в целом. В самом общем плане логика культурно-исторического процесса на Западе развивалась по тому же сценарию – посредством трансляции, внедрения, ассимиляции тематических структур античности (Греции и Рима) и христианства в качестве базовых в ментальные пространства культур Европы. Ниже будет показано, в чем выражается своеобразие ментальных революций в Персии, Древней Индии, Китае, Греции и Рима. Сейчас ограничимся следующим замечанием. Наиболее последовательные, глубокие ценностно-мыслительные преобразования имели место в культуре Древней Индии. В шестом веке до н. э. индийцы прошли метафизический путь до конца, в соответствии с которым они установили социально-политическую структуру общества. Дальше уже идти было некуда. Поэтому вся последующая древнеиндийская история – это (на языке методологии науки) история концептуального развертывания основных идей-тем революционной эпохи. Для «внешнего» наблюдателя ментальное пространство древнеиндийской культуры как бы замерло в устоявшихся ценностно-мыслительных структурах.

Древнегреческая же ментальная революция оказалась незавершенной в метафизическом плане. Греки не дошли до идеи спасения, остались в этом по-

сюстороннем, разумно-добродетельном мире. Лишь полтысячелетия спустя (а фактически к четвертому веку новой эры) христианство довершило движение античного Духа. Поэтому ментальное пространство европейской цивилизации основывается на двух ФТС – античной и христианской. История стран Европы убедительно показывает, что вхождение в ценностно-мыслительное пространство европейской цивилизации с необходимостью предполагает ассимиляцию народом-прозелитом ФТС античности (принятие в качестве доминирующих тем «свободы», «закона», «разума», «добродетели» и «красоты») и христианства. Таким образом, осевое значение ментальной революции середины первого тысячелетия до н. э. выражается в том, что сформировавшиеся в это время системы координат ценностно-мыслительных пространств, с одной стороны, культур Древней Индии и Китая, а, с другой, – культур Древней Греции и Рима и христианства, предопределили два основных русла развития культурно-исторического процесса (Востока и Запада) и его последующего тематического развёртывания и дифференциации в культурах этих регионов.

Поэтому в полной мере просматривается осевое значение великой ментальной революции середины первого тысячелетия до н. э., которое выражается как в крутом переломе мирового культурно-исторического процесса, так и последующей детерминации (непосредственно и опосредованно) дальнейшего его развития. Именно поэтому эти ценностно-мыслительные преобразования можно назвать революционными.

В постреволюционный период, когда темы «разума» и «добродетели» стали доминирующими, спонтанно развернулась работа по переосмыслению предшествующей истории с точки зрения новой системы отсчёта, новой системы ценностей. При этом эпохальное событие было отнесено в далёкое прошлое, «золотой век» культуры. Отсюда произошёл переворот в понимании всего культурно-исторического процесса: образец разума и добродетели помещался в славное историческое прошлое (обычно, в героическую эпоху), а современный период рассматривался как его слабое подражание. По нашему мнению, эффективность тематического культурологического анализа проявляется в том, что он позволяет раскрыть механизм «маскировки» культурно-исторического процесса и в полной мере показать значимость этого великого события. В последующих разделах мы в общем плане проследим формирование ФТС в Древней Индии и Китае, Греции и Риме.

Многослойность мирового культурно-исторического процесса требует разработки как культурных, так и метакультурных подходов исследования. Это обстоятельство находит отражение в концептуальных построениях о культуре и цивилизации. Сложность объектов изучения, называемых культурами и цивилизациями, приводит к существенно различным их определениям. Количественный рост определений понятий «культура» и «цивилизация», не-

возможность дать единого, общепринятого их определения рассматривается многими исследователями как кризис в философии истории и культурологии. По нашему мнению, ситуация представляется не столько кризисной, сколько позитивной. Она показывает, что в этой области гуманитарной науки ведутся достаточно продуктивные исследования, строятся различные теоретические модели, описывающие различные стороны культурных и цивилизационных процессов. Эффективность этих теоретических построений делает их равноправными. В совокупности они углубляют наши представления о мировом культурно-историческом развитии.

Тематический анализ осевого времени по выявлению исходных ценностно-мыслительных структур мировой истории открывает новую мало изученную сторону проблемы «культуры и цивилизации». Первоначально в период революционных преобразований культуры осевых народов Древней Греции и Рима, Индии и Китая (для современников вавилонян, египтян, финикийцев и других) принципиально не отличались от иных культур. Природа древнегреческой и древнеримской, древнеиндийской и древнекитайской культур начинает существенно меняться по мере трансляции их ментальности среди других народов. Когда их ментальность приобретает метакультурный характер, превращается в суперсистему, они приобретают статус цивилизации. Так, распространение китайского Духа среди народов Дальнего Востока, Японии и Юго-Восточной Азии представляло собой процесс формирования китайской цивилизации. Соответственно распространение буддизма в этих же регионах способствовало становлению индийской цивилизации. Систему Духа европейской цивилизации составляют ментальности античности и христианства. Эпохи эллинизма, Римской и Византийской империй, христианизации народов Западной, Северной и Восточной Европы в эпоху Средневековья и становление мировой колониальной системы в XVI – XIX веках представляли собой этапы развития европейской цивилизации. Разрушение Персидской империи в IV в. до н. э. прервало процесс становления персидской цивилизации. Изоляционистские устремления древних иудеев замыкали пространство древнееврейской культуры. Однако, поскольку христианство по своим истокам является носителем еврейской ментальности, то опосредованно древние иудеи, как и древние греки и римляне, входят в состав образующих ментальность европейской цивилизации.

Таким образом, тематический анализ периода осевого времени и последующего развития мировой истории показывает, что исток мировой истории составляли всего три цивилизации: европейская (западная) и индийская и китайская, образовавшие восточную траекторию ментального развития. Все остальные ментальности иных культур являются производными. В настоящее время вполне справедливо относят к цивилизационным образованиям ислам-

скую, японскую и другие культуры, исходя из их метакультурного влияния. Однако по своим истокам производный характер последних весьма очевиден.

Что дальше? Процессы глобализации, переход к техногенной цивилизации приводят к трансляции ФТС европейской цивилизации, к превращению ее доминирующих тем «свободы», «разума», «закона», «добродетели» и «красоты» в универсалии мирового порядка. При этом наблюдается процесс эрозии индийской и китайской ФТС. Интенсивное развитие Индии и Китая в определенном смысле есть вхождение в ценностно-мыслительное пространство европейской цивилизации.

ГЛАВА 2

ПЕРСИДСКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

2.1. ИМПЕРИЯ АХЕМЕНИДОВ КАК ПОРОЖДЕНИЕ ДУХА ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ

К. Ясперс рассматривал осевое время как развивающиеся во времени три автономных процесса (духовных, социально-экономических и политических) кардинальных преобразований в Древней Греции, Индии и Китае. Стратегической задачей нашего исследования является изучение специфики каждого из них. Однако, по нашему мнению, исследователи осевого времени не учитывают в полной мере зороастрийской ментальной революции в персидской культуре. После разрушения Александром Македонским и его сподвижниками Персидской империи, когда были уничтожены важные письменные источники, объективировавшие бытие персидского Духа, и дальнейшей эллинизации этого региона, персидская культура, по-видимому, навсегда утратила свой собственный голос и предстает перед нами немым инвалидом. Вместо нее и за нее нам повествуют преимущественно захватчики-греки и римляне, тенденциозность которых весьма очевидна. Со времен Геродота сложилось упрощенное представление о персидской культуре эпохи империи Ахеменидов, согласно которому Персидская империя была варварским государством, а ее правители были жестокими тиранами. Задача настоящей главы показать несостоятельность подобного рода суждений. Мы покажем, что образование империи Ахеменидов знаменовало собой важнейший этап в мировой истории, которое привело к формированию существенно иных социально-экономических, политико-правовых, религиозных отношений и культурных связей. Поскольку сердцевину персидского жизненного мира составлял зороастризм, то его возникновение и распространение среди составлявших большинство ираноязычных народов империи привело к духовному прорыву – зороастрийской ментальной революции, разрушению архаической, натуралисти-

чески-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства и формированию новой, духовно-нравственной. Следует иметь в виду, что среди осевых народов раньше всех духовный прорыв, у истоков которого стоял Заратуштра, произошел в недрах персидской культуры. Как мы покажем ниже, осевое время как переломный период в мировой истории в определенном смысле проистекает с территории Средней Азии, где начало распространяться религиозное учение Заратуштры. В Персии начинается осевое время, берет начало новый период мирового культурно-исторического процесса.

Натуралистически-силовая природа ментальных пространств империй архаического периода

Обычно в современной исторической литературе не проводится существенное различие между государствами Ближнего и Среднего Востока, которые рассматривали друг друга как источник добычи и поэтому постоянно враждовали друг с другом. Поочередно они набирали силу, возвышались над другими, достигали расцвета и под натиском алчных соседей разрушались. Первой в этом ряду была Ассирия. Ассирийская экспансия началась в царствование Адад-нерари (911-891). Во время правления Саргона II (722-705) и Синахериба (704-681) Ассирийская империя достигла наибольшего могущества. В 612 г. до н. э. войска мидян и вавилонян захватили столицу Ассирии Ниневию, разграбили и разрушили ее. Во время царствования Навуходоносора (605-562) Вавилонская держава достигла процветания. С подачи Геродота могущество Мидии продолжалось 128 лет (678-550 до н. э.). Согласно Вавилонской хроники, в 553 г. до н. э. в мидийской армии произошел мятеж, мидийский царь Астиаг был схвачен и выдан персидскому царю Киру. Кир захватил сокровища и унаследовал титулы мидийских царей. Произошло странное превращение подчиненного Персидского государства в господствующую державу. К концу VI в. до н. э. Персидская империя простиралась от реки Инд на востоке до Эгейского моря на западе. В 327 г. до н. э. под натиском войск Александра Македонского империя Ахеменидов прекратила свое существование. По нашему мнению, Персидская империя значительно отличалась от всех этих государств, в том числе и от государства Египет и Урарту, потому что ее жизненный мир имел существенно иные ценностно-мыслительные основания. В этих государствах люди жили в натуралистически-силовом ментальном пространстве, осями которого были темы «физической силы», «натуры» («добычи», «богатства»), «рода», «эроса» и «ритуала». Дошедшие до нас письменные источники весьма красноречиво об этом свидетельствуют.

В военной песне вавилонского царя Хаммурапи (1792-1750) «силовое мышление» проявляется в полной мере:

*«Иштар дала силу битвы –
Что ж, кого ты ждешь?..*

*Царь, чьи деяния для Мардука приятны,
Воздвигни свою власть на четыре стороны
света...*

*Горы и равнины служить заставил,
Величье силы своей в поздние дни прославил!..*

*Царь Хаммарапи, воитель могучий,
Побивающий супостатов, на противников –
наводнение,
Повергающее вражескую землю,
Гасящий супротивных, подавляющий
мятежных,
Открывающий лоно гор недоступных» [140, с.248-249].*

Сила и мощь Ассирийской империи

Надпись ассирийского царя Адад-нерари (911-891), ставшего одним из основателей Ассирийской империи, излучает энергию силы: «Ададнерари, светлый государь, наместник богов, основатель городов, истребитель мощных племен касситов, кутиев, лулумеев и шубарейцев, побивший всех врагов вверху и внизу, поправший страны их от Лубду и Рапику до Элухата, державший всех людей, расширивший границы и пределы, царь, к ногам коего Ану, Ашшур, Шамаш, Адад и Иштар склонили всех правителей и государей, славный первосвященник Эллия, сын Арикденилу, наместника Эллия, ишшакку бога Ашшура, покорившего страну Турукки и Нигимхи до пределов ее, всех правителей гор и холмов обширных пределов кутиев, покорившего страну Кудмухи и всех ее союзников, полчища алхамеев, сутиев, яуриев и их страны, расширившего границы и пределы, внук Эллия нерари, ишшакку Ашшура же, который побил войско касситов и рука которого победила всех ненавистников его, расширившего границы и пределы, потомок Ашшурубаллита, царя сильного» [140, с.250-251].

В надписи ассирийский царь Ашшур-нацирапал II (883-859) восхищается своей жестокостью и разрушительной силой: «Я собрал мои колесницы и войска, прошел трудными путями, крутыми горами, не устроенными для прохода колесниц и войск, и пошел на страну Гумме. Либе, их укрепленный город, села... я покорил, устроил им большое побоище, их полон, их имущество, их крупный рогатый скот я полонил... В течение трех дней витязь лез по горам, его смелое сердце задумало сражение. Он поднялся пеший, гору одолел,

разбил их гнездо, рассеял их полчище, двести воинов сразил оружием, тяжкий полон их полонил, словно стадо овец; кровью их окрасил гору, как алую шерсть. Остаток их пожрали ущелья и обрывы гор. Их села я разрушил, снес, сжег в огне... Поселения страны Хабхи... я покорил, устроил им большое побоище, их полонил, их имущество полонил... Двести шестьдесят бойцов их я сразил оружием, головы их отрубил, сложил башней... Их полон, их имущество свел с гор, села, лежащие среди могучих лесов, я разрушил, снес, сжег в огне... Я перевалил через горы Кашияри и подошел к Кинабу, укрепленному городу Хулая. Множеством моих войск и моей яростной битвой город я осадил и покорил, шестьсот бойцов сразил оружием, три тысячи их полоня я сжег в огне, не оставив ни одного из них в заложники... Их тела я сложил башнями, их юношей и девушек сжег на кострах. Хулая, их начальника поселения, я ободрал, кожей его одел стену города Дамдамусы... После схватки и боя город я осадил и покорил, три тысячи их воинов я сразил оружием, полонил их полон, их имущество, крупный и мелкий рогатый скот. Их многочисленный полон я сжег в огне. Многих людей живыми я захватил в руки – одним я отрубил кисти или пальцы, другим отрубил носы, уши и пальцы их, многим людям ослепил глаза. Я сложил одну башню их живых людей, другую из голов и привязал к столбам их головы вокруг их города. Их юношей и девушек я сжег в огне, город разрушил, снес, сжег в огне и пожрал его. В это время крепкие стены поселений Нирбу я разрушил, снес, сжег в огне» [140, с. 251, 252, 253].

На метровой глиняной плите Саргон II (722 – 705) повествует о своей кровавой жестокости, ненасытной жажде добычи: «Как яростное копье по нему я ударил, нанес ему поражение, отвратил его наступление, устроил ему побоище, и трупы воинов его я раскидал, как полову, наполнил горные провалы; по пропастям и ущельям кровь их я заставил течь, как реки; степи, равнины, высоты окрасил, как алую шерсть... Победу Ашшура, моего владыки, на вечные времена установил я над Урарту, страх перед ним, без забвения, на будущее я оставил; в грозном бою я сделал горькой для Урарту силу мощи моей превеликой и натиска моего великого оружия... Вместе с прочим многочисленным богатством его без счета – я похитил, кроме вещей золотых, серебряных, свинцовых, бронзовых, железных, слоновой кости, черного дерева, самшитовых и всех всевозможных родов дерева, которые похитили без числа войска Ашшура и Мардука из города, дворца и божьего храма. Имуществом дворца Урзаны и Халдии и многим богатством его, которые я похитил из Муцацира, я нагрузил мои многочисленные войска во всем обилии их и заставил тащить в Ассирию» [140, с. 257-258, 259, 262]. Крайняя жестокость и насилие ассирийских царей во время завоевательных походов приводила к запустению захваченных земель и полному разрушению хозяйственной жизни. Эта хищническая политика лишала возможности дальнейшую их продуктивную экс-

плуатацию, получение какого-то дохода. Напротив, она превращала завоеванные территории в тяжелое бремя по их содержанию.

Примечательно, что Саргон II полагал себя справедливым и добродетельным правителем, который свято чтит ассирийских богов Ашшура, Шамаша, Набу и Мардука. Они ведут его к победе, помогают ему, являются источником его силы: «С великой помощью Ашшура, Шамаша, Набу и Мардука в третий раз походный строй я направил в глубь гор,.. я простер ярмо колесниц Нергала и Адада, значков, грядущих передо мной» [140, с. 254]. «Ашшур, владыка мой, – взывал к богу Саргон II, – внял словам моим справедливым, был к ним добр, повернулся к моей правдивой мольбе, благосклонно принял мое моление, послал мне на помощь свое гневное оружие, при появлении коего бегут непокорные от восхода солнца до заката солнца» [140, с. 257]. «С высокими силами Ашшура, моего владыки, с победою мощи Бела и Набу, богов, моих помощников, с благосклонным согласием Шамаша, великого судии богов, открывавшего стези, простиравшего сень над моим войском, с величием Нергала, мощнейшего из богов, шедшего со мною, хранившего мой стан, из области Сумбу... я вступил в Урарту, по Урарту, Зикерту, Стране Маннеев, Наири и Муцациру я прошел повелителем, как оскаленный пес, одетый ужасом, и не видел того, кто б меня усмирил» [140, с. 263].

Во вступительной части повествования Синаххериба (704-681), в его самооценке в концентрированном виде выражается архаическая ассирийская ментальность: «Я – Синаххериб, великий царь, могучий царь, царь обитаемого мира, царь Ассирии, царь четырех стран света, премудрый пастырь, послушный великим богам, хранитель истины, любящий справедливость, творящий добро, приходящий на помощь убогому, обращающийся ко благу, совершенный герой, могучий самец, первый из всех правителей, узда, смиряющая строптивых, испепеляющий молнией супостатов» [140, с. 264]. Мы видим, как четко проявляется натуралистически-силовая система координат ценностно-мыслительного пространства ассирийской культуры – доминирующие темы «силы», «натуры» и «эроса». Вместе с тем, ассирийский правитель называет себя «премудрым пастырем», «хранителем истины», «любителем справедливости», «творящим добро». В доосевое время духовно-добродетельная природа этих тем была еще неизвестна. Они еще не стали опорами жизненного мира. В архаической системе ценностей они выполняли подчиненную, вспомогательную функцию. Поэтому, подобно представлениям об ассирийских богах, наполнялись натуралистически-силовым содержанием. В господствующую атмосферу насилия и страха эти темы привносили милосердие и добродетель. Это обстоятельство весьма четко проявляется в последующем его повествовании, источающем поток ужаса, страха, жестокого насилия и крови, которые оцениваются как его великие заслуги, добродетель. В 689 г. до н. э. Синаххе-

риб захватил Вавилон, полностью его разрушил, включая храмы, и затопил его. Однако следует заметить, что апелляция к темам «справедливости», «мудрости» и «добродетели» является показателем трансформации архаического пространства накануне великой ментальной революции.

Натуралистический жизненный мир Вавилона

В произведениях древневавилонской литературы мы обнаруживаем ту же систему координат ментального пространства культуры. В поэме о сотворении мира приводится натуралистическое описание бога Мардука, в котором физическая сила бога выступает одним из главных его качеств:

*«Он¹ ростом велик, среди всех превосходен,
Немыслимо облик его совершенен –
Трудно понять, невозможно представить.
Четыре глаза, четыре уха!
Он рот раскроет – изо рта его пламя!
Он вчетырежды слышит мудрейшим слухом,
И всевидящи очи – все прозревают!
Средь богов высочайший, прекраснейший станом,
Мышцами мощен, ростом всех выше!» [140, с. 34].*

Сила, Насилие и Страх – основные маркеры ментальности этого мира:

*«Мать Хубур², что все сотворяет,
Неотвратимое множит оружие, исполинских делает змеев!
Остры их зубы, их клыки беспощадны!
Она ядом, как кровью, их тела напитала,
В ужас драконов свирепых одела,
Окружила нимбами, к богам приравняла.
Увидевший их – падает без силы!
Если в битву пойдут, то уже не отступят!
Гидру, Муихуша, Лахаму из бездны она сотворила,
Гигантского Льва, Свирепого Пса, Скортиона в человечесем обличье,
Демонов Бури, Кулилу и Кусарикку.
Безжалостно их оружие, в битве они бесстрашны!
Могучи творенья ее, нет им равных!
И еще сотворила одиннадцать этим подобных!» [140, с. 35-36].*

В поэме о боге чумы Эрре читаем:

«Воитель Эрра, узду небес ты держишь,

¹ Бог Эяа отец Мардука

² Богиня Тиамат

*Всей земли ты владыка, страны хозяин,
Ты колыхешь море, ровняешь горы,
Людей ведешь ты, зверей пасешь ты,
В Эшарре ты славен; в Энгурре державен,
Шуанну ты блюдешь, Эсагилой правишь,
Всю мощь богов ты собрал, тебе повинуются боги» [140, с. 111].*

В эпической поэме «О все выдавшем» в образе популярного героя Гильгамеша силовые характеристики также преобладают:

*«Стену Урука он возносит.
Буйный муж, чья глава, как у тура, поднята,
Чье оружие в бою не имеет равных,..
Днем и ночью буйствует плотью:
Гильгамеш ли то, пастырь огражденного Урука,
Он ли пастырь сынов Урука,
Мощный, славный, все постигший?» [140, с. 123].*

*«Сын мой, живет Гильгамеш в Уруке.
Нет никого его сильнее,
Во всей стране рука его могуча,
Как из камня с небес, крепки его руки!» [140, с.125].*

*«Взгляни на него, в лицо погляди ты –
Прекрасен он мужеством, силой мужскою,
Несет сладострастье все его тело,
Больше тебя он имеет мощи,
Покою не знает ни днем, ни ночью!» [140, с. 128].*

В III – II тыс. до н. э. боги народов Месопотамии мыслились как натуралистическая реальность. Боги отличались от людей лишь значительно большей степенью выражения человеческих качеств. Боги также как и люди радуются и страдают, смеются и плачут, дерутся и мирятся, убивают и др. Так, в поэме о творении мира предельно натуралистически передается созидательная деятельность бога Мардука:

*«Как убил он предводительницу Тиамат, –
Рассеялось войско ее, разбежались отряды.
А боги-соратники, что с ней выступали,
От страха дрожа, назад повернули,
Убежали, жизни свои спасая,
Но в кольце оказались, ускользнуть не сумели.
Он в плен их забрал, разбил их оружие.
Брошены в сеть, очутились в ловушке.*

У читателя постосевого времени натуралистические сцены жестокости и насилия архаической мифологии вызывают ужас и отвращение, потому что оценка описываемых событий осуществляется с позиции высокой духовности, разума и добродетели. В III – II тыс. до н. э. этих оснований для подобного рода оценки не существовало. Поэтому натуралистические описания не только не вызывали неприятие, но и, напротив, воспринимались как норма, вызывали, надо полагать, восхищение.

Однако ценностно-мыслительное пространство всякой культуры архаического периода не было примитивно натуралистически-силовым. С точки зрения современной методологии науки всякая теоретическая модель по отношению к объекту исследования (материальному или духовному по природе) всегда представляет собой значительное упрощение. Поэтому всякое теоретическое построение следует рассматривать как упрощенную, идеализированную модель того фрагмента объективной реальности, который исследуется. Исходя из задач нашего исследования, мы стремимся выявить основные жизненные цели, ценности архаического человека, определяющие структуру его жизненного мира. Сама постановка проблемы и попытка ее реализации, очевидно, уже представляет собой сильное упрощение.

Это обстоятельство в полной мере проявляется при обращении к литературе древней Месопотамии. В тех же текстах, насыщенных чувственными страстями и вожделениями, мы встречаем лакуны с совершенно иной, духовно-нравственной ментальностью. Так, в поэме о сотворении мира читаем:

*«Нудиммуд, отцами рожденный своими,
Он разумом светел, многомудр и всесилен» [140, с. 32].*

*«Но разумом мудрый, хитроумный, искусный,
Всеведущий Эйа придумал выход» [140, с. 33].*

Бог Мардук характеризуется как «мудрейший из мудрых» [140, с. 34], «из богов он мудрейший» [140, с. 40]. В молитве к богине Иштар в насыщенный натуралистический образ вкраплены характеристики совсем иного свойства:

*«Ты в судебных делах безупречна, ты скрижали
земли и неба!» [140, с. 228].*

*«Своих подданных ты судишь по справедливости
и правде!
Ты призреваешь убогих и сырых, каждый день ты
их разгибаешь спины!» [140, с. 229].*

На протяжении молитвы человек взывает к состраданию богини:

*«Смилуйся надо мною, ты, владычица Эаны,
житницы священной, светлой!
Смилуйся надо мною, Иштар, да не устанут
твои ноги, да стремятся вперед твои колени!
Смилуйся надо мною, ты, хозяйка битвы и распри!» [140, с. 229].*

*«Смилуйся над слабым телом моим, полным тревог
и печали!
Смилуйся над скорбным сердцем моим, полным
слез и рыданий!» [140, с. 230].*

*«Я ослабел, а ничтожные стали сильны!
Я мечусь, как волна, гонимая злобным ветром!
Мое сердце трепещет и хлопает крыльями,
как небесная птица!
Я воплю, словно горлица, денно и ноцно!
Я весь пылаю, я плачу горько!
В охах и вздохах скорбит моя печень!» [140, с. 230].*

По нашему, мнению создание во II -м, а тем более в III-м тысячелетии до н. э. подобного амбивалентного текста, когда на одной глиняной табличке соседствуют призывы «око за око» и «не противься злему», невозможно. Может быть двоякое объяснение этого обстоятельства. Во-первых, появление тем «разума», «справедливости», «правды» может быть результатом интерполяций в процессе переписывания текстов табличек в постреволюционный период, когда переписчик был уже носителем другой, неархаической ментальности. Он, с одной стороны, бережно сохранял традицию, старый текст, но, с другой, – позволял себе улучшить, приблизить дорогих сердцу богов Мардука, Иштар и других к своей ментальности, добавив к ним новые черты. К. Ясперс полагал, что культуры Месопотамии, Египта, Средней Азии остались за высоким «забором» процессов великой ментальной революции, не претерпели существенных изменений. На наш взгляд, такое представление неверно, потому что «забора» не было. Подобно тому, как в Древней Греции в VI – V вв. до н. э. произошло переосмысление натуралистической природы олимпийских богов. Зевс, Аполлон, Афина и другие стали мыслиться как источники разума, добродетели и красоты. При этом греки не могли отказаться и от архаической трактовки своих богов. То же явление, надо полагать, имело место в вышеназванных культурах. Революционизирующее влияние ценностно-мыслительных преобразований осевого времени испытывали все народы от Средиземноморья до Индии, особенно интеллектуальная элита этих народов.

Поскольку они не осознавали разорванности ментального пространства, в котором они жили, то их жизненный мир можно назвать амбивалентным. В ценностных ориентациях людей уживались, сосуществовали натуралистически-силовые и духовно-нравственные представления.

Во-вторых, темы «мудрости», «справедливости», «правды», «истины» могли появиться в первой половине I-го тыс. до н. э. по мере эрозии натуралистически-силового жизненного мира. Поскольку люди предреволюционного периода еще не знали чисто духовной природы божественной реальности, рациональности, добродетели, постольку они мыслили эти темы преимущественно натуралистически. Эти процессы подготавливали ментальный переворот. В приведенной выше молитве к Иштар при всей сложности душевных переживаний лирического героя отсутствует нравственная составляющая его рефлексии. Оценки и просьбы к богине Иштар носят преимущественно натуралистический характер. Подобного рода амбивалентность ментальности предосевого времени мы наблюдаем в анналах Ашшурбанапала, когда наряду с описанием зверств при захвате Вавилона он писал:

*«Я, Ашшурбанапал, в покоях сих мудрость бога
Набу приобрел,
все искусство писцов, все ремесла,
все, что знания было – изучил,
из лука стрелять я научился, ездить верхом,
на колеснице, держать возжжи» [140, с. 275].*

В сказании об Атрахасисе приводится любопытный эпизод очищения богов:

*««Премудрого»-бога, что имеет разум,
Они убили в своем собрание.
Из его тела, на его крови
Намесила богиня Нинту глины.
Чтоб вечно слышали стуки сердца,
Разум живет во плоти бога,
Знает живущий знак своей жизни,
Не забывал бы, что имеет разум» [140, с. 57].*

В архаическое время вавилоняне, подобно древним иудеям, мыслили разум натуралистически, носителем его была кровь. Произведения старовавилонской литературы показывают нам сложный внутренний мир своих лирических героев. Поэму о невинном страдальце «Муж со страданьем...» относят к XVI в. до н. э. Мы не знаем обстоятельства датировки этого произведения. Однако с большой уверенностью можем утверждать, что эта поэма является

носителем духа не далекого архаического времени, а, напротив, развитого, очень близкого нам духа осевого периода:

*«Муж со стенаньем своему богу плачется,
Молится постоянно, просит его неотступно.
Разум его пылает, мучительно наказанье,
И от страданий дух мутится...
Его господину плач несут его губы.
Наказания, что претерпел, господину он поверяет,
О страданиях, что выстрадал, муж сообщает:
«В душе моей, господин, – так рассуждал я, –
[...] сердца, прегрешенья, что сделал, – не знаю.
[...] мерзость перед тобою.
Лютую скверну я встречаю.
Не поносил я брата перед братом,
Друга перед другом его не хулил я» [140, с. 216].*

Бог как воплощение добродетели говорит страдальцу:

«Вел ты себя как муж; сердце твое зла не творило!» [140, с. 216].

*«Беду безысходную ты видел,
Дошел до конца, нес тяжкое бремя;
Была закрыта дорога, – теперь для тебя открыта:
Выровнена стезя и установлена милость!
В будущем не забывай твоего бога, –
Создателю твоему каким добром отплатишь?
Я – твой бог, твой создатель, твоя защита!
Тебя бережет мой страж, и силен мой
 гений-хранитель!..
Смотрю на тебя и долгую жизнь дарую.
И ты не бледней, возьми умаченья,
Голодного накорми, жаждущего напои водою» [140, с. 217].*

Мы видим, что в период создания этого произведения имели место представления о духе, который может омрачаться и очищаться, становится просветленным под влиянием общения с Богом. Лирический герой стремится к безупречной в нравственном отношении жизни, без прегрешения, не осуждать других. Последнее требование является показателем сознания очень высокой самооценки своей собственной нравственной жизни. Страдания лирического героя рассматриваются Богом как средство его духовно-нравственного очищения. В этом произведении Бог выступает не как натуралистически-силовая, а духовно-нравственная реальность, которая призывает лирического

героя к милосердию, почти к любви к ближнему. Эти обстоятельства дают основание сделать вывод, что это произведение является носителем развитого духа осевого времени. Поэтому, вероятно, оно было написано не ранее VI в. до н. э.

Поэма «Мудрый муж, стой, я хочу сказать тебе...» («Вавилонская теодицея») предположительно написано в первой половине XI в. до н. э. вавилонским жрецом-заклинателем Эсагил-кени-уббибом. Самые древние таблички с текстом «Теодицеи» были найдены в библиотеке Ашшурбанапала (VII в. до н. э.), самые поздние относятся к концу IV – I вв. до н. э. Она построена как диалог страдальца и сочувствующего ему Друга. В этих образах четко просматриваются интерполяции духа осевого времени:

*«Добр ты, друг мой, – увидь мое горе.
Приди мне на помощь, страданья пойми же!
Был я послушен, учен, богомолен» [140, с. 241].*

Любопытно было бы провести сравнительный анализ текстов древних и более поздних табличек на предмет выявления интерполяций и таким образом проследить направленность эволюции текста.

Следует заметить, что современные исследования показывают, что нововавилонское общество конца VII – первой половины VI вв. до н. э. «состояло из полноправных граждан (марбани – досл. «сыновья прекрасных»), различных групп зависимого или полусвободного населения и, наконец, рабов. Полноправные граждане являлись членами народного собрания, которое имело судебную власть в решении семейных и имущественных дел. К числу полноправных граждан относилась, как знать (высшие государственные и храмовые чиновники, представители крупных деловых домов и т. д.), так и основная часть трудового населения (земледельцы и ремесленники), включая и беднейшие слои свободного населения. В юридическом отношении все они считались равноправными. Все полноправные граждане могли стать рабовладельцами, но фактически лишь часть их имела рабов» [49, с. 499-500]. В этот период были достаточно развиты судебные отношения, нововавилонское право, которое «поощряло письменную фиксацию заключаемых сделок. Контракты составлялись профессиональными писцами в присутствии свидетелей (обычно от трех до десяти и более человек) в двух экземплярах по определенным образцам, и каждая из сторон получала по одному экземпляру» [49, с. 501]. Нововавилонское общество в значительной мере соответствовало духу осевого времени, было динамичным, стимулировало индивидуальную инициативу. Поэтому, надо полагать, иудеи в период вавилонского пленения оказались не в

отсталой патриархальной реальности, а в сложном, духовно-напряженном, незамкнутом жизненном мире.

Держава Ахеменидов как империя иного типа

Империя Ахеменидов по своей природе значительно отличалась от Ассирийской империи и других государств первой половины первого тысячелетия до н. э. Это существенное обстоятельство исследователи почему-то строго не фиксируют. Это различие, как мы покажем ниже, было обусловлено тем, что персидская культура, персидская ментальность существенно отличалась от последних. Первый прорыв в господствующем архаическом жизненном мире был совершен в ираноязычной среде Заратуштрой, который в полной мере проявился и получил дальнейшее распространение в процессе становления и развития Персидской империи. Ее организационная структура, внутренняя и внешняя политика, законодательство, искусство и другие представляют собой различные формы объективации персидской ментальной революции, источником которой был зороастризм. Работу по реконструкции ментального пространства персидской культуры эпохи Ахеменидов мы начнем с анализа этих объективаций. В фундаментальном труде коллектива ученых Института востоковедения РАН, Института стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургского гос. ун-та, Гос. ун-та Новгорода Великого «История Древнего Востока» под редакцией А. В. Седова (М., 2004 г.) дается всесторонний анализ персидской культуры в эпоху империи Ахеменидов. Этот материал мы будем активно использовать в своей работе.

В чем выражается своеобразие жизненного мира империи Ахеменидов? «По сравнению с предшествовавшими им египетскими, ассирийскими и вавилонскими царями, – пишут авторы монографии, – Ахемениды достигли значительных успехов в организации государственного управления. Покорив Мидию, Вавилонию и Египет, персидские цари придали своим завоеваниям характер союза с народами этих стран, короновались по местным обычаям и пользовались традиционными системами датировки и методами управления. Ахемениды стремились создать в завоеванных странах нормальные условия для развития экономики. Кир и Камбиз сохранили уже сложившееся управление в завоеванных странах, почти не изменив его, и предоставили покоренным народам местное самоуправление» [49, с. 627]. «В V – IV вв. наместники Иудеи назначались из числа самих евреев. Хотя центральное управление в Иерусалиме подчинялось сатрапу, во главе общины стояли первосвященники, и Иудея начиная с V в. в результате деятельности персидских наместников Эзры и Неемии постепенно превратилась в теократическое государство, которое характеризовалось исключительностью общинного порядка, а Иерусалим стал самоуправляющимся городом храмовой округи» [49, с. 631].

Если хищническую природу Ассирийской империи в большой степени определяли ментальные установки Силы, Насилия и Страха, то организующей «идеей» Персидской империи была «идея» синтеза поликультурного образования в единое целое. Впервые в истории мировой культуры возникает метакультурная реальность, суперпространство, Дух империи. Создавался режим благоприятствования для центростремительных усилий, для наращивания интегративных процессов. Так, «уже при Кире II государственные канцелярии в западной части Ахеменидской державы пользовались арамейским языком, а позже, когда Дарий провел свои административные реформы, этот язык стал официальным и в восточных сатрапиях; он использовался как средство общения между государственными канцеляриями всей империи. Из центра по всему государству рассылались официальные документы на арамейском языке. Получив эти документы на местах, писцы, которые знали два или несколько языков, переводили их на родной язык начальников областей, не владевших арамейским языком. Кроме общего для всего государства арамейского языка в различных странах для составления официальных документов писцы пользовались также и местными языками. Например, в Египте администрация была двуязычна и наряду с арамейским применялся также позднеегипетский язык (язык демотических документов) для общения с местным населением. В Персеполе, столице самой Персии, для административных нужд наряду с арамейским широко пользовались и эламским языком, пока во второй половине V в. до н.э. последний не был окончательно вытеснен арамейским. В персепольском архиве, найденном на территории царской сокровищницы, первоначально эламские таблички были привязаны к кожаным свиткам с официальными документами на арамейском языке. Очевидно, свои распоряжения чиновники делали устно, на персидском языке, а затем их переводили одновременно на эламский и арамейский языки. В государственном аппарате сами персы занимали особое положение, в их руках были сосредоточены важнейшие военные и гражданские должности не только в самой Персии, но и в других странах. После реформ Дария персы появились даже в провинциальных учреждениях покоренных стран в качестве судей. Но вместе с тем ахеменидская администрация широко прибегала в государственном управлении также к помощи представителей других народов. В Вавилонии, Египте, Малой Азии и других областях обычно судьями, градоначальниками, управляющими государственными арсеналами, начальниками царских строительных работ были вавилоняне, египтяне, иудеи, арамеи, эламиты, греки и т.д. с их многовековым техническим и административным опытом. Судя по именам собственным лиц административного персонала в царском хозяйстве Персеполя, счетоводами работали эламиты, а надсмотрщиками и заведующими сокровищницей – персы» [49, с. 631-632]. «В Ахеменидской державе существовали самые различные

правовые системы и институты. В вавилонских деловых документах персидского времени встречается выражение «согласно закону царя». По всей вероятности, здесь имеется в виду общий правовой порядок, а не единый общегосударственный кодекс законов, который вряд ли существовал. В период царствования Дария I велась интенсивная работа по кодификации законов покоренных народов. Действующие в различных странах законы были приведены к единообразию, а в необходимых случаях изменены в соответствии с политикой царя. Персы имели свое традиционное право, которое позже легло в основу законов царя, упоминаемых греческими авторами и в некоторых библейских книгах» [49, с. 632]. «При Ахеменидах вавилонское право в целом являлось образцом для правовых норм Ближнего Востока. Вавилонское частное право существенно не изменилось при персах, хотя многие публичные учреждения подверглись иранскому влиянию» [49, с. 634].

Уже ко времени возникновения Персидской державы и в период царствования Ахеменидов рабство в некоторых странах претерпело важные изменения. Своим пекулием рабы могли распоряжаться как свободные люди, ссужать, закладывать или сдавать имущество в аренду и т. д. Рабы могли не только активно участвовать в экономической жизни страны, но также иметь свои печати, выступать свидетелями при заключении свободными и рабами различных деловых сделок. В правовой жизни рабы могли выступать как полноправные люди и судиться между собой или со свободными (но, разумеется, не со своими хозяевами). При этом, по-видимому, не было каких-либо различий в подходе в защите интересов рабов и свободных. Далее, рабы, как и свободные, давали свидетельские показания о преступлениях, совершенных другими рабами и свободными, в том числе их свободными хозяевами. Долговое рабство в ахеменидское время не имело большого распространения, по крайней мере в наиболее развитых странах [49, с. 638]. Муж не мог отдать жену в залог, во всяком случае в Эламе, Вавилонии и Египте. В указанных странах женщина пользовалась сравнительно большой свободой и независимостью, имела свое имущество, которым она распоряжалась по своему усмотрению. Основой сельского хозяйства являлся труд свободных земледельцев и арендаторов, и в ремесле также доминировал труд свободного ремесленника, занятие которого обычно наследовалось в семье [49, с. 640]. Ахемениды обращали в рабство население ряда областей и городов, а иногда даже целые племена, когда они поднимали восстание против персидского господства. Значительную часть этих рабов направляли в хозяйства персидских царей и вельмож, остальных сажали на землю. Последние вели самостоятельное хозяйство и платили царю подати [49, с. 642]. При Ксерксе работникам царского хозяйства стали платить сравнительно высокую плату, которая была в несколько раз выше, чем на свободном рынке труда в соседних странах. Очевидно, это вызывало заинтересо-

ванность работников в количестве и качестве работы, в результатах своего труда и сделало царское хозяйство более эффективным. Управление царским хозяйством имело возможность за счет огромных средств, собранных в качестве подати с покоренных народов, высоко оплачивать труд квалифицированных ремесленников, строивших царские дворцы и обслуживавших их [49, с. 645].

Все сатрапии обязаны были платить строго фиксированные для каждой области денежные подати, установленные с учетом обрабатываемой земли и степени ее плодородности [49, с. 645]. Общее количество золота и серебра, которое хранилось в ахеменидских сокровищницах в Сузах, Персеполе, Вавилоне и других городах к концу существования Персидской державы, составляло около 235 630 талантов [49, с. 649].

«В ахеменидское время происходили интенсивные процессы этнического смешения, ведущие к синкретизму культур и религиозных представлений различных» народов. Этому способствовало, в частности, то, что теперь контакты между различными частями государства стали более регулярными, чем в предшествующий период» [49, с. 654]. «Но в большинстве случаев чужеземные поселенцы жили бок о бок с коренным населением, вступали друг с другом в различные деловые сделки, заключали смешанные браки, поклонялись одновременно своим и чужим богам и даже меняли свои имена, принимая чужеземные, или же наряду со своими именами пользовались именами того народа, в стране которого они находились. Например, перс Ариярата принял египетское имя Тах и поклонялся Мину, Гору, Исиде и другим египетским богам. Перс Багапат дал своему сыну тоже египетское имя Пахи. Иудеи на Элефантине поклонялись не только своему племенному богу Яхве, но и богам других народов. Один иудейский поселенец на Элефантине даже носил титул жреца египетских богов Хнума и Сета. Сатрапы и другие персидские чиновники в Малой Азии ходили в греческих одеждах, заодно восприняв и образ жизни местного населения. Практическая необходимость жить и работать рядом друг с другом требовала, чтобы представители различных народов терпимо и доброжелательно относились к чужеземным традициям, обычаям, языкам, законам и верованиям. Чужеземцы легко включались в общественную и экономическую жизнь страны, где они поселились, постепенно ассимилировались местным населением, принимая его язык и культуру и, в свою очередь, оказывая определенное культурное влияние на остальных жителей страны» [49, с. 654-655].

«Начиная с эпохи Кира многое можно назвать новым как в политике, так и в искусстве. Действительно, его политика по отношению к покоренным народам коренным образом отличалась от политики его предшественников как в социально-экономическом, так и в культурном плане. Целью Кира было не

взимание непосильной дани и уничтожение или депортация населения, а, напротив, создание нормальных условий для его экономической и духовной жизни. Депортированное население возвращалось на родину. Восстанавливались храмы, возвращались статуи богов, жречество получило возможность возродить свои древние культы, которым Кир всячески покровительствовал. Действия Кира в первые годы после его грандиозных завоеваний показывают, что он глубоко осознавал значение традиции, символических актов и протокола. Его религиозная политика в Вавилонии, восстановление Иерусалимского храма, текст его манифеста – все свидетельствует о том, что основатель первой мировой державы был частью исторического континуума и осознавал значение этого.

Кир построил столицу новой империи. Пасаргады стали новым типом города на Древнем Востоке. Изучение памятников искусства времени Кира позволяет теперь выделять особую фазу ахеменидского искусства, предшествующую его классической, или зрелой фазе. В Пасаргадах, действительно, много узнаваемых «цитат» из изобразительного искусства всего Древнего Востока. Но за этим стоит не беспомощность, незнание или непонимание персами задач и средств искусства или отсутствие собственных истоков, а продуманный царский заказ и сознательный отбор средств, необходимых для того, чтобы прокламировать принципиально новое в жизни огромной мировой державы. Киру необходимо было показать результат огромных завоеваний Ахеменидов. Сам город, лишенный мощной оборонительной стены, стал символом абсолютной власти царя, у которого нет врагов. Большое число узнаваемых «цитат» из искусства завоеванных стран могло указывать на эти беспрецедентные масштабы завоеваний, с одной стороны, и на желание царя и его окружения видеть в постройках, в планировке сада, в изображениях различных иноземных символов постоянное напоминание об этом – с другой. Гости же должны были усматривать в этом огромные размеры империи и, как иногда пишут, чувствовать себя как дома, видя знакомые образы. И если первоначально это искусство называли эклектичным, то позднее стало очевидно, что, вобрав в себя достаточно много заимствований, унаследовав мидийскую культуру, оно смогло стать абсолютно новым, ни на что в целом не похожим и легко отличимым от искусства предшествующего времени. И таким его сделали принципиально новые идеи ахеменидской государственной пропаганды» [49, с. 660-662].

«Ахемениды стали наследниками всего древневосточного мира: часть цивилизаций погибла незадолго до их появления (Ассирия, Урарту), другие вошли в состав Ахеменидской империи (Египет, Вавилония, средиземноморские страны). Политика в отношении населения и культуры покоренных стран свидетельствует о том, что Ахемениды осознавали свое наследие, и это явля-

ется признаком великих империй и могущественных государственных религий. Во многом Ахеменидская империя, ее искусство и культура стали кульминацией всего того, что было до них, и основным источником для последующего исторического, и культурного развития Ближнего Востока доэллинистического периода» [49, с. 664].

«Несомненно, ахеменидское искусство является выражением новой имперской идеологии и пропаганды. И уже одно делает его самостоятельным и независимым. Действительно, если предшествующие древневосточные властные системы работали на экстенсивном подчинении и эксплуатации, то относительно Ахеменидской империи можно сказать, что она, в рамках уже созданной империи, исповедовала что-то подобное доктрине минимального вмешательства, чтобы жить и давать жить другим. Это разительным образом отличается от жестокого контроля и прагматичной безжалостной ассимиляции, например, ассирийской практики. Ассирийские анналы полны восхваления жестокости, насилия, угнетения, никогда ассирийским царям и их современникам не приписывались терпимость и справедливость или забота о подвластных народах. И такой же простодушный реализм мы видим на великолепных ассирийских рельефах или египетских фресках. Но этот мир кровавых побед и жестокого покорения почти не отражен в спокойном, гармоничном и величавом придворном искусстве Ахеменидов. Оно отражает лишь символы борьбы и побед, вневременные ритуалы и церемонии царства, уверенного в своей власти и господстве. Это же мы находим и в официальных ахеменидских надписях, в которых на завоевание и подчинение, за редким исключением, только намекается в туманных и общих выражениях. Это вовсе не означает, что в действительности не было завоеваний, жестокостей, убийств, но важно понять, что средствами искусства подчеркивается и пропагандируется желаемый результат – гармоничное и спокойное существование всех жителей Ахеменидской империи, которые «взявшись за руки», в день великих праздников несут подарки царю, всегда отводящему от них зло» [49, с. 697].

Почему Персидская империя столь разительно отличается от Ассирийской? Для нас не эта проблема имеет принципиальное значение, потому что она выводит на проблему начала великой ментальной революции – одну из самых больших загадок мировой истории. К. Ясперс не рассматривал персидскую культуру эпохи Ахеменидов в качестве первотолчка революционных преобразований. Поэтому он вынужден был констатировать, что последние начались синхронно в трех очагах мировой цивилизации в Древней Греции, Индии и Китае. Сам он не мог пояснить это обстоятельство. Как показывают современные исследования, в интересующую нас эпоху VIII – VI вв. до н. э. между Грецией и Китаем огромный ареал был заселен ираноязычным населением от Индии на востоке до Причерноморья на западе. Все они имели арий-

ские корни, в большей или меньшей степени сохраняли культурные, этнические отношения. В этой связи важно подчеркнуть, что в это время район Средней Азии по составу населения был ираноязычным. «Известно, что в Авесте представлены два диалекта, – пишут авторы коллективного труда «История Древнего Востока», – язык гимнов Гат, приписываемых самому Заратуштре, имеющий некоторые восточно-иранские черты, и язык Младшей Авесты. Возможно, что первый из них локализуется в Согдиане, наиболее вероятной родине Заратуштры, всегда тесно связанной с восточно-иранскими скифами, а второй – в Бактрии, где Заратуштра был официально признан и где состоялась первая кодификация священного предания» [49, с. 712]. К сожалению, «каких-либо письменных документов, происходящих с территории Средней Азии ахеменидской эпохи, в настоящее время неизвестно, хотя и не исключено их открытие в будущем: письменность на арамейской основе, по видимому, существовала у народов Средней Азии уже в ту отдаленную эпоху. На территории Средней Азии, по мнению большинства ученых, в предшествующую и отчасти в эту эпоху складывалась Авеста, священная книга зороастрийцев. Несомненно, какие-то части ее были созданы в ахеменидскую эпоху. Однако выделение хронологических пластов в Авесте – вопрос очень спорный и сложный» [49, с. 699].

Завоевательная политика персидских царей существенно отличалась от ассирийской и вавилонской. «Согласно вавилонским текстам, армия Кира без боя вступила в Вавилон и освободила жителей страны от гнета Набонида. Кир обвинил последнего в нарушении благочестия по отношению к богам своей собственной страны и пренебрежении к ним, вернул идолы богов из различных городов, которые ранее по распоряжению Набонида были свезены в Вавилон, в их прежние храмы. По утверждению вавилонских источников, при Набониде «народ Шумера и Аккада (т. е. Вавилона. – М. Д.) был подобен трупам», а Кир гарантировал жителям неприкосновенность и возвестил стране мир. Эсагила, главный храм Вавилона, охранялся специально назначенными воинами, чтобы войско не разграбило его. Кир принес жертвы богу Мардуку, как это до него делали вавилонские цари. Камбиз, сын Кира, присутствовал как представитель своего отца на религиозном празднике по случаю нового года, который отмечался в Эсагиле. Кир восстановил пришедшие в упадок храмы Вавилонии и Ассирии. Народам, которые ранее были насильственно поселены в Месопотамии, Кир разрешил вернуться в свои страны. Такая политика по отношению к покоренным народам и их религиям сильно отличалась от политики ассирийских и вавилонских царей и в значительной степени облегчила персам захват стран, расположенных к западу от Месопотамии. В своей надписи на глиняном цилиндре из Вавилона Кир заявляет, что он «собрал всех людей и восстановил их жилища в Ашшуре, Сузах, в Стране гутиев (т. е.

Мидии. – М. Д.) и в самой Вавилонии». Захватив Месопотамию, Кир формально сохранил Вавилонское царство и ничего не изменил в социальной структуре страны. Вавилон стал одной из царских столиц. В экономической жизни страны не произошло больших изменений, о чем свидетельствуют тысячи деловых, частноправовых и хозяйственных документов из многих ее городов. Как можно судить по этим документам, большинство должностных лиц (а может быть, почти все), несмотря на захват страны персами, сохранили свое положение в административном аппарате (судьи, градоначальники и т. д.). Цены на разные товары и продукты питания в основном оставались на прежнем уровне. После захвата Киrom Вавилонии в стране на первый взгляд ничего не изменилось: вавилоняне сохраняли в государственном аппарате свое преобладающее положение, а жречество получило возможность для возрождения древних культов, которым Кир всячески покровительствовал. Более того, власть Кира в Вавилонии не рассматривалась как чужеземное господство, поскольку он получил царство формально из рук бога Мардука, исполнив древние священные церемонии. Кир принял титул «царь Вавилона, царь стран», который сохранялся и за его преемниками. Однако несмотря на все это, Вавилония из самостоятельного царства превратилась в сатрапию Ахеменидской державы и лишилась всякой независимости во внешней политике, да и внутри страны высшая административная власть принадлежала персидскому наместнику... После захвата Вавилонии все западные страны до границ Египта добровольно подчинились персам. Торговые круги Финикии, как и вавилонские и малоазийские купцы, были заинтересованы в создании большого государства с безопасными дорогами, где вся посредническая торговля была бы сосредоточена в их руках» [49, с. 588-589].

При захвате Египта, «как свидетельствуют официальные египетские источники, Камбиз придал своему захвату характер лично унии с египтянами, короновался по египетским обычаям, пользовался традиционной египетской системой датировки, принял титул «царь Египта, царь стран» и традиционные титулы «потомок богов Ра, Осириса» и т. д. Он участвовал в религиозных церемониях в храме Нейт в Саисе, приносил жертвы египетским богам и оказывал им другие знаки внимания. Судя по египетским источникам, Камбиз продолжал политику фараонов предшествовавшей ему XXVI династии и стремился привлечь на свою сторону египтян. На рельефах из Египта он изображен в египетском костюме. Чтобы придать захвату Египта законный характер, создавались легенды о матримониальных связях Ахеменидов с египетскими принцессами и о рождении Камбиза от брака Кира с египетской царевной Нитетис, дочерью фараона Априя. Вскоре после завоевания персами Египет снова начал жить нормальной жизнью. Юридические и административные документы времени Камбиза свидетельствуют о том, что первые годы персидского

господства не нанесли значительного ущерба экономической жизни страны. Правда, сразу после захвата Египта персидская армия совершала грабежи, но Камбиз приказал всем своим воинам прекратить мародерство, покинуть храмовые территории и возместил причиненный храмам ущерб. Следуя политике Кира, Камбиз предоставил египтянам свободу в религиозной и частной жизни. Египтяне, как и представители других народов, продолжали занимать свои должности в государственном аппарате и передавали их по наследству» [49, с. 590].

Что послужило первотолчком преобразовательного процесса, который мы называем великой ментальной революцией? Был ли он? Утверждение о том, что начало революционных изменений в ценностно-мыслительном пространстве положила проповедь Заратуштры, вероятно, в конце VII в. до н. э., требует существенного уточнения. Мы попытаемся реконструировать последовательность событий, связанных с распространением зороастризма и оценить их с точки зрения тематического анализа. Как мы знаем, индивидуально-психическая реальность и надличностное бытие живого Духа по своей природе существенно различаются. Исходя из этого обстоятельства, мы можем сказать, что долгие годы безуспешной проповеднической деятельности Заратуштры среди своих соплеменников, не могут рассматриваться в качестве ментального переворота в ценностно-мыслительном пространстве культуры. В этот период зороастризм существовал преимущественно как индивидуально-психическая реальность жизненного мира его проповедника. Лишь процесс социализации всякого порождения индивидуально-психического мира творца (научной теории, художественного произведения и др.), когда оно входит в состав надличностной реальности объективированного Духа, порождает феномен культурного порядка. Поэтому началом персидской ментальной революции следует считать распространение зороастризма в Бактрии, когда ее выдающийся правитель Виштаспа создал режим благоприятствования для Заратуштры и его проповеднической деятельности. Каковы последствия этого события? В бактрийской культуре неминуемо должна была произойти ментальная революция на основе ментальности зороастризма. Поскольку зороастризм в отличие от всех других мифологий имел духовно-нравственную природу, то его распространение с необходимостью должно было привести к разрушению натуралистически-силовой и формирования разумно-добродетельной системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры.

В философии истории и культурологии имеются особого рода объекты. Их можно назвать «немыми культурами», потому что мы по каким-то причинам не располагаем достаточным количеством письменных источников для реконструкции их жизненного мира. Если мы не имеем даже косвенных сведений при исследовании других культур, то мы сталкиваемся с большими

трудностями идентификации «немой культуры» (например, трипольской культуры в Украине). Мы не можем реконструировать духовную жизнь народа этой культуры. Одной из важнейших методологических установок философии истории и культурологии является положение о равнозначности всех типов общества, всех этапов его развития. Применительно к «немым культурам» это требование нередко смягчается. Так, с подачи древнегреческих и древнеримских историков персы, мидяне, бактрийцы, согдиане не только по сравнению с греками и римлянами, но и по сравнению с вавилонянами и египтянами являются варварами, ведут гораздо более примитивный образ жизни. По нашему мнению, если бактрийцы благодаря проповеднику Заратуштре и царю Виштаспе вошли в пространство зороастрийской ментальности в конце VII в. до н. э., то они в духовно-нравственном отношении продвинулись значительно дальше, чем греки и тем более римляне. Греки в это время имели ментальность «Теогонии» Гесиода, а римляне были разбойниками, занимавшимися грабежом своих соседей. Своеобразие зороастрийской ментальности мы покажем ниже.

Перед нами возникает другой еще более сложный и важный вопрос о распространении зороастризма как существенно иного типа жизненного мира среди персов. Как полагают исследователи, подчинение бактрийцев произошло, скорее всего, между 545 и 539 гг. до н. э., т. е. между походами Кира в Лидию и завоеванием Вавилона [49, с. 732]. Почему персидский царь Кир столь разительно отличался от всех предшествовавших правителей и современников своим высоким разумным и духовно-нравственным потенциалом? Это была его собственная заслуга или она была детерминирована ментальностью древнеперсидского Духа?

Логика персидской ментальной революции – это в большой степени логика распространения зороастризма. Там, где укреплялись зороастрийские верования, имело место разрушение архаического, натуралистически-силового мировосприятия и формирование духовно-нравственного. Из повествования Геродота мы видим, что в персидской среде зороастрийские верования представляли собой устоявшуюся систему мировосприятия. Эти свидетельства греческого историка можно датировать первой третью V в. до н. э. Милосердие персидского царя Кира, его щедрость, великодушие свидетельствуют не столько об индивидуальном характере владыки империи, сколько о том, что он был уже носителем зороастрийской ментальности. Кир воссел на царский трон в 558 г. до н. э. Если создание бактрийским царем Виштаспой режима благоприятствования для проповеди своего религиозного учения Заратуштры отнести к концу VII в. до н. э., то мы получим начальную фазу развития зороастрийской ментальной революции. В середине VI в. до н. э. Кир был не только

основателем империи Ахеменидов, но и носителем и творцом ее разумно-добродетельного Духа.

Один из соавторов коллективной монографии «История древнего Востока» Б. А. Литвинов пишет: «В предахеменидское и ахеменидское время на территории Средней Азии проживали почти исключительно ираноязычные племена и народы (хотя оставались отдельные островки носителей неиранских языков). Среди них были бактрийцы, хорезмийцы, согдийцы, парфяне, жители Ферганы и Ташкентского оазиса. Это были народы с оседлым образом жизни, развитым ирригационным земледелием, многочисленными городскими и сельскими поселениями, ремесленным производством, архитектурно-строительным делом. В степях и горных долинах проживали кочевые племена, занимавшиеся скотоводческим хозяйством и ведшие кочевой образ жизни... Эти кочевые народы, как и оседлые, были иранцами. У иранских народов был обширный комплекс верваний, восходящих к более древнему индоиранскому религиозно-мифологическому комплексу предков иранцев. Круг древнеиранских верований послужил той почвой, на базе которой зародилась зороастрийская религия. Ее пророк Заратуштра (греки называли его Зороастром) в своих проповедях (они составили Гаты, древнейшую часть Авесты) изложил основы новой религии, где основную роль играл Ахура-мазда (приблизительно пер. «Господь Мудрость»). Когда и где это произошло – окончательно не установлено, но большинство ученых склоняются к мысли, что это случилось в VIII – VII вв. до н. э. в одной из областей Восточного Ирана и Средней Азии, а именно в Систане, Маргиане, Хорезме, Согде или в Бактрии. Возникнув, эта религия постепенно внедрилась в религиозный мир оседлых иранцев, хотя и не вытеснила полностью дозороастрийские верования» [49, с. 805]. Надо полагать, с этого периода распространение зороастрийского вероучения среди ираноязычных народов происходило достаточно быстро и охватывало значительную по размерам территорию. Особенно этому обстоятельству способствовало образование в середине VI в. до н. э. империи Ахеменидов. «Религия кочевых народов Средней Азии – это один из вариантов древнеиранской религии. Судя по данным погребального обряда, элементы зороастризма проникли и в религию кочевников, особенно непосредственно соседствовавших с оседлыми областями» [49, с. 811].

При исследовании персидской культуры рассматриваемого периода следует уточнить объем понятия «персы» в произведениях авторов иных культур как «внешних» ее наблюдателей, например, Геродота. Дело в том, что очень часто иностранцы народы многонациональной страны называют по имени господствующего этноса (народы СССР – русские, Чехословакии – чехи, Испании – испанцы и т.д.). Для нас это обстоятельство представляется очень важным, потому что позволяет более точно судить об ареале персидской мен-

тальной революции в рамках империи. Может быть, Геродот называл персами всех зороастрийцев. Тогда персидское ядро в пространстве империи значительно расширяется. Так, «к концу V в. до н. э. Бактрийская сатрапия, по Ктесию, охватывала огромную территорию *от Инда до Танаиса* (выделено мною. – В. М.),.. В Бактрах, по представлению Ктесия, сидел царский сын в качестве наместника, который властвовал не только над Бактрийской сатрапией, но и над парфянами и хорасаниями. Обычай назначать бактрийским правителем ближайшего родственника царя к тому времени окончательно закрепился; Бактры стали как бы вторым политическим центром Ахеменидской державы, местом, где один за другим появлялись претенденты на персидский престол» [49, с. 744]. Весьма любопытно было бы прояснить характер взаимоотношений между ираноязычными сатрапиями в Персидском государстве. Это позволило бы более полно представить персидскую культуру как сложное, неоднородное образование.

Таким образом, в результате проведенного сравнительного анализа мы можем сделать следующие выводы. Персидская культура в эпоху империи Ахеменидов радикально отличалась от расположенных по соседству ассирийской, вавилонской, египетской и других культур. Своеобразие персидской культуры определялось духовно-нравственной природой зороастрийской ментальности, которая составляла основу персидского Духа. Качественное отличие системы координат ценностно-мыслительного пространства персидской культуры детерминировало процесс объективации тематических структур в становлении социально-политического устройства, экономической и духовной жизни империи. Персидская империя VI –IV вв. до н. э. была не варварской деспотией, а одним из локомотивов мировой истории. Более того, как мы покажем ниже, по существу первым ее локомотивом. Последующие разделы этой главы будут посвящены обоснованию и развитию этого положения.

2.2. ЗОРОАСТРИЙСКИЙ ПРОРЫВ В ИСТОРИИ МИРОВОГО ДУХА

Зороастрийская метафизика

Прежде чем приступать к реконструкции зороастрийской метафизики и зороастрийской ментальности в целом, следует уточнить происхождение письменного памятника «Суждения Духа разума» («Дадестан-и меног-и храд), который для нас будет служить основным носителем объективированного зороастрийского Духа. «Долгое время, – пишет подготовитель русского издания

О. М. Чунакова, – «Суждения» были известны только по пазендской версии и санскритскому переводу Нерйосанга Дхавалы, персидского жреца, жившего предположительно в конце XI – начале XII в. в штате Гуджарат, где находилась одна из самых значительных зороастрийских общин» [47, с. 10]. В середине XIX в. из Персии была привезена пехлевийская рукопись. «Согласно колофону в конце текста «Суждений», он был переписан в 938 г. эры Йездигерда (=1569 г. н. э.) Михрабаном, сыном Аноширвана, с копии дастура Хваррахпероза, сына Исфандияра, последняя, в свою очередь, основана на копии дастура Шахрияра, сына Бежана, выполненной со списка Махвиндада, списка, попавшего в Персию из Индии» [47, с. 10-11]. Исследователи полагают, что это сочинение было написано при последних Сасанидах (VI – VII вв.). Мы исходим из того, что «Суждения» по своим основным зороастрийским положениям и представлениям в большой степени является носителем Духа осевого времени персидской культуры периода империи Ахеменидов – эпохи наивысшего творческого подъема и энергии персидского народа, когда среди осевых народов он выступал в роли локомотива-первопроходца. В последующие периоды своей непростой истории персидский Дух «работал» преимущественно в режиме сохранения духовных достижений славного прошлого Персидской империи. Следует отметить еще одно важное обстоятельство. Главным «героем» этого произведения является «Дух разума» – трансцендентная реальность чистого Разума. В христианстве, надо полагать, ему соответствует объективная реальность Святого Духа. Поэтому текст «Суждения» имеет двойственный характер. С одной стороны, он предназначен для просвещения образованных зороастрийцев, с другой, и это главное, – он является носителем непосредственного, самого сокровенного знания зороастрийского вероучения, в определенном смысле большего, чем сама «Авеста». В начале этого произведения автор пишет: «Я пишу эти «Суждения Духа разума» по воле богов» [47, с. 80]. Ниже он сообщает: «Дух разума из-за помыслов и желаний мудреца явился ему в телесном воплощении и сказал: «Восхваляющий друг! Прекрасный своей выдающейся праведностью! Узнай от меня, Духа разума, учение! Пусть я стану твоим проводником, на радость («для удовлетворения») богам и зороастрийцам, чтобы ты в этом мире сохранил тело, а в том – спас душу»» [47, с. 81].

До Заратуштры ментальное пространство персидской культуры существенно не отличалось от ментальных пространств иных народов. Оно было натуралистически-силовым. Это означает, что все без исключения представления, ценностно-мыслительные ориентации не выходили за горизонт материального мира. На этой архаической ступени развития человечества не существовало представлений о Боге, разуме, добре как явлениях духовного порядка, потому что в натуралистическом жизненном мире не было места для духовной реальности. Это обстоятельство четко просматривается в мифологиях, кото-

рые выполняли функцию основания натуралистического мировосприятия. Зависимости богов (собственные и связанные с опекой людей) также не выходили за горизонт натуралистического мира. Разум и добродетель богов были натуралистически насыщенными. Так, если мы обратимся к «Илиаде» Гомера, то увидим, что разум, справедливость, добродетель древнегреческих богов были не абсолютны, а весьма относительны, привязаны к конкретным ситуациям социального бытия и отдельным героям. По отношению к другим же героям эти же действия богов проявлялись как хитрость, коварство, мстительность, жестокость. Таким же характеристиками обладает божественная реальность в наиболее древних текстах «Вед» и «Ветхого Завета».

Проповедь Заратуштры прорвала горизонт натуралистически-силового бытия и открыла иное, чисто духовное измерение жизненного мира. Впервые в мировой истории Божественная реальность открылась как трансцендентное, безличностное бытие Разума, творца всего благого. Заратуштра был первым проповедником, кому Бог явился как трансцендентная реальность чистого разума. В это же время иудейские пророки созерцали трансцендентное бытие Бога, но они не мыслили Его как трансцендентную реальность. Если в архаических мифологиях боги были носителями натуралистических качеств в предельной (чаще всего бесконечной) степени (физической силы, эроса, способности зрения, слуха, чревоугодия и др.), то Бог Ахура-Мазда был носителем предельной чисто духовной реальности.

Ахура-Мазда есть чистый Разум. Атрибуты разума и добродетели в Нем находились в неразрывном единстве. В зороастрийском тексте «Суждения Духа разума» на вопрос мудреца «Что лучше разум, умение или доброта?» Дух разума отвечает: «Разум, в котором нет доброты, не следует считать разумом, а умение, в котором нет разума, не следует считать умением» [47, с.92] Как трансцендентная онтологическая реальность Ахура-Мазда есть свет чувственно воспринимаемый, а также духовный, созерцаемый духовным зрением. В другом важнейшем сочинении пехлевийской литературы «Бундахишн» («Сотворение основы») мы читаем: «Ормазд всегда был высочайшим по всеведению, добродетели и светлости. Область света – место Ормазда, которое он называет «бесконечным светом», а всеведение и добродетель – постоянные свойства Ормазда» [47, с.265].

Лишь Ахура-Мазда есть истинное бытие, которое определяет «вселенский закон» (Арта) мироздания. Он есть Истина, Правда. В Ясне, 28 [Моление о слове] Заратуштра призывает:

*«А пока я жив, путем
Арты – Правды поведу людей.
Арта – Правда, Дух огня,*

*разве в силах я постичь, понять
Вохуману и тебя,
хотя и ведаю, где к Мазде путь.
Заклинанием твоим,
языком склоним врагов к добру!
Вохумана! Вразуми,
пусть прибавит Арта силы мне!
Мазда, Заратуштре дай
Слово чудодейственное то,
Что может, наконец,
одолеть всех злых недругов!
Арта – Правда! За дела
дай мне щедрый Вохумана дар!» [58, с.11].*

В зороастрийском вероучении мы впервые обнаруживаем метафизическое пространство разумно-добродетельное по своей природе. В мифологиях доосевого времени нет метафизики не только потому, еще не существовало теоретического описания божественной реальности (ибо не было философии), но и потому, что эта реальность мыслилась натуралистически, неметафизически. Греческие, египетские, индуистские боги обитают на небе и земле (например, на горе Олимп), и под землей. Однако эти места их расположения находятся в том же «евклидовом пространстве». Боги «живут» в той же системе координат, что и люди. В брахманизме дозороастрийского периода представления о богах также отягощены натуралистическими пережитками. Лишь в эпоху ментальной революции в Индии идея трансцендентности божественной реальности будет связываться с идеей чистой духовности ее природы. В этот период в иудейской ментальности также отсутствуют представления о Боге как чисто духовной, трансцендентальной реальности. Так, природа души мыслилась натуралистически, неразрывно связывалась с кровью. Бог не призывает иудеев к духовному деланию. Он в своих запретах стремится ограничить разгул чувственных страстей. В глазах верующих иудеев Он предстает не как трансцендентная чисто духовная реальность, а как закон Силы, нарушение которого чревато большими неприятностями. Иудейский Бог еще не был носителем абстрактного разума и добродетели. Будда также не был первооткрывателем метафизического пространства божественной реальности. Само понимание буддизма как срединного Пути указывает на его более позднее происхождение, на облегченность буддистского Пути к спасению.

Новым в зороастрийском отношении к Богу было непрерывное стремление к нравственному самосовершенствованию как к средству устойчивого поддержания с Ним связи, как к средству спасения. Это нравственное отношение с Богом впоследствии станет определяющим в мировых религиях. А раз-

работанная концепция спасения как пути души в загробном существенно ином метафизическом пространстве станет центральным в вероучении наиболее развитых религий.

Зороастрийская мистика мироздания

Ахура-Мазда создал мир согласно своему провидению. Как известно, в зороастрийской традиции творение происходило в две фазы. Первоначально Он создал совершенный мир виртуально, а затем материализовал его. Отношение первого благого творения ко второму есть отношение сущностного мира к явленному. Не отсюда ли вышел Платон со своим учением о мире идей и мире вещей? Затем вторжение Злого духа (Ангры-Майнью) частично порушило созданный Ахурой-Маздой благодный мир. Мистическое отношение зороастрийца к миру выражается в видении во всем благом сотворенном самого Творца.

Для зороастрийца-земледельца (в те далекие времена зороастризм распространялся преимущественно среди персов-земледельцев) особенно значимы были стихии *земли*, плодородной, благоустроенной; *воды*, чистой, питающей все благое; *огня*, таинственного, трепещущего, очищающего, согревающего и вместе с тем опасного; *металла*, возникающего в процессе синтеза стихий земли, огня и воды и поэтому острого как огонь, твердого как камень, ставшего универсальным средством для благой деятельности; *растительного мира*, буйного, плодоносного, несущего тень и прохладу; и *скота*, тучного, дородного, умного, благоносного. Каждую стихию не столько контролируют как внешние силы, сколько являются их внутренним существенным принципом шесть Амэша Спента («Бессмертные Святые»): Спента Армаити («Святое Благодетельство») – покровитель земли; Хаурватат («Целостность») – покровитель вод; Аша Вахишта («Лучшая Истина») – покровитель огня; Амеретат («Бессмертие») – покровитель растений; Хшатра Ваирья («Избранная Власть») – покровитель металлов и Воху Мана («Благая Мысль») – покровитель скота. Они не являлись богами, подобными богам традиционной натуралистической мифологии. Они есть воплощение Духа разума в мире вещей, основные формы его проявления как субстанционального и сущностного принципа.

Абсолютный, вневременный, целостный характер этой реальности утверждается в «Суждениях»: «Творец Ормазд создал творения, создания, амахраспандов и Дух разума из своего собственного света и с благословения безграничного времени, потому что безграничное время – нестареющее, бессмертное, безболезненное, нечувствительное, нетленное, неуязвимое, навсегда и навечно, и никто не может схватить его и ослабить его власть» [47, с.90]. Поэтому их имена указывают, что они выражают воплощение фундаментальной духовной реальности в стихиях как благих основаниях мироздания (мыс-

ли, благочестия, истины, бессмертия, святости и власти). В сочинении «Шайаст-на-шайаст» («Дозволенное-недозволенное») читаем: «Ормазд сказал: «Послушай, я скажу тебе, о Зардушт из рода Спитамы! Каждый из нас дал материальному миру от себя представителя («кормилицу»), чтобы через его тело на земле осуществлять ту деятельность, которую он осуществляет в мире духовном. В этом моем материальном мире я, Ормазд, (отвечаю) за праведных, *Вахман* – за скот, *Ардвахишт* – за огонь, *Шахревар* – за металлы, *Спандрамад* – за землю и праведных женщин, *Хордад* – за воды, *Амордад* – за растения. Кто научился заботиться обо всех этих семи (предметах), тот делает добро, ублажает (*амахраспандов*), и его душа никогда не станет собственностью Ахримана и дэвов. Если он заботится о них, то тогда и семь *амахраспандов* позаботятся о нем» [47, с.315].

Эта реальность носит онтологический характер. Она непосредственно воздействует на благочестивого верующего. «Человек должен как можно чаще ходить в храм огней, – сообщается в «Шайаст-на-шайаст», – и почтительно молиться огню, потому что каждый день *амахраспанды* трижды собираются в храме огней и оставляют там добродетель и праведность, и тот, кто чаще ходит туда и больше почтительно молится огню, тот тем самым больше обретает добродетели и праведности, которые там оставлены. И еще (сказано), что сущность разума такова, что он подобен огню, так как в этом мире нет дела, подобного тому, что делается разумно; и также огонь, который кто-то зажигает, человек видит издали, и (огонь) выявляет спасенных и осужденных. Тот, кто спасен огнем, спасен навсегда, а кто осужден огнем, осужден навсегда» [47, с.312-313]. Эти метафизические представления порождают не только отношение благоговения к этим стихиям как осям координат жизненного мира перса-зороастрийца, но и постоянно активизируют стремление и деятельности по их благоустройству, совершенствованию, в то же время не допускают их осквернения.

В книге Авесты Видевдат Заратуштра спрашивает Ахура-Мазду:

«3.30. – О создатель плотского мира, праведный! Что является зерном маздаянской веры? – И сказал Ахура-Мазда: Когда усердно возделывают хлеб.

3.31. – Кто хлеб возделывает, тот возделывает Истину. Тот Веру маздаянскую вперед продвигает, тот Веру маздаянскую приумножает сотней поселений, тысячью укреплений, мириадам молитв» [57, с.61-62].

Как и в других религиях, в зороастризме вода обладает великой очищающей силой. В чистой воде оказывают священное воздействие Ахура-Мазда и Хаурватат. «Во всех ритуальных действиях, – пишет В. Ю. Крюкова, – вода выступает не только как материя, но и как божественная сила. Она очищает семя мужа, плод в материнском чреве, молоко в материнской груди, делает женщину сильной. Вода отменяет боль, болезни, смерть, демонов – все

деструктивное, созданное Злым Духом для поражения тел верующих» [57, с. 212]. Согласно «Шайаст-на-шайст», следует благоговеть, беречь каждую каплю воды, каждое растение и все зороастрийские стихии: «Что бы ни произошло и что бы ни было, пусть он ублажает воду и растения и пусть берет (вадж), когда он вкушает воду или растения. Пусть он не хватает их подобно вору и насильнику, и пусть не ходит с грехами («греховно») по земле, и не бросает в воду экскременты, трупы и другие нечистоты. Пусть он не ломает противозаконно растения и не дает фрукты нечестивцам и злодеям, так как если он грешит против воды и растений, даже если он сделал это против одной веточки, то, если он не искупил эту вину, то, когда он уйдет из этого мира, духи всех растений мира поднимутся перед этим человеком и не позволят ему войти в рай. А если он согрешил против воды, даже если он сделал это против одной капли, и не искупил (эту вину), даже эта капля поднимется так высоко, как поднялись растения, и не позволит ему (войти) в рай. Так как они, вода и растения, представляют («подобны») *Хордада* и *Амордада*, то тот, кто ублажает то, что есть вода и растения, его слава пребудет на земле, и его участью станет рай и свет Ормазда». И это также сказал Ормазд Зардушту: «(Такова) моя воля, и нужно защищать и ублажать эти семь *амахраспандов*» [47, с.317-318]. Как известно, для индуизма, джайнизма и буддизма также характерно благоговейное отношение к живым существам («Не убивать живого существа!»). Подобного рода отношение имеет источником родовое мышление. Представитель индийской культуры в живом существе видит возможного своего предка, родственника или близкого человека. Зороастрийское представление глубже. Зороастриец видит в зороастрийских стихиях сияние фундаментальной, чисто духовной, разумно-добродетельной Божественной реальности.

В этом же письменном источнике мы читаем о стихии расплавленного металла: «Пусть он везде и всегда ублажает расплавленный металл, а ублажать расплавленный металл – это значит, что надо сделать сердце таким чистым и непорочным (для) металла, что, если льют на него расплавленный металл, оно не сгорает. Ведь Адурбад, сын Махраспанда, поступил соответственно этому предписанию, так что, когда лили («льют») расплавленный металл на его чистое тело и сердце, ему это было приятно, как если бы на него лили («выдаивают») молоко. А если (металл) льют на тело и сердце лжецов и грешников, они сгорают и умирают... Тот, кто ублажает то, что есть расплавленный металл, – его слава пребудет на земле, и рай и свет Ормазда будут принадлежать ему» [47, с.316].

Для зороастрийца разум как субстанциональная реальность непосредственно проявляется в стихии огня. «Сущность разума такова, что он подобен огню, так как в этом мире нет дела, подобного тому, что делается разумно» [47, с.313]. О мистическом значении огня в религии огнепоклонников написа-

но достаточно много. Поэтому мы ограничимся лишь замечанием о Гераклите. В учении Гераклита об огне как архэ и Логосе влияние зороастризма слишком очевидно. Гераклит, практически проживая на территории Персидской империи, мог хотя бы намекнуть на зороастрийский источник этих сильных идей.

Средоточие зороастрийского метафизического пространства составляет субпространство рая. Это обитель Бога, сверхчистое разумно-добродетельное бытие. Субпространство имеет иерархическую структуру: «Первый рай – от стоянки звезд до стоянки луны; второй – от стоянки луны до стоянки солнца; третий – от стоянки солнца до горнего рая, в котором пребывает творец Ормазд. Первый рай – (это) благие мысли, второй – благие слова, третий – благие дела. Праведные в раю – нестареющие, бессмертные, бесстрашные, неволнующиеся и неуязвимые, всегда преисполнены счастья, благоухания, веселья, радости и великодушия¹. И всегда (там) ощущается («встречается») благоухающий ветерок и аромат, подобный (аромату) цветов, который приятнее всего приятного и ароматнее всего ароматного, и у них нет пресыщения от пребывания в раю. И их сидение, хождение, видение и радость (связаны) с богами, амахраспандами и праведными навсегда и навечно» [47, с. 89]. Получается, что пространство рая нелокализовано в космосе. Оно есть его метафизическое наполнение. Согласно этому фрагменту, в зороастрийских представлениях ближе всех к Земле располагаются звезды, затем Луна и дальше всех находится Солнце. Вероятно, основным критерием подобного иерархического порядка выступает степень излучения света, большая степень излучения которого свидетельствует о большей приближенности к космологическому и метафизическому центру – источнику огня, разума и добродетели богу Ахуре-Мазде. Не следует ли из выше приведенного фрагмента, что в зороастрийской космологии существовало две системы отсчета – мирская и метафизическая? Мирская была геоцентрической системой, а метафизическая – гелиоцентрической. Соответственно по степени метафизической значимости выстраивается иерархия зороастрийских добродетелей мысли, слова и дела. Наивысшую оценку получают добрые дела. Зороастрийский рай, таким образом, представляет собой воплощение чистоты духа, в котором пребывает Дух разума, амахраспанды («Бессмертные святые») и души праведников. Своеобразие этой онтологической реальности добавляет благоухание райского ветерка. Согласно «Суждениям», когда душа праведника поднимается выше и выше, «то ей встречается ароматный ветер, который ароматнее всех ароматов» [47, с. 85]. Диаметрально противоположной онтологической реальностью в зороастризме является ад. Пространство ада находится в центре Земли. «Ад находится в центре земли, там, где Злой дух просверлил землю и свалился в нее» [47, с. 271]. Примечательно, что один из крупнейших православных богословов VIII

¹ Эта тематическая структура четко описывает духовную природу субпространства рая.

века И. Дамаскин мыслил рай как материально-духовную реальность. «Мне, по крайней мере, кажется, – пишет он в своем труде «Точное изложение православной веры», – что, подобно тому как человек сотворен был состоящим из чувственной вместе и из духовной природ, так и священный его храм был чувственным вместе и духовным и имевшим двоякий вид» [31, с. 148]. «Эдем переводится: наслаждение. Лежа на востоке – выше всей земли, будучи благоратворенным и освещаемый кругом тончайшим и чистейшим воздухом, красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красоте, он – истинно божественное место, и жилище, достойное того, кто создан по образцу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек» [31, с. 147]. В этом же русле движется мысль Ф. Аквинского, который утверждал в «Сумме теологии», что «рай расположен в месте с наиболее умеренным климатом» [121, с. 357]. Насколько глубже метафизически мыслили рай зороастрийцы!

В зороастрийской концепции мироздания Амэша Спэнта по своей природе существенно отличаются от анимистических богов традиционной мифологии. Они являются носителями, формами проявления единой трансцендентальной реальности Ахура-Мазды. Это обстоятельство освящает основные жизненные стихии в экзистенциальном пространстве зороастрийца, формирует метафизическую проекцию в тайну мироздания, порождает ощущение присутствия здесь и сейчас сокровенного бытия.

Свидетельством того, что среди всех ментальных революций осевых народов (греков, индийцев и китайцев) персидская революция началась раньше всех, является то, что в зороастрийском вероучении, во всей зороастрийской ментальности больше всего выражено отрицание повсеместно господствовавшего натуралистически-силового жизненного мира. После того, как Заратуштре открылось божественное, чисто духовное субпространство разума и добродетели Ахура-Мазды, преодоление в себе и в окружающем мире натуралистических страстей, жажды добычи и насилия стало главной задачей пророка, а впоследствии зороастрийского вероучения. Этот натуралистический мир олицетворял злой Ангра-Манью и его дэвы. Это обстоятельство в полной мере проявляется в Авесте: «Айшма, хищничество и насилие угнетают меня... Айшму надо обуздать» [1; 31. 15, 18]. По свидетельству исследователей зороастризма, в «Гатах» под именем «Айшмы» «понимается разнузданность и буйство, противопоставляемые набожному Послушанию, а также набеги кочевников и связанные, с этими набегами бедствия».

В гимне, посвященном священному напитку хаоме («Хом-яшт») Заратуштра призывает:

«20. Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о том, чтобы я вольным, сильным, довольным ходил по земле, одолевая ненависти, поражая Друдж...

28. Выведи нас из ненавистей ненавистников, отними разум у притеснителей. Кто [только] в этом доме, в этом селении, в этой деревне, в этой области – человек враждебный [нам], отними у его ног силу, омрачи его разум, сокруши его ум!..

32. На блудницу [*наурика*] волшебную, причиняющую сладострастие, предлагающую ложе, душа которой шатается как туча, гонимая ветром, на неё, Хаома жёлтый, направляй оружие. На всё, что служит к уничтожению тела праведника, Хаома жёлтый, направляй оружие» [1; «Хом-яшт», 20, 28, 32].

Острое восприятие непрерывной борьбы и противостояния между благостным, духовным миром разума и добродетели Ахура-Мазды и Спэнта-Армайти и злым, переполненным ненавистью миром Ангры-Майнью и дэвов является основным мотивом зороастрийского мировоззрения. В зороастрийском «Символе веры» читаем:

«1. Клянусь дэвов. Считаю себя молящимся Мазде, заратуштровским, противо-дэвовским, учащим Ахуре, славящим Бессмертных Святых, молящимся Бессмертным Святым. Ахура-Мазде благому, благостному, всё благо признаю праведному, лучезарному, благодатному, «и всё, что лучшее», чей скот, чья Истина, чьи светлы, чьими «светами полнятся счастьем».

2. Спэнта-Армайти благой верую – моей она да будет. Отказываюсь от воровства скота и разбоя, от разорения и разрушения селений молящихся Мазде»...

4. Отрекаюсь от единения со злыми, злобными, зловредными, пагубными дэвами, самыми лживыми, самыми тлетворными, самыми злополучными из всех существ, от дэвов и дэвовских, от чародеев и чародейных и от всех, кто насилует живущих, мыслями, словами, делами и обличьем отрекаюсь от единения со лживым, сокрушающим...

8. Молящимся Мазде, заратуштровским, считаю себя прославлением и исповеданием. Славлюсь благомыслием мысли. Славлюсь благословием слова. Славлюсь благодеянием дела.

9. Славлюсь Верой моления Мазде, умиротворяющей, слагающей оружие, брачно-родственной, праведной, из сущих и будущих величайшей, лучшей и прекрасной, ахуровской, заратуштровской. Ахура-Мазде всё благо признаю. Это и есть Веры моления Мазде прославление» [1; «Сим. в.», 1, 2, 4,8,9].

«То, чем следует владеть вместе с кем-нибудь, – утверждает Дух разума в «Суждениях», – это мир и любовь, то, чего совсем не следует иметь ни с кем, – месть и вражда. Вот эти три вещи надо иметь при разговоре в своих помыс-

лах, речах и поступках: добрые мысли, добрые слова и добрые дела» [47, с. 107-108].

В Авесте перечисляются следующие атрибуты трансцендентной реальности Ахура-Мазды:

*«7. Ахура-Мазда молвил:
«Мне имя – Вопросимый
О верный Заратуштра.
Второе имя – Стадный
А третье имя – Мощный,
Четвёртое – я Истина,
А в-пятых – Всё-Благое,
Что истинно от Мазды,
Шестое имя – Разум,
Седьмое – я Разумный,
Восьмое – я Ученье,
Девятое – Учёный,
8. Десятое – я Святость,
Одиннадцать – Святой я,
Двенадцать – я Ахура,
Тринадцать – я Сильнейший,
Четырнадцать – Беззлобный,
Пятнадцать – я Победный,
Шестнадцать – Всесчитающий
Всевидящий – семнадцать,
Целитель – восемнадцать,
Создатель – девятнадцать,
Двадцатое – я Мазда...
12. Творец я. Покровитель,
Хранитель и Всезнающий,
Мне Дух Святейший имя,
И мне Целитель имя,
Целебнейший – мне имя,
И мне Служитель – имя,
Священнейший служитель,
И мне Ахура имя,
Ещё мне Мазда имя,
И Праведный мне имя,
Всеправедный мне имя,
Мне Благодатный имя,
Всеблагодатный – имя,
И мне Всезрячий имя,
И Очень-Зоркий имя,
И Самый-Зоркий имя,*

13. Мне имя – Наблюдатель,
Преследователь – имя,
Мне Созидатель имя,
Мне Охранитель имя,
И мне Защитник имя,
И Знающий мне имя,
Всеведающий – имя,
Ещё мне Пастырь – имя,
Я – «Слово скотовода»,
Ещё – Властолюбивый,
Ещё я – Самовластный,
Ещё я – Добровластный,
Мне имя – Мягковластный,
Мне имя – Всекрушающий,
Мне имя – Всетворящий,
Доброблагой мне имя,
Полноблагой мне имя,
Мне имя – Благотворный...

15. Я – Действительно-Полезный,
Действительно-Полезный,
Моё Полезный имя,
И Сильный – моё имя,
Мне Всемогущий имя,
И Истинный мне имя,
Высокий – моё имя,
И Властный моё имя,
Властнейший – моё имя,
Ещё – Благоразумный,
Умнейший – моё имя,
Мне дальновидный имя,—
Вот эти имена.

16. Кто в этом плотском мире,
Спитама-Заратуштра,
Все имена изустно
Промолвит днём ли, ночью,

17. Промолвит ли вставая,
Промолвит ли ложась,
Повязывая пояс,
Развязывая пояс
Из дома уходя,
Из рода уходя,
Страну ли покидая
Иль приходя в страну...

19. Имен всех этих – двадцать
Защита и охрана

*От мыслимой всей лжи,
И гибели греховной,
И пагубного грешника,
Лжеца от смертоносного,
Исчадья Анхра-Манью,
Они дают защиту
Как тысяча мужей»
[1; «Ормазд-яшт, 7-8, 12-13, 15-17, 19].*

Зороастрийское вероучение призывает всеми силами стремиться к познанию разумно-добродетельной природы Ахура-Мазды: «То одно, что господь Ормазд желает от людей, это: «Узнайте меня, ибо каждый, кто узнает меня, пойдет за мной и будет стараться ради моего удовлетворения» [47, с. 109]. Только зороастрийские боги являются источником всего благого на земле. Поэтому их следует все время благодарить. Не должно «сомневаться в том, что боги людям, кроме добра, вообще ничего другого не делают» [47, с. 114]. «За то малое и многое, что пришло, должна быть благодарность богам, и за удовлетворение и процветание, что от богов, надо постоянно думать о них и их благодарить» [47, с. 114]. Заратуштра был первым в мировой истории, кто начал учить, что атрибутами трансцендентной божественной реальности есть чистый разум. В чувственном восприятии эта реальность проявляется как свет, как чистое, без дыма пламя огня. В «Суждениях» Дух разума сообщает сокровенное знание: «Это потому, что с самого начала я, который есмь врожденный разум и (происхожу) от неба и от земли, был с Ормаздом. А творец Ормазд сотворил и создал, охраняет и направляет богов, небесные и земные создания и все другие творения и создания (своей) силой, мощью, знанием и опытом врожденного разума» [47, с. 115-116]. «Устройство земли, смешение вод в земле, рост и развитие растений, разные цвета, запахи, вкус и приятность разных вещей предопределены и сотворены в основном благодаря разуму... Движение солнца, луны, двенадцати созвездий,.. рай, который является местом доброй мысли, доброго слова и доброго дела, вся слава горнего рая, что является наилучшим, дороги на небесах и на земле и мост Чандвар сотворены и предопределены благодаря силе разума. Собираение дождевым облаком воды из моря, накопление ее в воздухе и проливание на землю постепенно, капля за каплей, знание творениями Ормазда природы рая и ада, благодеяний Ормазда, амах-распандов и других богов по отношению к своим творениям, уничтожение и истребление Ахриманом и дэвами творений Ормазда могут быть познаны благодаря большой силе разума» [47, с. 116-117].

Таким образом, в зороастрийской системе мировосприятия впервые в мировой истории формируется принципиально иная картина мироздания. За видимым чувственно воспринимаемым миром зороастрийцам открылось суб-

пространство метафизического бытия. В системе космоса они обнаружили трансцендентное, чисто духовное, разумно-добродетельное бытие бога Ахура-Мазды, которое и является источником абсолютной чистоты духа, разума и добродетели на Земле. В непосредственно воспринимаемых стихиях земли, воды, огня, металла и мира растений и скота зороастриец видел метафизическую составляющую, чисто духовную, разумно-добродетельную по природе. Так, бессмертные святые бога Ахура-Мазды: Армаити («Благочестие») наполняет стихию земли благочестием, Воху Мана («Благая мысль») – скот разумно-добродетельным содержанием, Аша Вахишта («Лучшая истина») – стихию огня метафизической реальностью чистого разума. Все ценное, жизненно значимое для зороастрийца, таким образом, наполнялось метафизическим, разумно-добродетельным содержанием, которое всячески следовало поддерживать, стимулировать его рост и распространение. Ничего подобного архаическая мифология не знала.

Более того, впервые в истории религии и философии в зороастрийском вероучении мы обнаруживаем разработанное, систематически структурированное метафизическое пространство сущностного бытия. В зороастризме оно состоит из субпространств разумно-добродетельной божественной реальности Ахура-Мазды и натуралистически-силовой сатанинской реальности Ангры-Майнью. Обе эти реальности являются живыми в том смысле, что они находятся в динамичном взаимодействии с неживой и живой природой, социальным и индивидуальным миром человека, непрерывно воздействуют на них, стремясь расширить сферу своего влияния. Заратуштра первым начал учить о существовании в структуре метафизического бытия субпространства рая и ада, которые представлялись в виде иерархически упорядоченной, многоярусной реальности. Если исходить из того, что Заратуштра жил во второй половине VII – в первой половине VI вв. до н. э., то можно утверждать, что в это время ни греки, ни индийцы, ни иудеи, ни китайцы о существовании подобного рода реальности, в которой пребывают души умерших, не подозревали. Возникает вопрос: был ли Заратуштра первооткрывателем или в определенном смысле творцом метафизической реальности рая и ада? Существовали ли объективно до Заратуштры рай и ад? Если они существовали ранее, то души всех умерших предшествующих поколений на Земле попадали исключительно в ад, поскольку в архаических культурах народов мира даже не существовало установки на нравственное совершенствование для улучшения загробного существования. Субпространство рая, таким образом, было пустым. Если в настоящее время рай и ад действительно существуют, их происхождение следует отнести к рубежу VII – VI вв. до н. э. Получается, что люди посредством божественного откровения, разрабатывая учение о загробной жизни, сами творят сверхчувственную онтологическую реальность рая и ада. Как мы видим, по

сравнению с другими осевыми народами в первой половине VI в. до н. э. персы имели наиболее развитую метафизику трансцендентного бытия.

Зороастрийская антропология

Какова система координат жизненного мира зороастрийца? Очевидно, что важнейшими ее осями являются разум и добродетель. Как сущностные, субстанциональные принципы макрокосма, они становятся таковыми в его подсистеме микрокосме, в душе человека. В «Суждениях» читаем: «Тот, кто (является) творцом всего благого, создал творения разумом, и его поддержка незримых перемен – от разума, целостную («невредимую») и нетленную вечность и самое важное («полезное») – бессмертие – приобретают посредством разума» [47, с. 79]. «В Авесте: «Самое лучшее – разум, так как землю можно обустроить разумом и небо можно подчинить себе силою разума. И известно, что Ормазд создал эти земные творения (силой) врожденного разума. И земля и небо управляются разумом». И когда он таким образом увидел большое преимущество и ценность разума, он проникся благодарностью к богу Ормазду, амахраспандам и Духу разума» [47, с. 80-81]. «В течение 9000 лет (до?) воскрешения, вплоть до воскрешения мертвых и конечного воплощения, все творения и создания охраняются и управляются разумом. И еще известно, что невежественный и злонравный человек, даже если он достигает многих почестей, богатства и власти, то и тогда (его) не следует восхвалять за это благо и власть» [47, с. 118].

Стремление к чистоте помыслов, разума, нравственной чистоте с необходимостью приводит к обрушению натуралистических ценностно-мыслительных ориентаций, к разрушению натуралистического жизненного мира, осями которого являются темы «физической силы», «эроса», «наживы» («добычи»), «насилия». В Ясне 12 [Символ веры зороастризма] Заратуштра решительно провозглашает выход из натуралистического мира жестокости и насилия:

«1. Проклинаю дайвов (дэвов). Исповедую себя поклонником Мазды, зороастрийцем, врагом дэвов, последователем Ахуры...

2. ...Отрекаюсь от хищения и захвата скота, от причинения ущерба и разорения маздаянийским селениям.

3. ...Я даю обет: отныне я не буду ради своего тела и жизни причинять ущерба и разорения маздаянийским селениям.

4. Отрекаюсь от сообщества с мерзкими, вредоносными, неартовскими, злокозненными дэвами, самыми лживыми, самыми зловонными, самыми вредными из всех существ, (отрекаюсь) от дэвов и их сообщников, от колдунов и их сообщников; от тех, кто насильничает над живыми существами. Отрекаюсь в мыслях, словах, в знамениях.

9. Клятвой обязуюсь быть верным маздаянийской Вере, (которая учит) прекратить военные набеги, сложить оружие, заключать браки между своими» [58, с. 9-10].

В брахманистской мифологии асурами называли богов, которые были носителями темных, злых, негативных сил. Напротив, дэвы были носителями светлого, доброго, позитивного начала. Отрицание натуралистической мифологии в целом в зороастризме привело к резко негативному отношению ко всем богам древнеарийской мифологии. Поэтому арийские дэвы превращаются в зороастрийских демонов. Аналогичную переоценку мы наблюдаем в христианской теологии. Так, Августин в своем труде «О граде Божьем» переводит греческих и римских богов со своими мелочными заботами с точки зрения христианства в ранг демонов и справедливо характеризует греческую и римскую мифологию как «религию плоти».

Дух нестяжательства и ненасилия становится важной жизненной ориентацией зороастрийца. В «Андарз-и данаг-мард» читаем: «Злобу в себе не допускай и никогда не дерись, чтобы твой враг не радовался. Не будь переменчив, не водись («сиди») с распутницей, иначе все те грехи, что она совершает, перейдут на твою душу. Будь щедрым за счет своего имущества, а не за счет чужого, чтобы твое имущество (не стало) приносящим благо телу из приносящего благо душе; давай (его) (людям) добрым и достойным, так как тело не вечно, а душа вечна. Старайся поступать так, (как если бы вечной была жизнь), и ешь так, как если бы завтра тебе надо было бы умереть» [47, с.321-322]. «Хвешкарих-и редаган»: «Никоим образом не обижайте отца и мать, не бейте сестру, брата, слугу, служанку и животных, обращайтесь с ними хорошо и достойно. Не будьте злыми, будьте добрыми и хорошими» [47, с. 322]. Согласно «Суждениям»: «Тот, кто приобрел богатство через грех и радуется ему, то эта его радость – хуже несчастья» [47, с. 97]. Таким образом, на базе разума и добродетели формируется принципиально иная система нравственных ориентаций.

В определенном смысле третьим китом зороастрийской антропологии, наряду с разумом и добродетелью, является правдивость. «Божественная вера – это праведность, а закон – правдивость, – утверждает мудрец в «Суждениях» [47, с. 80]. Согласно «Шайаст-на-шайаст»: «Самое лучшее – правдивость, самое худшее – лживость» [47, с. 314]. Почему? В соответствии с зороастрийскими представлениями мысль человека есть не только субъективная реальность. Она имеет онтологическую проекцию, непосредственно связана с субстанциональной реальностью Духом разума. Таким же образом и Слово имеет субстанционально-объективную природу. Оно есть выражение одновременно как субъективной мысли, так и является составляющей объективной, сущностной реальности Духа разума. Во времена Заратуштры в мировоззрении гос-

подствовал тотальный объективизм. Субъективная реальность не только не осознавалась, но и практически не было понятийных средств для ее выражения. В зороастризме правдивость отождествляется с истинностью. Правда есть Истина, есть состояние резонанса субъективной, которая мыслилась как объективная, и Божественной реальностей. Поэтому так греховна ложь. Она уводит человека от Бога, лишает его переживания сокровенной связи с Богом, гармонии с собой и с Богом. Поскольку Гераклит в учении о Логосе отталкивался от зороастрийских представлений о Правде и Слове, то в его идее сохранилась зороастрийская глубина представления Логоса как сущностной, субстанциональной, объективной мыслительной реальности. Однако, как известно, гераклитовское понимание Логоса было изложено в виде нескольких афоризмов (т. е. не получило концептуального развертывания и обоснования), и в таком виде заняло почетное место в истории западной философии, будучи рациональной интерпретацией плодотворной зороастрийской идеи. Вместе с тем гераклитовский Логос был лишен зороастрийского мистицизма.

Одна из пяти заповедей Будды – не говорить неправды. Согласно буддистским представлениям, не существует Бога как объективной, фундаментальной реальности, не существует также и объективного материального мира. Поэтому требование правдивости выступает в качестве важного средства мыслительного и нравственного очищения субъективного мира человека. По нашему мнению, буддистская концепция правдивости значительно упрощает ситуацию по сравнению с зороастрийским учением. Как субъективная реальность буддистская правда лишена глубины зороастрийского онтологизма и мистицизма. Этого нельзя сказать об индуизме. В индуизме зороастрийское учение о Правде, Истине и Слове получило дальнейшее развитие. Они носят субъективно-объективный, глубоко сокровенный характер в диалектической взаимосвязи двух субстанциональных реальностей Брахмана и Атмана.

Зороастрийская мораль приобрела духовно-нравственную направленность, в которой смирение, благородство, справедливость и другие составляют основные ориентиры зороастрийского жизненного мира. «Того, кто ниже тебя, – поучает Дух разума в «Суждениях», – считай за равного, равного считай за старшего, старшего – за начальника, а начальника – за господина. С господами надо быть смиренным, послушным и правдивым, с врагами будь благородным, мягким и доброжелательным, Не клевети, чтобы тебя из-за этого не постигла дурная слава и греховность, так как сказано, что клевета тяжелее колдовства. И в аду каждый демон нападает спереди, а демон клеветы, из-за большой вины (грешника), нападает сзади. Не испытывай алчности, чтобы тебя не обманул демон жадности и земные блага не стали для тебя безвкусными, а небесные были бы утрачены. Не гневайся, так как человек, который гневается, из-за этого забывает о (своих) делах, добрых деяниях, почитании богов и

служении (им). И всякий грех и злой поступок будут приходить ему на ум, пока не утихнет гнев. А (гнев), сказано, подобен Ахриману. Не печалься, так как тот, кто печалится, лишается радости земной и небесной и наносится ущерб его душе и телу. Не испытывай вожделения, чтобы тебя не постигли от твоих деяний ущерб и раскаяние» [47, с. 81]. В этом фрагменте достаточно четко просматривается близость норм зороастрийской и христианской морали. Одним из главных требований христианской морали является необходимость развития и укрепления духа смирения и милосердия посредством непрерывной борьбы и преодоления в себе духа гордыни и гневливости. Как мы видим, персы-зороастрийцы также шли в этом направлении. Мораль языческой Греции и Рима таких требований не выдвигала. Напротив, она всячески способствовала развитию духа гордыни в душе греков и римлян.

Жизнь зороастрийца – это постоянное и непрерывное изо дня в день стяжание позитивного духовно-нравственного потенциала. «Будь прилежен в накоплении добрых дел, – читаем в «Суждениях», – чтобы на небесах они пришли к тебе на помощь. Не будь самонадеян при (совершении) добра в этом мире, так как добро в этом мире приходит подобно облаку в весенний день, которое не остановит никакая гора» [47, с. 84]. Согласно зороастризму, когда душа праведного достигает рая, «выходит ему навсегда навстречу в образе девушки, которая красивее и лучше всех девушек в мире. И душа праведного говорит: «Кто ты («Кем ты можешь быть»), что я никогда не видел в мире девушку красивее и лучше тебя?» В ответ этот девичий образ говорит: «Я не девушка, а твои благие деяния, о юноша с благими мыслями, благими речами, благими деяниями и благой верой! Так как, когда ты видел в мире почитание дэвов, то ты воздерживался (от него) и почитал богов. И когда ты видел, что кто-то притеснял, грабил, обижал и оскорблял хорошего человека и преступным образом захватывал (его) богатство, то ты удерживал его от притеснения и грабежа людей («творений»). И ты думал о хорошем человеке, давал (ему) приют и принимал (его), и давал подаяние тому, кто пришел из близких (мест) или же издалека. И ты обретал богатство честным путем. И когда ты видел, что (надо) вынести лживый приговор, дать взятку и принести ложные показания, то ты отстранился (от этого) и твоя речь (была) правдивой и искренней. Я емь те твои добрые мысли, добрые слова и добрые деяния, которые тобой подуманы, сказаны и сотворены, так как если я была уважаема, то тобою таким образом я сделана еще более уважаемой, и если я была ценна, то тобою таким образом я сделана еще более ценной, и если я была восхитительна, то тобою таким образом я сделана еще более восхитительной». И когда она идет оттуда дальше, то ей встречается ароматный ветер, который ароматнее всех ароматов» [47, с. 85]. «Три обязанности для людей важнейшие: делать врага другом, делать грешного праведным, делать невежественного сведущим» [47, с. 313].

Пространство зороастрийского жизненного мира было гораздо шире греческого. Важную его часть составляло субпространство загробного мира с адом и раем. Это обстоятельство предопределяло метафизическую устремленность зороастрийского Духа, надо полагать, персидской культуры в целом. Таким образом, зороастризм задавал жесткую детерминацию мирского порядка трансцендентным.

Распределение ценностей в зороастризме приобретает следующий вид: «Для души лучше благородство, для всего мира – правда, для богов – благодарность, для («тела») человека – разум, для всех дел – благонамеренность, а для спокойствия тела и одоления Ахримана и дэвов лучше – чувство удовлетворения» [47, с. 88]. Мистицизм зороастрийской морали, таким образом, выражается в непрерывном горении духа, трепетном переживании сокровенной связи с Ахурой-Маздой: «Так как праведный подобен господу Ормазду, когда он действует, то это через него действует Ормазд. Слава и доброта того, кто ублажает праведного, долгое время пребудет на земле, и рай, свет Ормазда, радость и спокойствие будут принадлежать ему» [47, с. 315].

Как известно, своеобразие зороастрийской мистики и морали выражается в учении о чистоте, согласно которой непременным требованием для верующего является стремление к максимальной чистоте души и тела, всячески избегать осквернения от Злого духа. «Соблюдение ритуальной чистоты, – пишет В. Ю. Крюкова, – играет в зороастризме первостепенную роль. Так, не совершив утреннего омовения, верующий не может приступить к молитве, а подвергшегося наисильнейшему осквернению в древности предавали смерти. Законы чистоты восходят к основной зороастрийской концепции противопоставления двух начал – благого (Истина) и злого (Ложь), одно из которых несет гармонию и жизнь, другое – хаос и смерть» [57, с. 201]. «Зороастрийское понимание святости подразумевает аспект чистоты не только в буквальном смысле (физическое и нравственное очищение), но и как целостность, физическую полноценность, отсутствие изъянов, которые виделись отметинами демонических сил или путями их проникновения в человеческое существо... Наивысшее осквернение несет в себе смерть, и мертвое тело распространяет скверну в наибольшей степени, при том что и живой человек постоянно нуждается в возобновлении утраченной ритуальной чистоты: нечистым и «мертвым» признается любое выделение организма – экскременты, слюна, кровь и даже дыхание, а также обрезанные волосы и ногти» [57, с. 206-207]. Как мы видим, тотальное стремление к духовной и телесной чистоте, к святости в зороастризме даже зашкаливает, существенно усложняет повседневную жизнь верующего.

Важным положением в православии является представление о Страхе Божьем, которое носит не декларативный, а глубоко экзистенциальный харак-

тер. В Страхе Божьем сгорают все жизненные устремления, связанные с тварным миром, миром вещей, превращающиеся в прах. В зороастризме религиозное чувство страха имеет свою специфику. С одной стороны, в нем отсутствует аскетическая направленность религиозного духа, напротив, утверждается и всячески поощряется стремление к гармонии с миром, к благополучию. «Жизнь в страхе и лжи хуже смерти, – говорит Дух разума мудрецу, – так как жизнь каждого предназначена для радости и земных удовольствий, и сказано: если в ней нет радости и земных удовольствий, а есть в ней страх и даже ложь, то она хуже смерти» [47, с. 97]. В зороастрийском страхе преобладает страх ада, вечных мучений в нем и страх осквернения Злым духом. В авестийской книге Яшт имеется гимн, посвященный тысячерукому, тысячеглазому, дальнорукому, могучему богу Митре, который бдительно следит и сурово наказывает солгавших людей:

*«Если солжет ему
Глава ли дома,
Или глава общины,
Или глава области,
Или глава страны,
То Митра воспрянет,
Гневный и оскорбленный,
И разрушит он и дом,
И общину, и область, и страну...*

*Сносит головы
Солгавших Митре людей.
Летят во все стороны головы
Солгавших Митре людей» [58, с.35-36].*

Проведенный анализ преследовал цель показать, что ментальное пространство зороастризма в VI в. до н. э. было принципиально иного типа. Его система координат строилась исключительно на ценностях разума и добродетели как чисто духовных образованиях. Как мы видим, в зороастризме велась непрерывная борьба против натуралистического мировосприятия, идолопоклонства. «Воздерживайся от идолопоклонства и почитания дэвов», – призывает Дух разума в «Суждениях» [47, с. 83]. Поскольку все персидские источники более позднего происхождения и число их ограничено, то возникает вопрос о корректности исследования. По нашему мнению, на основе доступной нам пехлевийской литературы мы реконструировали лишь принципиальные моменты зороастрийского жизненного мира, которые в большой степени носят неисторический характер, отвлекаясь от многих важных положений этого

вероучения (учение о душе, индивидуальном спасении, рае и аде, Спасителе, трех Эрах, Страшном Суде и т. п.).

Таким образом, жизненный мир перса-зороастрийца становится нравственно насыщенным. При этом добродетель зороастрийца принципиально отличается от добродетели грека. Добродетель перса уходит своими корнями в метафизическую реальность чистого духа Ахура-Мазды и непрерывно «питается» его «энергией». Одновременно энергия духа нравственного зороастрийца устремлена к Богу. Как мы видим, зороастризм формирует принципиально иную концепцию человека. В отличие от жизненного мира архаического человека, в котором преобладал культ физической силы, насилия и страха, а также натуралистические и эротические устремления, зороастрийская ментальность строится на духовно-нравственных основаниях. Ее систему координат определяют совершенно иные жизненно важные ориентиры: доминирующие темы «чистоты» (не столько физической, сколько духовной), «правды», «разума», «добродетели», специфику которой составляют смирение, ненасилие, страх Божий и другие. Таким образом, жизненный мир персов представлял собой достаточно сложное образование. Греки видели в персах примитивных варваров. Даже Платон и Аристотель не смогли понять подлинную глубину древнеперсидского Духа.

Проблема Заратуштры

Определение времени жизни пророка имеет значение не только в истории религий, культуры, но и в философии истории, поскольку зороастризм был одним из локомотивов великой ментальной революции. Он оказал влияние на ментальность древнегреческой, иудейской и индийской культур, в значительной степени определявших становление духа Запада и Востока, и тем самым повлиял на логику развития мирового Духа.

Одни исследователи относят время проповеди Заратуштры к концу 2-го тысячелетия до н. э. и ранее. Самым сильным их аргументом является то, что откровения, произнесенные самим Заратуштрой и бережно сохраненные за многие века в устной традиции магами, записаны в Гатах на очень архаическом языке, который функционировал в этот период. Другие полагают, что основатель зороастризма жил на рубеже VII – VI вв. и даже в VI в до н. э. Они ссылаются на распространенную древнюю версию, согласно которой Зороастр жил за 258 лет до Александра Македонского (время начала правления А. Македонского, $336 + 258 = 594$).

По нашему мнению, признание первой точки зрения нарушает логику развития мировой истории как логику развития мирового Духа. Получается, что зороастризм как ментальная реальность был «законсервирован» в конце 2-го тысячелетия до н. э. на территории небольшого царства в Иране и до сере-

дины 1-го тысячелетия до н. э. практически никакого культурного влияния на соседние народы не оказывал. Так мыслить все равно, что перенести А.Эйнштейна с его теорией относительности в эпоху Средневековья. Если же принять вторую версию, то никакого нарушения ментального развития мировой истории мы не наблюдаем. Более того, выстраивается любопытная логика генезиса мирового культурно-исторического процесса. До VI в. до н. э. все народы нашей планеты находились на архаической стадии развития. Одни достигли более высокой ступени экономического, социального и духовного развития (Древний Египет, Месопотамия, Индия и др.), другие вели достаточно примитивное существование (народы Центральной и Южной Африки, Южной и Северной Америки и др.). Однако в духовном отношении все они находились в натуралистическом ценностно-мыслительном пространстве, осями которого были темы «натуры» (ценности материального порядка), «эроса», «рода» «физической силы» и «ритуала». Народы и их боги иных стремлений не знали.

На рубеже VII – VI веков до н. э., или несколько раньше, или позже (это непринципиально), произошел невиданный в мировой истории духовный прорыв. Прорыв совершил Заратуштра. Он был первопроходцем. Выше мы попытались показать революционный характер этих перемен. В зороастризме впервые открылась потрясающая по своей глубине и совершенству субстанциальная, объективная, чисто духовная, разумно-добродетельная реальность. Зороастрийский трансцендентный порядок выстраивал мирской порядок персидской культуры. Оба порядка способствовали формированию системы координат ментального пространства одной из самых великих в мировой истории империи Ахеменидов. В определенном смысле Персидская империя стала одним из первых локомотивов великой ментальной революции. Персы (точнее, древние иранцы-зороастрийцы) первыми вошли в пространство осевого времени. Для интеллектуально наиболее развитых народов-соседей (греков, индийцев и иудеев) зороастрийская ментальность стала спусковым крючком, повлекшим революционные преобразования в собственных ментальных пространствах. В каждой культуре эти процессы носили настолько специфический характер, что первоначальная роль зороастризма стала почти незаметной. Однако во всех ментальных преобразованиях имело место одно основание, одна направленность развития Духа – открытие Бога как трансцендентальной, разумно-добродетельной реальности. Но осмысление этой реальности в каждой культуре приобрело существенно различный характер. По нашему мнению, дальше всех и глубже всех в освоении божественного метафизического пространства продвинулись подвижники в Индии. Греки в метафизике оказались наиболее поверхностными. Основная энергия древнегреческого Духа была сконцентрирована в области социального бытия, в построении бытия сво-

боды. Эти утверждения требуют обоснования, что мы попытаемся сделать в следующих разделах работы.

Рождение науки в Персидской империи

Грекоцентристское решение проблемы возникновения науки и философии в Древней Греции

В настоящее время проблема возникновения греческой философии представляется в целом решенной, уточняются лишь мелкие детали. Поэтому в любом учебнике по истории западной философии в разделе об истоках древнегреческой философской мысли практически излагается одна устоявшаяся точка зрения. Начнем с классического европоцентриста Г. Гегеля, который в определенном смысле заложил грекоцентристское видение происхождения греческой философии и науки. «Субстанциональные зачатки своей религии, – размышляет он в «Лекциях по истории философии», – своей образованности, своих общественных связей они, правда, в большей или меньшей степени получили из Азии, Сирии и Египта, но они столь радикально вытравили печать этого чуждого происхождения, столь преобразовали, переработали, сделали другим полученное ими извне, что то, что и они, и мы ценим, признаем, любим в этом полученном ими извне, принадлежит по существу лишь им. Насколько верно поэтому, что при рассмотрении истории греческой жизни мы восходим и должны восходить обратно к тому, что лежит за ее пределами, настолько же верно также и то, что мы можем обойтись и без этого и проследить первые зачатки, всходы, дальнейшее поступательное движение науки и искусства до их полного расцвета, равно как и источник их упадка, не выходя за пределы истории греческой жизни и ее мира. Ибо духовное развитие греков пользуется заимствованным чужим лишь как материалом, толчком; они признавали и вели себя при этом как свободные» [23, с. 186]. Как мы видим, Г. Гегель полагал настолько автономным процесс становления древнегреческой философии, науки и культуры в целом, что предлагал полностью абстрагироваться от исследования каких-либо внешних культурных влияний.

Б. Рассел также полагал, что влияние египетской и вавилонской proto-науки на развитие греческого теоретического мышления было минимальным: «Из Вавилона вышло кое-что, относящееся к науке: разделение дня на 24 часа и круга на 360 градусов, а также открытие периодичности затмений, что позволило с достоверностью предсказывать лунные затмения, а солнечные – с некоторой степенью вероятности» [93, с. 21]. Мы попытаемся показать, что логика сторонников вышеуказанной концепции происхождения греческой философии и науки основывается на весьма упрощенных представлениях египетской и вавилонской науки середины первого тысячелетия до н. э.

**Формирование египетской и вавилонской науки
в период осевого времени**

*Возможно ли математические знания древних египтян VI – IV вв. до н. э.
отнести к научным?*

В настоящее время мы не располагаем прямыми свидетельствами, которые позволили бы судить об уровне развития математики в Древнем Египте в середине первого тысячелетия до н. э. До нас дошли папирусы эпохи Среднего царства (2000-1800 гг. до н. э.), на основании которых дается оценка природы древнеегипетского математического знания и науки в целом. Эта оценка не была высокой. Историки науки единодушно пришли к заключению, что математические знания древних египтян были тесно связаны с практической деятельностью и поэтому имели исключительно практический характер, являясь индуктивным обобщением практического опыта. При этом знание формировалось в виде практических рекомендаций, своеобразных рецептов деятельности. Египтяне не обладали абстрактным теоретическим мышлением и соответственно абстрактно-теоретическим знанием, а также дедуктивным способом организации и построения знания. Поэтому математические знания египтян в лучшем случае можно рассматривать как протонауку, которая послужила материалом для возникновения собственно науки в Древней Греции.

Однако, логика здравого смысла и косвенные свидетельства не позволяют присоединиться к вышеизложенной оценке египетской математики VI – IV вв. до н. э. Трудно согласиться с правомерностью заключения на основе папирусов, датированных 2000-1800 гг. до н. э., о развитии математики в Древнем Египте эпохи возникновения греческой философии и науки. Получается, что, следуя этой логике, можно оценить степень развития математики, например, XIX века по ученической тетради эпохи Возрождения. Если у нас нет предубеждения о примитивности египетской «науки» эпохи Среднего царства, то мы даже не можем с уверенностью судить по этим ученическим папирусам о подлинных математических знаниях жрецов того времени. Касту жрецов в определенном смысле можно рассматривать как социальную организацию, которая обеспечивала непрерывную работу по накоплению, сохранению и трансляции арифметического и геометрического знания. Несмотря на катаклизмы египетской истории II – I тысячелетий до н. э. у нас нет достаточных оснований отрицать наличие непрерывной длительной традиции развития математики. Духовный прорыв осевого времени, как мы стараемся показать в этой главе, не был локальным явлением греческого масштаба в бассейне Средиземноморья. Он в полной мере проявился на огромной территории Персидской империи.

Рассмотрим косвенные свидетельства достаточно высокого развития египетской математики, которым историки науки и философии обычно не придают должного значения. Мы имеем в виду, прежде всего, поездки на протяжении трех столетий греческих философов, начиная с Фалеса, в Египет на «стажировку». Мы не будем пока останавливаться на поездках в Египет Фалеса и Пифагора. Для нас большой интерес представляют египетские «командировки» Демокрита, Платона и Евдокса, что по существу служит высокой оценкой египетской науки. Относительно поездки Демокрита Диоген Лаэртский пишет: «Деметрий в «Соименниках» и Антисфен в «Преемствах» сообщают, что он совершил путешествие и в Египет к жрецам, чтобы научиться геометрии, и в Персию к халдеям, и на Красное море; а некоторые добавляют, что он и в Индии встречался с гимнософистами, и в Эфиопии побывал» [33, с. 370]. При этом философ из Абдер утверждал: «В построении линий с доказательствами я никем не был превзойден даже так называемыми гарпедонаптами» [13, с. 18]. Получается, что во второй половине V в. до н. э. египетские землемеры применяли в своих вычислениях весьма совершенные методы доказательства, которые сумел превзойти один из крупнейших греческих ученых того времени Демокрит.

По сообщению Диогена Лаэртского, Платон после смерти Сократа «в двадцать восемь лет (по словам Гермодора), вместе с некоторыми другими сократиками перебрался в Мегары к Евклиду, потом поехал в Кирену к математику Феодору; оттуда – в Италию, к пифагорейцам Филолаю и Евриту; оттуда – в Египет к вещателям (говорят, туда его сопровождал Еврипид); там он заболел и жрецы исцелили его морской водой... и повторил за Гомером, что «все египтяне – врачи». Собрался Платон посетить и магов, но не сделал этого из-за азиатских войн» [33, с. 151-152]. Примечательно, что в своем образовательном путешествии Платон изучал преимущественно математику. Если египетские жрецы застряли на математических представлениях тысячелетней давности, какая нужда заставляла афинского философа совершать весьма непростую поездку в Египет? Евдокс из Книды, один из самых великих математиков Греции IV в. до н. э., в двадцать три года приехал в Афины, чтобы учиться в платоновской Академии, в которой в то время собрался цвет философской и математической греческой мысли. Через несколько лет учебы он, с трудом собрав деньги на путешествие, отправился в Египет. «Говорят, – пишет Ван-дер-Варден, – что в Египте он изучал астрономию у жрецов в Гелиополе и производил наблюдения в обсерватории между Гелиополем и Керкесурой, которая все еще существовала в эпоху императора Августа» [13, с. 244]. Диоген Лаэртский об этой поездке Евдокса сообщает: «В Египте, обрив подбородок и брови, он пробыл год и четыре месяца; некоторые утверждают, что там он и написал свое «Восьмилетие» [33, с. 357]. Евдокс построил уникальную теоретическую

модель космоса, согласно которой «шарообразная Земля покоится в центре. Вокруг этого центра вращаются 27 концентрических сфер. Внешняя сфера несет неподвижные звезды, а другие служат для объяснения движения Солнца, Луны и пяти планет. Для каждой планеты необходимо четыре сферы, для Солнца и Луны – по три» [13, с. 245]. Надо полагать, чтобы избежать абстрактного теоретизирования, Евдокс стремился проверить на эмпирическом материале астрономических наблюдений эффективность своей космологической модели. Поскольку в полисной Греции была слабо развита традиция астрономических наблюдений, то ему пришлось ехать в Египет.

Историки науки и философии почему-то не учитывают одно важное обстоятельство: связь греков с египтянами и вавилонянами была не односторонней и периодической, а двусторонней и непрерывной. В V – IV вв. до н. э. Демокрит, Платон, Евдокс и, надо полагать, многие другие, занимавшиеся философией и математикой греки, приезжали в Египет и Вавилон не только за знаниями, сохраняя в тайне собственные разработки. В ходе их общения, безусловно, происходил обмен идеями, собственными достижениями. Математика того периода «варилась» в трех «котлах», вавилонском, египетском и греческом, периодически частично перемешиваясь. Математика и астрология в то знаменательное время были своеобразной «мировой религией» международного сообщества интеллектуалов, легко преодолевавшей национальные и культурные границы. По мнению египетских, вавилонских жрецов, Пифагора, Платона, Аристотеля, Архита, Евдокса и других математиков, числа и геометрические построения выражали сущностную божественную реальность мироздания. Поэтому математические и астрологические знания рассматривались как универсальное теоретическое знание. Интенсивное развитие этих наук привлекало и увлекало всех мыслителей. Своеобразие мифологической интерпретации в этой связи для каждого из них было второстепенным.

Таким образом, нам представляется, в VI – IV вв. до н. э. египетская наука также интенсивно развивалась, как и греческая и вавилонская. Между этими тремя школами существовала атмосфера относительного доверия, происходил обмен научными знаниями. Для современников, надо полагать, весьма непросто было выделить какой-либо из этих трех научных центров. Каждый из них имел свои преимущества и недостатки.

Астрологический прорыв вавилонской науки

В оценке вавилонской математики мы предоставим слово известному голландскому математику и историку науки Д. Я. Стройку. «Переходя к математике Двуречья, – отмечает Д. Я. Стройк, – мы оказываемся на гораздо более высоком уровне, чем тот, которого когда-либо достигала египетская математика. Здесь мы можем даже уловить прогресс в ходе столетий. Уже самые

древние тексты, относящиеся к последнему шумерскому периоду (третья династия Ура, 2100 г. до н. э.), показывают высокое вычислительное искусство. Эти тексты содержат таблицы умножения, в которых хорошо развитая шестидесятичная система счисления сочетается с более ранней десятичной системой; здесь имеются клинописные символы, обозначающие 1, 60, 360 и также 60^{-1} , 60^{-2} » [105, с. 40]. В клинописных текстах, относящихся ко времени правления царя Хаммурапи (около 1950 г.), мы видим, что арифметика развилась в хорошо разработанную алгебру. Египтяне того же периода были в состоянии решать только простые линейные уравнения, а вавилоняне времен Хаммурапи полностью владели техникой решения квадратных уравнений. Они решали линейные квадратные уравнения с двумя неизвестными, решали даже задачи, сводящиеся к кубическим и к биквадратным уравнениям. Их методы не оставляют никакого сомнения относительно того, что они знали общие правила. Резко выраженный арифметико-алгебраический характер вавилонской математики проявляется и в геометрии. Основной чертой этой геометрии был все же ее алгебраический характер. Это в равной мере относится и ко всем позднейшим текстам, особенно к текстам третьего периода, от которого до нас дошло немалое их число, – эпохи вавилонской, персидской и эпохи Селевкидов (примерно от 600 г. до н. э. до 300 г. до н. э.). Тексты этого последнего периода обнаруживают значительное влияние вавилонской астрономии, которая в это время приобретает характер настоящей науки, что сказывается в тщательном анализе различных эфемерид. Вычислительная техника математических текстов становится все более совершенной; алгебра справляется с задачами на уравнения, для которых требуется значительное вычислительное искусство. От эпохи Селевкидов дошли вычисления, которые доведены до семнадцатого шестидесятичного знака. Столь сложные вычислительные работы уже нельзя связывать с вычислением налогов или измерением – стимулом для них были астрономические задачи или просто любовь к вычислениям. Мы знаем, что вавилонская астрономия этого периода оказала влияние на греческую и что вавилонская математика повлияла на вычислительную арифметику. Есть основания полагать, что вавилонские школы писцов были посредниками между наукой Греции и наукой Индии. Мы все еще мало осведомлены о роли персидской и селевкидской Месопотамии в распространении древневосточной и астрономии и математики, но все доступные данные указывают на то, что эта роль должна была быть значительной [105, с. 42-45].

При рассмотрении вавилонской астрономии и астрологии мы будем опираться на исследования другого знаменитого голландца Ван-дер-Вардена. В развитии вавилонской астрономии он выделяет три периода, каждый из которых был тесно связан с определенным типом астрологии. Астрономия позднеассирийского периода (1000-612 гг. до н. э.) была связана с астрологией

предзнаменований. Астрономия халдейского (612-539 гг. до н. э.) использовала зодиакальную астрологию, но не занималась гороскопами. При этом для ее функционирования были необходимы систематические наблюдения, но математическая теория планетных движений была не нужна. Наибольшие астрономические достижения, по его мнению, были получены в персидский период (539-331 гг. до н. э.), которые привели к появлению гороскопной астрологии. В ней используются знаки зодиака и гороскопы для дней рождения, а также математические средства, необходимые для вычисления гороскопов [14, с. 140-141]. Из периодизации вавилонской астрономии Ван-дер-Вардена мы видим, насколько ускоряется ее развитие в VI – IV вв. до н. э. При этом он высказывает важную для нас идею о существовании тесной связи между гороскопной астрологией и зороастризмом. Это обстоятельство требует теоретического осмысления.

Образование Персидской империи и распространение зороастризма как метакультурной реальности привело к существенной трансформации религиозных представлений завоеванных народов, в частности, вавилонян. В силу известных обстоятельств мы можем рассматривать лишь фундаментальные сдвиги в их ментальности, одним из которых является тотальное одухотворение ментального пространства культуры. Согласно представлениям архаической мифологии, природа и воздушная среда заполнены богами как природными силами и стихиями. Согласно зороастрийским представлениям, духовная благодать Ахура-Мазды составляла сущностную природу стихий земли, воды и огня, процветающего растительного мира и тучных стад скота. Однако в контексте рассмотрения развития вавилонской астрономии большое значение приобретает идея обожествления зороастрийцами космического пространства, откуда зороастрийские боги Ахура-Мазда и Митра, как мы знаем, обладая абсолютной мощью, неусыпно наблюдали за каждым верующим, не только его делами, но и словами и даже мыслями. Зороастрийцы в соответствии с представлениями о структуре космоса разработали иерархически упорядоченное строение рая¹. Вавилонские и египетские боги задолго до Заратуштры освоили космическое пространство. Однако они не обладали той трансцендентной, метафизической, духовной мощью, которой зороастрийская теология наделила своих богов. Надо полагать, под влиянием зороастрийской теологии у вавилонских астрономов существенно изменились представления о природе собственных богов, что привело к прорыву в развитии вавилонской астрономии и математики. Это обстоятельство способствовало появлению гороскопной астрологии.

По нашему мнению, в одном из главных духовных центров Персидской империи Вавилоне впервые в истории науки возникла астрономическая науч-

¹ См. с. 71.

ная теория, которая обладала достаточно сложной и развитой структурой. В ее концептуальном аппарате можно выделить, по крайней мере, три основных компонента: теологический, астрономический и математический. Первый слой понятийного аппарата нам почти неизвестен. Второй собственно теоретический слой вавилонской астрономии содержал понятийные средства, описывающие природу и механизм функционирования объектов космического пространства. Новые теолого-астрономические представления потребовали разработки новых математических методов вычисления поведения астрономических объектов, что и было сделано. Следует также заметить, что математика того времени выполняла не столько функцию аппарата для астрономических вычислений, сколько мыслилась как особого рода онтологическая реальность. Числа мыслились как выражение сущностной божественной реальности чувственно воспринимаемого мира. Со времен Г. Галилея мы знаем, что подлинная научная теория в процессе своего развития постоянно требует эмпирической проверки. Эту функцию для вавилонских астрономов выполняли непрерывные наблюдения, которые, надо полагать, обеспечивали поступательное развитие астрономии как теоретической конструкции, совершенствование ее концептуального аппарата. При этом постоянно проверялась ее предсказательная сила, как при составлении гороскопов, так и при прогнозировании затмений. Наши рассуждения методологического порядка подтверждает теоретический анализ Ван-дер-Вардена развития вавилонской астрономии в эпоху империи Ахеменидов.

Голландский историк древней математики и астрономии отмечает, что наблюдения лунных затмений появляются в вавилонских архивах с 748 г. до н. э. Они образовали необходимую наблюдательную базу для двух лунных теорий А и В. По его мнению, лунная система А была создана между 540 и 470 гг. до н. э., а система В между 480 и 440 гг. до н. э. Системы А для Луны, Юпитера и Марса представляли собой превосходные логически построенные системы, весьма похожие по своей структуре [14, с. 292-293]. Ван-дер-Варден на основе имеющихся материалов пытается даже установить имя автора мощных астрономических теорий Древнего Вавилона. «Если система А для планет изобретена тем же человеком, – пишет он в своей книге, посвященной рождению астрономии, – что и система А для Луны, то его имя, вероятно, Набу-Риманну. Вполне возможно, что деятельность этого великого астронома началась уже в правление Камбиза (с – 529 по – 521) и что текст «Strassmaier Rambyses 400», который содержит наблюдения Луны, Юпитера, Венеры, Сатурна и Марса, есть проявление его активности... **Некоторые величины в этом тексте были вычислены, а не наблюдаемы** (выделено мною. – В. М.). Возможно, что вычисления производились посредством лунной теории системы А... Человек с именем «Набу-Риманну, сын Балату, потомок жреца лунно-

го бога» засвидетельствовал два юридических документа, относящиеся к годам –490 и –489 в правление Дария. Возможно, что этот человек был астрономом Набу-Риманну» [14, с. 296]. Выделенное нами замечание Ван-дер-Вардена представляется весьма важным. Оно показывает, что теоретическая (вычислительная) деятельность вавилонских астрономов достигла достаточно высокого уровня и носила автономный характер, которая корректировалась эмпирическими наблюдениями звездного неба.

По мнению Ван-дер-Вардена, вычислительная техника вавилонских астрономов была весьма развита, одним из результатов которой явилось составление астрономических таблиц. Чтобы составлять гороскопы, нужно было научиться пользоваться астрономическими таблицами. «Для вычисления таких таблиц в поздней античности, – пишет голландский исследователь вавилонской астрономии, – применялись методы двух видов. Мы можем назвать их «вавилонским» и «греческим» методами; более точными названиями будут *линейные методы* и *тригонометрические методы*. Линейные методы основаны на возрастающих и убывающих арифметических последовательностях, подобных тем последовательностям, которые мы находим в клинописных текстах из Вавилона и Урука. Греческие авторы более позднего времени, как Гиппарх и Птолемей, предпочитали более точные тригонометрические методы, но тригонометрия не была доступна ранее 200 г. до н. э. Линейные методы, кроме того, применялись гораздо легче, чем тригонометрические вычисления. Поэтому даже позднее –200 линейные методы оставались очень популярными среди астрологов. Даже в 550 г. н. э. линейные методы вавилонского происхождения все еще рассматривались в санскритских астрономических произведениях наряду с тригонометрическими» [14, с. 297].

Если исходить из периодизации развития вавилонской астрономии Ван-дер-Вардена, то получается, что Фалес по приезду в Вавилон еще не застал революционных изменений в представлениях вавилонских астрономов и математиков. Поэтому он позаимствовал лишь отдельные идеи и некоторые методики вычислений вавилонских исследователей. Следует иметь в виду, что он предсказал лишь год (585 г. до н.э.) солнечного затмения в Милете. Когда Пифагор посетил Вавилон, ему открылась существенно иная духовная и интеллектуальная атмосфера древнего города. Надо полагать, он был свидетелем зороастрийской ментальной революции в формирующемся новом государственном образовании Персидской империи и научной революции в астрономии. Как мы знаем, в отличие от Фалеса, Пифагор был мистическим человеком. По нашему мнению, эти обстоятельства существенно повлияли на формирование его мировоззрения и философских взглядов. Поэтому в Кротон он приехал другим человеком. Зороастрийская теология оказала на него настолько сильное влияние, что он поместил в центре своей космологической модели

мистический Огонь (аналог зороастрийского бога Ахура-Мазды), а также установил в своей школе правило встречать молитвами восход Солнца. Его фундаментальная теоретическая идея «все есть число» также имеет вавилонское происхождение. Как и вавилонские жрецы, он рассматривал математическое знание (арифметику и геометрию) как выражение сущностной природы мироздания. По мнению Ван-дер-Вардена, «вавилоняне были виртуозами не только в области алгебры, они много добились и в арифметике. В конце своих «*Mathematische Keilschrift-Texte*» Нейгебауэр выразил надежду, что со временем мы гораздо больше узнаем об их элементарной теории чисел, а также высказал предположение, что то, что по греческой традиции называлось «пифагорейским», скорее следовало бы назвать «вавилонским» [13, с. 105]. Завершая анализ развития пифагорейской математики, Ван-дер-Варден заключает: «Таким образом, мы видим, что *все без исключения вавилонские нормальные уравнения оставили свой след в арифметике и в геометрии пифагорейцев*. Не может быть и речи о том, что это только случайность. То, о чем раньше можно было только предполагать, ныне сделалось достоверностью, а именно, что вавилонская традиция дала материал, из которого греки, и в частности пифагорейцы, построили свою математику» [13, с. 173].

В этой связи открывается новый смысл пифагорейского термина «философия». Можно предположить, что под «Мудростью» мистик Пифагор понимал не абстрактно-теоретическое, философское знание, к которому следует, словно одержимому, стремиться. В его религиозном понимании «Мудрость» – это объективная, надличностная, божественная реальность, мыслительная по природе. В период осевого времени в VI – IV вв. до н. э. подобное представление, надо полагать, было весьма распространено. В ходе анализа еврейской ментальной революции в первой главе второго тома мы покажем это обстоятельство на примере текстов Библии. Здесь приведем одну цитату из книги «Притчи Соломона». В этом произведении наиболее активно разрабатывается тема «премудрости», «разума», которая в метафизическом ее аспекте рассматривается как фундаментальная, исходная онтологическая реальность: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, [я была] там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и

радость моя [была] с сынами человеческими» [Притч. 8: 22-31]. Во втором томе мы также покажем, что Пифагор по существу стал отцом ментальной революции в Греции, Риме и Этрурии.

Если наше изображение становления египетской и вавилонской науки в VI – IV вв. до н. э. весьма правдоподобно, то перед нами открывается существенно иная картина формирования греческой философии. В настоящее время в качестве одного из главных факторов возникновения древнегреческой философии рассматривается комплексный процесс демократизации общества в ходе становления полисной Греции. Однако, обращаясь к жизнеописаниям первых греческих философов, входивших в списки «семи мудрецов», мы видим, что все они, за исключением Фалеса, обладали лишь житейской мудростью, были весьма далеки от науки. Периандр же, судя по дошедшим до нас свидетельствам, был по существу негодяем. «Ручеек» в становлении древнегреческой философии как созревающего теоретического мышления составляли философы Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и Пифагор. В конце VI в. до н. э. этот «ручеек» набиравший силу греческой теоретической мысли начал все более наполняться и превращаться в «полноводную реку» философских теоретических исследований. При этом важнейшую часть в их концептуальных построениях занимали *математические и астрономические* знания (Парменид и Зенон, Анаксагор, Демокрит, платоновская Академия, аристотелевский Ликей). По справедливому замечанию Ван-дер-Вардена, непревзойденные «Начала» Евклида в большой степени представляют собой итог работы математиков платоновской Академии в эпоху ее расцвета в IV в. до н. э. «В конце 4-го века, – отмечает он, – вся математика, в том виде, как она изучалась в школе Платона, была собрана в трудах Евклида, и притом так, что этому суждено было остаться образцом на целые тысячелетия» [13, с. 268]. «Евклид поистине охватил своими учебниками всю элементарную математику эпохи Платона» [13, с. 275]. Как мы покажем во втором томе, Платон и Аристотель в комплексной системе философского знания придавали большое значение математике, и, как мы знаем, затратили немало усилий для прояснения особенностей природы математического знания.

Таким образом, процесс возникновения науки не был заботой лишь греческих философов. У истоков мировой науки первоначально мы находим вавилонских математиков и астрономов, которых, по нашему мнению, вполне можно называть первыми учеными VI в. до н. э., а затем были греки. При этом роль геометрических и астрономических разработок египетских жрецов представляется далеко непроясненной. Мне еще не попадался в руки учебник по истории западной философии, в котором бы автор отметил национальность Фалеса как финикийца. Это обстоятельство в контексте нашего исследования представляется очень важным. Если к этому добавить, что неизвестно допод-

линно: был ли Фалес коренным жителем Милета или приезжим, то позиции сторонников грекоцентристской концепции происхождения философии и науки еще более расшатываются. Если верно последнее, тогда получается, что основателем греческой философии был мыслитель с Востока. Мы не ставим точки по обсуждаемым в этом разделе проблемам, потому что для их решения предстоит еще непростой путь.

2.3. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПЕРСИДСКОГО И ГРЕЧЕСКОГО ЖИЗНЕННЫХ МИРОВ

Задача этого раздела показать, что в VI – V вв. до н. э. греки и персы были осевыми народами, а их культуры были локомотивами великой ментальной революции. Нельзя рассматривать отношения между ними посредством упрощенной греко-центристской схемы «цивилизованные греки» и «варвары персы».

Персы в «Истории» Геродота

Не существует более полного источника информации о персах, Персидской империи VI – первой трети V в. до н. э., чем труд Геродота «История». С одной стороны, отец греческой исторической науки персов иначе как варварами не называет. Вместе с тем ему удалось собрать обширный материал о жизни и быте многих народов Восточного Средиземноморья, Причерноморья, Центральной Азии, в том числе и Персии, что делает его труд бесценным историческим памятником.

В геродотовском описании образа жизни персов нас будет интересовать проявление в нем зороастризма как носителя ментальности осевого времени. «131. Что до обычаев персов, – пишет Геродот в первой книге Клио, – то я могу сообщить о них вот что. Воздвигать статуи, храмы и алтари [богам] у персов не принято. Тех же, кто это делает, они считают глупцами, потому, мне думается, что вовсе не считают богов человекоподобными существами, как это делают эллины. Так, Зевсу (Ахура-Мазде. – В.М.) они обычно приносят жертвы на вершинах гор и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам. Первоначально они приносили жертвы только этим одним божествам, затем от ассирийцев и арабов персы научились почитать Уранию (ассирийцы называют Афродиту Милиттой, арабы – Алилат, а персы – Митра)

133. Самым большим праздником у персов признается день рождения каждого человека. В этот день они считают нужным устраивать более обильное, чем в другие дни угощение... Персы – большие любители вина. В присутствии других людей у них не принято извергать пищу и мочиться. Эти обычаи персы строго соблюдают. За вином они обычно обсуждают самые важные дела...¹

134. Сами они, по их собственному мнению, во всех отношениях далеко превосходят всех людей на свете, остальные же люди, как они считают, обладают доблестью в зависимости от отдаленности: людей, живущих далее всего от них, они считают самыми негодными... Этот народ постепенно распространял свое влияние сначала непосредственно, а затем с помощью других народов.

135. Персы больше всех склонны к заимствованию чужеземных обычаев...

136. Главная доблесть персов – мужество. После военной доблести большой заслугой считается иметь как можно больше сыновей. Тому, у кого больше всех сыновей, царь каждый год посылает подарки. Ведь главное значение они придают численности. Детей с 5- до 20-летнего возраста они обучают только трем вещам: верховой езде, стрельбе из лука и *правдивости* (выделено мною. – В.М.)...

137. Я одобряю этот обычай, хвалю также и тот, что у них даже и *сам царь не имеет права казнить человека за один определенный проступок* (выделено мною. – В. М.), да и вообще никто из персов не может казнить своих слуг за единичное преступление. Только если по зрелому размышлению он найдет, что слуга совершил больше важных преступлений, чем оказал услуг, тогда господин может излить свой гнев на него. По утверждению персов, у них не было случаев убийства родного отца или матери. В каждом подобном случае, по их словам, при ближайшем рассмотрении оказывается, что это дело или незаконнорожденных детей, или подкидышей: ведь совершенно естественно, чтобы настоящего отца, говорят они, убил собственный сын.²

138. О том, что им запрещено делать, персы даже и не говорят. *Нет для них ничего более позорного, как лгать, а затем делать долги*. Последнее – по многим другим причинам, а особенно потому, что должник, по их мнению, неизбежно должен лгать... *Недуги персы приписывают какому-нибудь греху человека по отношению к Солнцу*... В реку персы не мочатся и не плюют, рук они сами не моют в реке и никому другому не позволяют этого делать. К

¹ Геродот, не воспринимая зороастрийскую мистику, религиозный обряд с употреблением священного, опьяняющего напитка хаомы низводит до натуралистической пьянки.

² Это свидетельство Геродота в определенной степени опровергает утверждение о чрезмерной жестокости персов.

рекам вообще персы относятся *с глубоким благоговением* (выделено мною. – В. М.)...

140. Эти известия о персах я могу сообщить, как безусловно достоверные. Напротив, сведения о погребальных обрядах и обычаях персы передают как тайну. Лишь глухо сообщается, что труп перса предают погребению только после того, как его растерзают хищные птицы или собаки. Впрочем, я достоверно знаю, что маги соблюдают этот обычай... Маги же собственноручно убивают всех животных, кроме собаки и человека. Они даже считают великой заслугой, что уничтожают муравьев, змей и вредных пресмыкающихся и летающих животных» [I, 131-140]¹.

Исследование описанного Геродотом образа жизни древних персов приводит к следующему заключению. Во-первых, по сравнению с персами вполне очевидно проявляется архаичность религиозного мышления великого греческого историка. В жизни персов он не смог понять самого главного – своеобразия их религиозной веры, духовно-нравственной природы зороастрийской мистики. Поскольку Геродот в вопросах религиозной веры был по существу архаическим человеком, то его оценка зороастризма оказалась весьма упрощенной и поверхностной. Как многие просвещенные греки и римляне не смогли воспринять своеобразие и достоинство христианской ментальности, так и Геродот (а за ним Сократ, Платон, Аристотель и др.) не смогли по достоинству оценить зороастрийскую религию. Во-вторых, вместе с тем, Геродот как ученый весьма четко фиксирует важные для нас обстоятельства из жизни персов.

Из геродотовского описания мы видим, сколь сильной была зороастрийская вера в персидском народе, которая, что для нас особенно важно, породила глубоко духовный, гуманный персидский жизненный мир. Персам было чуждо идолопоклонство и антропоморфное представление богов. Надо полагать, именно зороастризм сформировал у них сознание высокого собственного достоинства по сравнению с окружающими их народами, пребывающими в натуралистическом жизненном мире. Геродот не мог не отметить их мужество, честность, уважительное отношение к родителям, милосердие по отношению к слугам, благоговейное отношение к природе. Греческий историк пишет, что персы всячески старались избежать лжи. Требование быть правдивым для персов не было назидательной декларацией. Оно было одним из главных императивов зороастрийской морали. Насколько нравственно чистыми должны были быть экзистенциальные отношения в народной массе верующих персов! Подобно тому, как просвещенные греки и римляне весьма упрощенно рассматривали жизнь и верования ранних христиан, так и эллины классической Греции не понимали глубины Духа персидской культуры.

¹ Зороастрийцы считают эти виды живых существ связанными со Злым духом.

Персидские цари

О глубине и искренности религиозной веры свидетельствуют дошедшие до нас надписи персидских царей. На скале Бехистун около г. Керманшаха на высоте 152 м над уровнем земли высечена надпись Дария I (521-486 гг. до н. э.). Приведем важные для нас фрагменты: «Я Дарий, царь великий, царь царей, царь в Персии, царь стран, сын Виштаспы (Гистаспы), внук Аршамы, Ахеменид... Восемь [человек] из моего рода были до меня царями. Я – девятый... **По воле Ахура Мазды я – царь. Ахура Мазда дал мне царство** (выделено мною. – В. М.)...

Следующие страны мне достались, по воле Ахура Мазды я стал над ними царем: Персия, Элам, Вавилония, Ассирия, Аравия, Египет, [страны у моря], Лидия, Иония, Мидия, Армения, Каппадокия, Парфия, Дрангиана, Арейя, Хорезм, Бактрия, Согдиана, Гандара, Сака, Сагтагидия, Арахозия, Мака: всего 23 страны.

Эти страны мне достались. По воле Ахура Мазды, [они] стали мне подвластны, приносили мне дань. Все, что я им приказывал – ночью ли, днем ли, – они исполняли. **В этих странах [каждого] человека, который был лучшим, я ублаговлял** (выделено мною. – В. М.), [каждого], кто был враждебен, я строго наказывал. По воле Ахура Мазды, эти страны следовали моим законам. [Все], что я им приказывал, они исполняли. Ахура Мазда дал мне это царство. Ахура Мазда помог мне, чтобы я овладел этим царством. По воле Ахура Мазды этим царством я владею...

Сражение мы дали. Ахура Мазда мне помог. По воле Ахура Мазды я разбил наголову войско Надинтабайры... По воле Ахура Мазды я взял Вавилон и захватил Надинтабайру» [58, с. 41-43].

В надписи Дария I на гранитной стеле близ Суэцкого канала читаем: «Бог великий Ахура Мазда, который создал небо, который создал землю, который создал человека, который создал благоденствие для человека, который Дария сделал царем, который царю Дарию даровал царство великое, [изобилующее] добрыми конями и добрыми мужами» [58, с. 44].

Найденная в Персеполе надпись Ксеркса (486-465 гг. до н. э.): «Когда я стал царем, была среди стран, которые выше упоминаются, (такая, где было) волнение. Потом Ахура Мазда мне помог. По воле Ахура Мазды, эту страну я сокрушил и поставил ее на место. И среди этих стран была (такая), где прежде дэвы почитались. Потом, по воле Ахура Мазды, я этот притон дэвов разгромил и провозгласил: «Дэвов не почитай». Так, где прежде поклонялись дэвам, там я совершил поклонение Ахура Мазде вместе с Атрой в Бразмане.

И другое было, что делалось дурно, я сделал, чтобы было хорошо. Все, что я совершил, я совершил по воле Ахура Мазды. Ахура Мазда мне помог,

пока я не выполнил дело. Ты, который со временем подумаешь: «Чтобы мне быть счастливым при жизни и чтобы мне после смерти быть приобщенным к Арте», следуй тому закону, который установлен Ахура Маздой, чти Ахура Мазду вместе с Артой, в Бразмане. Человек, который следует тому закону, который установлен Ахурой Маздой, и чтит Ахура Мазду вместе с Артой, в Базмане, он при жизни будет счастлив и по смерти приобщится к Арте. Говорит Ксеркс-царь: «Меня да хранит Ахура Мазда от (всякой) скверны, и мой дом, и эту страну. Об этом я прошу Ахура Мазду. Это мне Ахура Мазда подаст» [58, с. 44-45].

Надпись Атраксеркса II (405-361 гг. до н. э.) о сооружении дворца в Сузе: «Я – Артаксеркс, царь великий, царь царей, царь провинций, царь этой земли, сын Дария-царя, Ахеменид. Говорит Артаксеркс-царь: «По воле Ахура Мазды, я соорудил этот дворец (как) райскую обитель. *Ахура Мазда, Ананта и Митра меня да хранят от всякой скверны и то, что мною сделано* (выделено мною. – В. М.)» [58, с. 45].

Надписи персидских царей красноречиво свидетельствуют о глубине их веры, интенсивности их религиозного чувства. Персидские цари всегда видели себя открытыми для Господа. Свои мысли, слова и дела они соотносили, прежде всего, с Ахурой-Маздой, заповеди которого составляли основу их жизненного мира. Они рассматривали себя проводниками Его воли. Примечательны также два важных обстоятельства. В первой надписи Дарий I гордится тем, что он «каждого человека, который был лучшим, ублаgotворял», т. е. во всей империи стремился к возвращению добродетельных людей, и это полагал своей важной задачей. Из надписи Ксеркса следует, что он в борьбе с мятежными странами внутри и за пределами империи видел свою великую историческую миссию противостоять дэвам (бесам), богам натуралистических мифологий, которые стояли на страже низменного образа жизни окружавших персов народов. Не является ли утверждение Ксеркса о том, что он «разгромил дэвов», свидетельством о переломном моменте в ходе персидской ментальной революции, когда удалось разрушить и преодолеть натуралистически-силовое мифологическое мировосприятие? В этой надписи мы находим другое примечательное для нас обстоятельство. Важной детерминантой жизненного мира персидского царя были представления о загробной жизни. Ментальное пространство персидских царей было значительно шире духовного мира правителей иных народов и культур. Они стремились не только благоустроить мирское бытие. Они еще больше хотели спастись, попасть в рай после смерти. Если для египетских фараонов загробная жизнь мыслилась подобием мирской жизни, то персидские цари полагали, что после смерти их души попадут в совершенное, духовно-нравственное бытие рая. В надписях Ксеркса, Артаксер-

кса II подчеркивается их желание преодолеть «скверну». Они всячески стремились к нравственной чистоте.

Античная традиция сформировала у нас образ о персидских царях как о жестоких, кровожадных тиранах. Были ли они таковыми? Обратимся к Геродоту. В отличие от «Истории» Фукидида текст геродотовской «Истории» обладает любопытной особенностью. Исключительная добросовестность Фукидида вызывает полное доверие к тексту, и поэтому при работе с его произведением задача сводится к поиску нужной исследователю информации, и ее теоретическому осмыслению. Текст Геродота амбивалентен. Читателю настойчиво навязывается греко-центристская картина исторических событий, но если читатель сумеет освободиться от постоянного давления социокультурных установок автора, то исследователю откроется совершенно иная картина исторических событий. В полной мере это обстоятельство проявляется в оценке персов и персидских царей. На протяжении всего произведения Геродот с завидным постоянством внедряет идею, согласно которой персы варвары, не знают свободы и поэтому в лучшем случае могут вызывать сочувствие, а персидские цари жестокие деспоты. В самом же тексте персы и их правители предстают как преимущественно честные, мужественные, благородные, достаточно милосердные люди. В то время как греки, наряду с известными их доблестями, выявляются как хитрые, коварные, мстительные, нередко жестокие, готовые ради славы или наживы предать друзей, родину. Почти все греки в «Истории» Геродота с гнильцой. Нет безупречно чистых греческих образов.

Однако вернемся к персидским царям. Оказывается, в их деятельности весьма распространенным было милосердие, чего явно не хватало грекам. Мы приведем лишь самые показательные примеры персидского милосердия. Согласно Геродоту, развязали греко-персидский конфликт милетяне и афиняне. Милетянин Аристагор подговорил афинян захватить и разграбить Сарды, столицу лидийского царства. До разграбления и разрушения Сард Дарий I даже не знал, кто такие афиняне. Это событие и иные интриги спровоцировало восстание ионийских городов против персидского владычества в 499 г. до н. э.

Дарий потребовал навести порядок в Ионии и отомстить афинянам. Персидские военачальники созвали совет ионийских тиранов, бежавших от Аристагора к персам, и обратились к ним с такими словами: «Попробуйте склонить ваших сограждан к измене остальным союзникам. Сообщите им это и скажите, что им вовсе не грозит наказание за мятеж: персы не предадут огню ни храмы богов, ни их частное имущество и будут обращаться с ними, как и прежде, милостиво. А если они все же не пойдут на измену, но попытают счастья в битве, то пригрозите им тем, что их ожидает на самом деле. Ведь в слу-

чае поражения они сами будут проданы в рабство, сыновей их мы оскопим, дочерей уведем в Бактры, а их родную землю отдадим другим» [VI, 9].

Многие греки, несправедливо изгнанные из Афин, Спарты и других греческих городов, находили почет и уважение при дворе персидского царя. Так, после захвата самосцами города царю занклеяцев по имени Скиф удалось бежать к царю Дарию. «Дарий считал его, – сообщает Геродот, – самым честным из эллинов, когда-либо приходивших к нему. И действительно, с разрешения Дария он вновь отправился в Сикелию, а затем возвратился к царю и [жил у него], наслаждаясь великим богатством, пока не скончался глубоким старцем в Персии» [VI, 24]. Царь Спарты Демарат, не выдержав несправедливых обвинений и враждебного отношения, бежал к Дарию. «Царь принял изгнанника с великим почетом и пожаловал ему землю и города... Он прославился среди лакедемонян многими подвигами, великим благоразумием и был единственным спартанским царем, который доставил им славу победы в Олимпии с четверкой коней» [VI, 70].

В свое время Дарий послал в Афины и Спарту послов, требуя покорности, но «афиняне сбросили их в пропасть, а спартанцы – в колодец и велели оттуда принести царю землю и воду» [VII, 133]. Во время греческой кампании Ксеркса лакедемоняне, получая постоянно неблагоприятные знамения при гадании, решили послать к персидскому царю двух добровольцев, чтобы те своей смертью искупили вину спартанцев. Вызвались двое спартанцев. По прибытии в Сусы они вели себя вызывающе, наотрез отказались поклониться царю до земли. Ксеркс же «сказал, что по своему великодушию он не поступит подобно лакедемонянам, которые, презрев обычай, священный для всех людей, предали смерти глашатаев. Сам же он не желает подражать им в том, что достойно порицания, а потому не умертвит послов, но снимет с лакедемонян вину за убийство» [VII, 136].

Другой пример милосердия Ксеркса. Эллины решили послать трех человек в разведку в Азию. По прибытии в Сарды они были схвачены. Военачальники велели после допроса под пыткой казнить их. Однако Ксеркс, узнав об этом, призвал их к себе и «повелел телохранителям водить эллинов повсюду и показать им все персидское войско, как пехоту, так и конницу, и затем, когда они вдоволь насмотрятся, отпустить невредимыми куда захотят идти» [VII, 146]. Вместе с тем, древнегреческий историк приводит эпизоды, в которых Ксеркс предстает перед нами как вспыльчивый самодур и жестокий тиран. Когда был построен мост через Геллеспонт из Азии в Европу, разразилась сильная буря и уничтожила всю эту постройку. «Узнав об этом, – пишет Геродот, – Ксеркс распалился страшным гневом и повелел бичевать Геллеспонт, наказав 300 ударов бича, и затем погрузить в открытое море пару оков. Передают еще, что царь послал также палачей заклеить Геллеспонт клеймом. Впрочем,

верно лишь то, что царь велел палачам сечь море, приговаривая при этом варварские и нечестивые слова: «О ты, горькая влага Геллеспонта! Так тебя карает наш владыка за оскорбление, которое ты нанесла ему, хотя он тебя ничем не оскорбил. И царь Ксеркс все-таки перейдет тебя, желаешь ты этого или нет. По заслугам тебе, конечно, ни один человек не станет приносить жертв, как мутной и соленой реке». Так велел Ксеркс наказать это море, а надзирателям за сооружением моста через Геллеспонт – отрубить головы» [VII, 34-35]. Достоверность этого сообщения вызывает большие сомнения. Как мы знаем, персы-зороастрийцы и, безусловно, персидские цари с благоговением относились к чистой пресной воде, рассматривая ее как стихию бога Ахура-Мазды. Также они полагали, что соленая морская вода испорчена злым духом Ангра-Майнью. Согласно зороастрийским представлениям, за водной стихией перс видел метафизическую божественную реальность. Поэтому Ксеркс не мог наказывать море, потому что выступал бы против богов.

Во время прохождения персидского войска по мосту к Ксерксу обратился лидиец Пифий с просьбой освободить старшего сына из пяти его сыновей от похода. В страшном гневе царь приказал разрубить пополам старшего сына Пифия и положить по обе стороны пути проходившего войска [VII, 38-39]. Надо полагать, подобного рода истории пришли к нам из арсенала греческой пропаганды. Ксеркс не был безрассудным правителем. А многонациональное войско империи не строилось на свирепой жестокости и страхе.

В целом отношение между «цивилизованными» греками и «варварами» персами не были так конфликтны, как об этом обычно излагается в учебниках. Согласно Геродоту, эти отношения носили гораздо более сложный характер. Взвешенная имперская политика персидских царей и их сатрапов разрушала греческое единство. Так, перед походом Дария на Афины его полководец Мардоний «низложил всех ионийских тиранов и установил в городах *демократическое правление*» (выделено мною. – В. М.), [VI, 43]. По сообщению Геродота, существенную роль в сухопутном войске и морском флоте персов играли греки, которые сражались против афино-спартанской коалиции. Например, в решающих битвах при Саламине и Платеях они не за страх, а за совесть, проявляли мужество и отвагу, потому что Персидская держава давала им мирную стабильную жизнь с умеренными налогами. «Почти во всех греческих городах, – справедливо отмечает Г. А. Стратановский, – существовали проперсидские партии и партии независимости. Общины Фессалии, Беотии, Локриды, возглавляемые земледельческой аристократией, стояли за подчинение персам. Группы, заинтересованные в торговле с Персией, держались также персидской ориентации. К антиперсидской партии принадлежали мелкие крестьяне и ремесленники, которые опасались в случае победы персов потерять влияние в государстве. В Афинах и в Спарте война с персами считалась спра-

ведливой войной. Перед лицом страшного нашествия в Афинах все группы населения объединились и возглавили патриотическое движение остальных греков» [27, с. 669]. «Большинство эллинских городов вообще не желало воевать, но открыто сочувствовало персам», – пишет Геродот [VII, 138].

По нашему мнению, приведенные выше примеры милосердия персидских царей и подобные им не являются капризами царя-деспота. Они свидетельствуют о гораздо более сложном их жизненном мире. С одной стороны, они были глубоко верующими зороастрийцами, что с необходимостью предполагает обрушение натуралистически-силовой системы ценностей и вхождение в ментальное пространство, осями которого были Разум, Добродетель (честность, милосердие, терпимость, верность и др.) и Спасение. С другой, – они были властителями обширной империи, ценностно-мыслительное пространство которой было весьма неоднородным. Они правили не как цари-варвары (ассирийские и вавилонские цари), а как достаточно мудрые правители. В произведении Геродота образы персидских царей изображены весьма противоречиво и односторонне. К сожалению, греческий историк не показал религиозную сторону их жизни, которая, по нашему мнению, была определяющей в мотивации их деятельности. Примечательно, что Геродот описывает зороастрийских жрецов как злых, отъявленных негодяев. Мы не знаем их реальной роли и статуса в жизни империи. Однако, вполне очевидно, что их роль в жизни Персидской империи была весьма позитивной и значительной.

За фасадом греческого мира

Усобицы между греческими городами, борьба между политическими партиями, дух соперничества, жажда власти и славы между людьми нередко приобретали весьма жесткие формы. Так, в борьбе против аргосцев спартанский царь Клеомен вероломно напал на них во время завтрака, многих перебил, но большая часть нашла прибежище в священной роще Аргоса. Он велел вызывать пленников по одному, объявляя, что получил за них выкуп. «Так Клеомен вызывал одного за другим около 500 аргосцев и казнил их» [VI, 78-79].

Другой эпизод из Геродота. Богатые эгинцы одолели восставший простой народ и повели пленных на казнь. Предали казни 700 человек. «Одному из пленников удалось вырваться из оков и бежать к портику святилища Деметры Фесмофоры. Ухватившись за дверное кольцо, он крепко держался. Преследователи, несмотря на все усилия, не могли оттащить его. Тогда они отрубили руки несчастному и увели на казнь. А руки его, словно приросшие к дверному кольцу, продолжали висеть». «С тех пор они навлекли на себя проклятие, которое не смогли искупить жертвами, несмотря на все старания» [VI, 91].

Проживавшие на Лемносе пеласги захотели отомстить афинянам. Во время празднества Артемиды они похитили много женщин и сделали их наложницами. «Когда у этих женщин родилось много детей, они стали учить младенцев аттическому языку и обычаям». При этом они настраивали своих детей против пеласгов. Последние умертвили матерей и их детей. «После убиения пеласгами своих детей и жен земля их вовсе перестала плодоносить. Их женщины не были так плодovitы, как раньше. А также и скот» [VI, 138-139].

Во всяком сообществе ожесточенная борьба вытесняет на второй план представления о разуме и добродетели. На авансцену выходят натуралистические страсти: сила, насилие, нажива, предательство и т. п. Представления о добродетели становятся весьма относительными. По свидетельству Геродота, люди перестают бояться богов. Так, изгнанные Писистратидами из Афин представители рода Алкмеонидов подкупили в Дельфах Пифию деньгами, «чтобы она всякий раз, как спартанцы вопрошали оракул, по частному делу или от имени государства, возвещала им [волю божества] освободить Афины» [V, 62-63]. В борьбе за царский престол в Спарте с Демаратом Клеомен сумел привлечь на свою сторону Кобона, который убедил Периаллу, прорицательницу, дать ответ, угодный Клеомену. «Впоследствии, однако, обман открылся: Кобон поплатился изгнанием из Дельф, а прорицательница была лишена своего сана» [VI, 66]. Левтихид вступил на престол после низложения Демарата. «Во время похода в Фессалию он предводительствовал лакедемонянами и, хотя легко мог покорить всю страну, позволил подкупить себя большими деньгами. Левтихида застали на месте преступления: он сидел в своем собственном стане на мешке, полном золота. Привлеченный к суду, царь бежал из Спарты, и его дом был разрушен» [VI, 71-72].

Продажность всего и всех – примечательная черта греческого жизненного мира. По сообщению Геродота, после победы при Саламине Фемистокл в своей ненасытной алчности посылал на другие острова своих вестников, которые требовали денег, угрожая в случае отказа, что Фемистокл явится с эллинским флотом и осадой возьмет их город. Жители этих островов устрашились и послали деньги [VIII, 112].

Перед решающей в греко-персидской войне битвой при Платеях персидский сатрап Артабаз предлагал не принимать битву, вернуться домой и спокойно окончить войну. «У персов, – говорил он, – ведь много золота в монете и нечеканного, а также серебра и драгоценных сосудов для питья. Все эти сокровища, ничего не жалея, нужно разослать эллинам, именно наиболее влиятельным людям в городах. Тогда эллины тотчас же предадут свою свободу, и персам вовсе не нужно будет вступать в опасную битву». Мардоний же дер-

жался более решительного и твердого взгляда, не желая идти ни на какие уступки, и потерпел сокрушительное поражение [IX, 41].

О том, как разбогатели Алкмеониды, Геродот рассказывает такую историю. Алкмеон, сын Магакла, оказал услугу лидийскому царю Крезу. Царь пригласил его в Сарды и «дал ему в подарок столько золота, сколько он мог сразу унести на себе. Алкмеон же ухитрился еще умножить этот щедрый дар. Он облекся в длинный хитон, оставив в нем глубокую пазуху. На ноги он надел самые большие сапоги, которые только можно было найти. В таком одеянии Алкмеон вошел в сокровищницу, куда его ввели. Бросившись там на кучу золотого песка, Алкмеон сначала набил в сапоги сколько вошло золота. Потом наполнил золотом всю пазуху, густо насыпал золотого песка в волосы на голове и еще набил рот. Выходя из сокровищницы, Алкмеон еле волочил ноги и был похож скорее на какое-то другое существо, чем на человека. Рот его был полон, и вся одежда набита золотом. При виде этого Крез не мог удержаться от смеха и не только оставил все унесенное им золото, но еще и добавил не меньше» [VI, 125].

Геродот приводит следующее спартанское предание: За три поколения до нашего времени жил в Лакедемоне некий человек, по имени Главк, сын Эпикида. Он был во всех отношениях выдающимся человеком в Лакедемоне, и в особенности слыл самым честным человеком среди тогдашних лакедемонян. Однажды прибыл в Спарту один милетянин и сделал Главку предложение отдать ему на хранение половину своего состояния, поскольку жизнь в Ионии сопряжена с опасностями. Он отдал Главку деньги и таблички, чтобы тот по предъявлению последних вернул деньги. Главк принял деньги на предъявленных условиях. Прошло много времени. Когда прибыли в Спарту сыновья этого человека и предъявили Главку опознавательные таблички, тот отказал им. Сыновья уехали домой, а Главк отправился в Дельфы. Пифия осудила его проступок. Тогда Главк послал за милетянами и отдал им деньги. Не осталось теперь ни Главкова потомства, – заключает Геродот, – ни дома, который носил его имя в Спарте: с корнем вырван его род [VI, 86].

Таким образом, при более внимательном изучении греко-центристского повествования Геродота мы видим, что персидские цари и персидское общество в целом не было столь деспотическим, жестоким. Из трудов Геродота и Фукидида видно, что в междоусобных и внутренних конфликтах, которые в греческом мире возникали постоянно, греки (в том числе афиняне и спартанцы) были склонны к коварству, жестокости и насилию ничуть не меньше, т. е. были такими же варварами. Поскольку требования зороастрийских богов к верующим были гораздо более строгими, чем склонных к разврату олимпийских богов, то мы можем заключить о более высокой нравственности зороастрийского общества, на что неоднократно указывал сам Геродот.

В целом можно констатировать, что проповедь Заратуштры, зороастрийское вероучение знаменовали собой духовный прорыв в господствовавшем натуралистически-силовом ментальном пространстве культуры. Субпространство первоначального зороастризма имело принципиально иную природу, было насыщено разумно-добродетельными ценностно-мыслительными устремлениями. Поэтому проповедническая деятельность пророка Заратуштры вызвала столь ожесточенное сопротивление. Высокоразвитая зороастрийская теология, глубоко продуманные представления о загробной жизни (рае и аде), Страшном суде, Спасителе, линейной оси исторического развития и другие делали жизненный мир перса-зороастрийца более развитым, чем мир древнего грека с его антропоморфными богами даже после того, как последние стали носителями разума и добродетели. Несомненно, что зороастрийская ментальность оказала опосредованное влияние на сопряженные с персидской греческую, индийскую и иудейскую культуры, вовлеченные в процесс осевого времени. Поскольку ценностно-мыслительные пространства последних были достаточно дифференцированы, тематически структурированы, то зороастрийское влияние происходило путем творческой переработки плодотворных идей и последующей их ассимиляции на языке собственных образов и представлений. Примечательно, что обратного воздействия на зороастризм от этих культур мы не наблюдаем. Это обстоятельство показывает, что на стадии прорыва и формирования зороастризм ушел дальше и был глубже. Поэтому не было оснований что-либо заимствовать.

2.4. ОБРАЗЫ ПЕРСИДСКИХ ЦАРЕЙ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Для полноты картины в этом разделе рассмотрим отношение древних иудеев к персам и персидскому правлению по книгам Ветхого Завета и мы увидим, что в древнеиудейских письменных источниках персидские цари изображаются как мудрые и милосердные правители.

Первая книга «Ездры»

В этой книге сообщается, как царь Кир повелел переселить еврейский народ из вавилонского плена на свои родные земли, восстановить из развалин город Иерусалим и Храм: «И царь Кир вынес сосуды дома Господня, которые Навуходоносор взял из Иерусалима и положил в доме бога своего, – и вынес их Кир, царь Персидский, рукою Мифредата сокровищехранителя, а он счетом

сдал их Шешбацару князю Иудину. И вот число их: блюд золотых тридцать, блюд серебряных тысяча, ножей двадцать девять, чаш золотых тридцать, чаш серебряных двойных четыреста десять, других сосудов тысяча: всех сосудов, золотых и серебряных, пять тысяч четыреста. Все [это] взял [с собою] Шешбацар, при отправлении переселенцев из Вавилона в Иерусалим» [1 Езд, 1, 7-11]. «Все общество состояло из сорока двух тысяч трехсот шестидесяти человек, кроме рабов их и рабынь их, которых было семь тысяч триста тридцать семь; и при них певцов и певиц двести» [1 Езд, 2, 64-65]. Во время восстановительных работ Иерусалима при Артаксерксе недоброжелатели написали донос персидскому царю, в котором указывали, что иудеи строят мятежный и негодный город, и стены делают, и основания их уже исправили, и что если город будет построен и стены восстановлены, то ни подати, ни налога, ни пошлины не будут давать, и царской казне сделан будет ущерб: «Да будет известно царю, что Иудеи, которые вышли от тебя, пришли к нам в Иерусалим, строят [этот] мятежный и негодный город, и стены делают, и основания [их уже] исправили. Да будет же известно царю, что если этот город будет построен и стены восстановлены, то [ни] подати, [ни] налога, ни пошлины не будут давать, и царской казне сделан будет ущерб» [1 Езд, 4, 12-13]. Атраксеркс повелел остановить строительные работы. С воцарением Дария строительство дома Божьего было возобновлено без разрешения на то царя. В книге приводится донесение персидского областеначальника Фафная царю Дарию о строительных работах в Иерусалиме. Последний повелел поднять архивные документы, изучил их и приказал возобновить строительство: «В донесении, которое они послали к нему, вот что написано: Дарию царю – всякий мир! Да будет известно царю, что мы ходили в Иудейскую область, к дому Бога великого; и строится он из больших камней, и дерево вкладывается в стены; и работа сия производится быстро и с успехом идет в руках их. Тогда мы спросили у старейшин тех и так сказали им: кто дал вам разрешение строить дом сей и стены сии доделывать? И сверх того об именах их мы спросили их, чтобы дать знать тебе и написать имена тех людей, которые главными у них. И они ответили нам такими словами: мы рабы Бога неба и земли и строим дом, который был построен за много лет прежде сего, – и великий царь у Израиля строил его и довершил его. Когда же отцы наши прогневали Бога небесного, Он предал их в руку Навуходоносора, царя Вавилонского, Халдеянина; и дом сей он разрушил, и народ переселил в Вавилон» [1 Езд, 5, 7-12].

Относительно священнослужителя Ездры сообщается, что царь Артаксеркс дал ему «царь все по желанию его, так как рука Господа Бога его [была] над ним. [С ним] пошли в Иерусалим и [некоторые] из сынов Израилевых, и из священников и левитов, и певцов и привратников и нефинеев в седьмой год царя Артаксеркса» [1 Езд, 7, 6-7]. В сопроводительном письме царь Артак-

серкс пишет: «Так как ты посылаешься от царя и семи советников его, чтобы обозреть Иудею и Иерусалим по закону Бога твоего, находящемуся в руке твоей, и чтобы доставить серебро и золото, которое царь и советники его пожертвовали Богу Израилеву, Которого жилище в Иерусалиме, и все серебро и золото, которое ты соберешь во всей области Вавилонской, вместе с добротными даяниями от народа и священников, которые пожертвуют они для дома Бога своего, что в Иерусалиме; поэтому немедленно купи на эти деньги волов, овнов, агнцев и хлебных приношений к ним и возлияний для них, и принеси их на жертвенник дома Бога вашего в Иерусалиме. И что тебе и братьям твоим заблагорассудится сделать из остального серебра и золота, то по воле Бога вашего делайте. И сосуды, которые даны тебе для служб [в] доме Бога твоего, поставь пред Богом Иерусалимским. И прочее потребное для дома Бога твоего, что ты признаешь нужным, давай из дома царских сокровищ. И от меня царя Артаксеркса дается повеление всем сокровищехранителям, которые за рекою: все, чего потребует у вас Ездра священник, учитель закона Бога небесного, немедленно давайте: серебра до ста талантов, и пшеницы до ста коров, и вина до ста батов, и до ста же батов масла, а соли без обозначения [количества]. Все, что повелено Богом небесным, должно делаться со тщанием для дома Бога небесного; дабы не [было] гнева [Его] на царство, царя и сыновей его. И даем вам знать, чтобы [ни] на кого [из] священников или левитов, певцов, привратников, нефинеев и служащих при этом доме Божиим, не налагать [ни] подати, [ни] налога, ни пошлины» [1 Езд, 7, 14-24].

Из всех историй о персидских царях, имеющих в древнееврейских письменных источниках, повествование в первой книге «Ездры» самое достоверное. Важно подчеркнуть, что доброжелательность персидских правителей к еврейскому народу определяется не столько характерами самих царей Кира, Артаксеркса и Дария, сколько, как мы показали выше, устремлениями создания стабильной многонациональной империи и требованиями зороастрийской морали, глубокими основаниями зороастрийской ментальности. Персидские цари – яркие представители зороастрийской ментальности, ее творцы и образцы.

Вторая книга «Ездры»

В этой книге приводится описание любопытного эпизода. Трое юношей телохранителей, охранявшие царя в спальне, заспорили о том, что всего сильнее? Каждый из них записал свой ответ, запечатал в конверт и положил под изголовье спящего царя. Возможно ли нечто подобное в спальне царя-деспота? Когда царь встал, прочитал это писание, он призвал вельмож и юношей и сказал последним объяснить написанное. Победил третий юноша, иудей. Охранял сон царя иудей! Он сказал: «О, мужи! Не сильны ли женщины?»

Велика земля и высоко небо, и быстро в своем течении солнце, ибо оно в один день обходит круг неба и опять возвращается на свое место. Не велик ли Тот, Кто совершает это? И истина велика и сильнее всего. Вся земля взывает к истине, и небо благословляет ее, и все дела трясутся и трепещут пред нею. И нет в ней неправды. Неправедно вино, неправеден царь, неправедны женщины, несправедливы все сыны человеческие и все дела их таковы, и нет в них истины, и они погибнут в неправде своей; а истина пребывает и остается сильною в век, и живет и владычествует в век века. И нет у ней лицепрятия и различения, но делает она справедливое, удаляясь от всего несправедливого и злого, и все одобряют дела ее. И нет в суде ее ничего неправого; она есть сила и царство и власть и величие всех веков: благославлен Бог истины!» [2 Езд, 4, 34-40]. Примечательно, что устами иудея излагается учение о Боге как истине, что полностью соответствует зороастрийскому учению об Ахура-Мазде. Далее, как и положено в сказке, царь Дарий сказал ему: «Проси, чего хочешь, более написанного, и дадим тебе, так как ты оказался мудрейшим, и будешь сидеть подле меня и будешь называться родственником моим. Тогда сказал он царю: вспомни обещание, данное тобою в тот день, в который ты принял царство твое, что ты построишь Иерусалим и отошлешь все сосуды, взятые из Иерусалима, которые отобрал Кир, когда дал обеты разорить Вавилон, и обещался выслать их туда» [2 Езд, 4, 42-44]. «Тогда царь Дарий встав поцеловал его, и написал ему письма ко всем правителям и начальникам областей и военачальникам и сатрапам, чтобы они пропустили его и с ним всех, идущих строить Иерусалим. Также писал письма ко всем местным начальникам в Келе-Сирии и Финикии и находящимся на Ливане, чтобы привозили с Ливана в Иерусалим кедровые деревья и помогали ему строить город. Писал о свободе и для всех Иудеев, отправляющихся из царства в Иудею, чтобы никто из имеющих власть, областной начальник и сатрап и правитель, не приходил к дверям их, но чтобы вся страна, которую они владеют, изъята была от даней, и чтоб Иудеи оставили селения Иудеев, которыми они владеют; также, чтобы даваемо было на построение храма ежегодно по двадцати талантов, доколе не будет построен; и для приношения на жертвенник каждодневных всесожжений, сверх семнадцати предписанных, даваемо было еще по десяти талантов в год; и чтобы всем отправляющимся из Вавилона, была свобода строить город, как самим, так и потомкам их и всем священникам, которые пойдут. Писал также о содержании и о священническом облачении, в котором служат. Написал давать содержание и левитам до того дня, когда совершится храм и построен будет Иерусалим; и всем, стерегущим город, предписал давать жалованье и продовольствие. Отпустил и все сосуды, которые отделил Кир из Вавилона; и все, что велел сделать Кир, и он повелел исполнить и послать в Иерусалим» [2 Езд, 4, 47-57]. Как мы видим, перед нами персидский царь предстает не как жесто-

кий тиран, какими обычно изображают греки и римляне персидских царей, а как доброжелательный, мудрый, щедрый правитель. Его заинтересовал интеллектуальный спор о том, что всего сильнее. При этом он не обиделся, что его, владыку всемогущей, огромной Персидской империи не признали самым сильным. В вознаграждение за понравившееся выступление юноши-иудея он предоставил большие преференции еврейскому народу. Примечательно изображение достаточно свободных отношений при персидском дворе. У служителей нет парализующего страха перед тираном. То, что эта вымышленная история привлекала интерес, «жила» в древнеиудейском Духе, показывает ее жизнеспособность, вызванную реальными предпосылками.

Книга «Есфирь»

Завязкой сюжета этой книги послужил отказ царицы Астинь «прийти по приказанию царя, объявленному через евнухов» [Есф, 1, 12]. Когда утих гнев царя Артаксеркса, «его приближенные решили искать царю «молодых красивых девиц» [Есф, 2, 1-2]. Из всех представленных царю красавиц наибольшее расположение у него приобрела иудейка Есфирь: «И полюбил царь Есфирь более всех жен, и она приобрела его благоволение и благорасположение более всех девиц; и он возложил царский венец на голову ее и сделал ее царицею на место Астинь. И сделал царь большой пир для всех князей своих и для служащих при нем, – пир ради Есфири, и сделал льготу областям и роздал дары с царственной щедростью» [Есф, 2, 17-18].

Вскоре среди вельмож персидского царя возвысился некий Аман, македонянин, который задумал истребить всех иудеев. Он доложил царю, что иудеи имеют законы, отличные «от законов всех народов, и законов царя они не выполняют; и царю не следует так оставлять их» [Есф, 3, 8]. И предложил истребить всех иудеев в Персидской империи. Артаксеркс предоставил полную свободу Аману в этом вопросе. Царь издал указ, предписывающий сатрапам **127 областей** «убить, погубить и истребить всех Иудеев, малого и старого, детей и женщин в один день, в тринадцатый день двенадцатого месяца, то есть месяца Адара, и имение их разграбить» [Есф, 3, 13]. В приведенном списке письма персидского царя своим сатрапам примечательна мотивировка основных целей и принципов управления империей: «Царствуя над многими народами и властвуя над всею вселенною, я хотел, не превозносясь гордостью власти, но управляя всегда кротко и тихо, сделать жизнь подданных постоянно безмятежною и, соблюдая царство свое мирным и удобопроходимым до пределов его, восстановить желаемый для всех людей мир» [Есф, 3, 13]. Кто из предшествующих ассирийских и вавилонских владык и последующих римских императоров ставил перед собой подобного рода стратегическую цель?

Еще более восхитительно поведение Артаксеркса по отношению к Есфири, которая при встрече с царем от переживаний за судьбу своего народа упала в обморок. «На третий день Есфирь оделась по-царски, и стала она на внутреннем дворе царского дома, перед домом царя; царь же сидел [тогда] на царском престоле своем, в царском доме, прямо против входа в дом, Когда царь увидел царицу Есфирь, стоящую на дворе, она нашла милость в глазах его. И простер царь к Есфири золотой скипетр, который был в руке его, и подошла Есфирь и коснулась конца скипетра, И сказал ей царь: что тебе, царица Есфирь, и какая просьба твоя? Даже до полуцарства будет дано тебе» [Есф, 5, 1-3].

Эта история имеет благополучное окончание, специфическое для того времени. Зло было наказано: Амана повесили на дереве. Ниже приводится список указа персидского царя обратной направленности, в котором для нас имеются два любопытных момента. Во-первых, излагается мотивировка царского решения, вытекающего из принципов имперского правления: «Нужно озаботиться на последующее время, чтобы нам устроить царство безмятежным для всех людей в мире, не допуская изменений, но представляющиеся дела об-суждая с надлежащей предусмотрительностью» [Есф, 8, 12]. Во-вторых, зло обосновывается принадлежностью Амана к чуждой македонской крови: «Аман Амадафов, Македонянин, поистине чуждый персидской крови (персидской ментальности. – В. М.) и весьма далекий от нашей благодати» [Есф, 8, 12].

По этому указу иудейский народ был освобожден от преследований («была радость у иудеев и веселье, пиршество и праздничный день»), а также ему было предоставлено право мести врагам еврейского народа. «Избивали Иудеи всех врагов своих, побивая мечом, умерщвляя и истребляя, и поступали с неприятелями своими по своей воле [Есф, 9, 5-6]. «И прочие Иудеи, находившиеся в царских областях, собрались, чтобы стать на защиту жизни своей и быть покойными от врагов своих, и умертвили из неприятелей своих семьдесят пять тысяч, а на грабеж не простерли руки своей» [Есф, 9, 16]. Здесь мы отвлечемся от второстепенных для нас моментов этой истории. Как полагают исследователи, в основании этой вымышленной истории лежат реальные исторические события. Нам важно отметить наличие сильной идеализации образа царя Артаксеркса, его правления, миролюбивого, процветающего образа всей огромной Персидской империи, включающей 127 областей от Индии до Эфиопии. Артаксеркс выступает как мудрый, справедливый, милосердный правитель, дороживший подчиненными, обходительный, чуткий со своими женами и наложницами. О наказании царицы Астинь ничего не говорится. Правление в империи основывается не на насилии и ограблении множества подвластных народов, проживавших в ней, а на стремлении поддержания мира, стабильности и благополучия в ней. Примечательно, что авторы еврейской

Библии никого так сильно не идеализировали в своих книгах, как персидских царей Кира, Артаксеркса и Дария. В этом отношении даже образы иудейских царей Давида и Соломона им уступают. По нашему мнению, самым светлым периодом во всей многовековой истории еврейского народа является период пребывания в составе Персидской империи. В этот период персов-зороастрийцев и иудеев сближала общность в религиозных представлениях (учение о едином Боге, его трансцендентной духовной природе, отрицание идолопоклонства и др.). Поэтому, по-видимому, в Персидской империи не было религиозных притеснений иудеев. Это обстоятельство, надо полагать, и создавало позитивный настрой иудеев в отношении персидских царей и их правления, чего нельзя сказать отношении к грекам (македонцам).

Правление А. Македонского отличалось ярко выраженным хищническим, завоевательским характером. Таким же хищниками были его наследники, правители эллинистических государств, осколков империи. В трех книгах «Маккавейских» это обстоятельство проявляется в полной мере. Так, во второй книге читаем: «Спустя немного времени царь послал одного старца, Афинянина, принуждать Иудеев отступить от законов отеческих и не жить по законам Божиим, а также осквернить храм Иерусалимский и наименовать его храмом Юпитера Олимпийского, а храм в Гаризипе, так как обитатели того места пришельцы, храмом Юпитера странноприимного. Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бедствие. Храм наполнился любодейством и бесчинием от язычников, которые, обращаясь с блудницами, смешивались с женщинами в самых священных притворах и вносили внутрь вещи недозволенные. И жертвенник наполнился непотребными, запрещенными законом вещами. Нельзя было ни хранить субботы, ни соблюдать отеческих праздников, ни даже называться Иудеем. С тяжким принуждением водили их каждый месяц в день рождения царя на идольские жертвы, а на празднике Диониса принуждали Иудеев в плющевых венках идти в торжественном ходе в честь Диониса. Такое повеление вышло и соседним Еллинским городам, по наущению Птолемея, чтобы они так же действовали против Иудеев и заставляли их приносить идольские жертвы, а несогласавшихся переходить к Еллинским обычаям убивали. Тогда-то можно было видеть настоящее бедствие» [2 Мак, 6, 1-9]. Если персидские цари возвратили иудеям священные реликвии, захваченные вавилонским царем, и в значительной степени финансировали восстановление Храма, то царь Антиох придерживался тактики грабежа. «После поражения Египта Антиох возвратился в сто сорок третьем году и пошел против Израиля, и вступил в Иерусалим с сильным ополчением; вошел во святилище с надменностью и взял золотой жертвенник, светильник и все сосуды его, и трапезу предложения, и возлияльники, и чаши, и кадиланицы золотые, и завесу, и венцы, и золотое украшение, бывшее снаружи храма, и все обобрал. Взял

и серебро, и золото, и драгоценные сосуды, и взял скрытые сокровища, какие отыскал. И, взяв все, отправился в землю свою и совершил убийства, и говорил с великою надменностью. Посему был великий плач в Израиле, во всех местах его. Стенали начальники и старейшины, изнемогали девы и юноши, и изменилась красота женская. Всякий жених предавался плачу, и сидящая в брачном чертоге была в скорби. Вострепелала земля за обитающих на ней, и весь дом Иакова облекся стыдом» [1 Мак, 1, 20-28].

Таким образом, из древнеиудейских письменных источников мы видим, что персидская культура не была варварской, а персидская империя – жестокой тиранией. Этот устоявшийся со времен Геродота стереотип препятствует более глубокому исследованию персидской культуры, ее роли в великой ментальной революции VI века до н. э., в мировом культурно-историческом процессе. В этом смысле древнеиудейские письменные памятники освещают Персидскую империю с совершенно иной стороны, которые для реконструкции объективной картины мы не имеем права игнорировать.

2.5. ПЕРСИДСКАЯ КУЛЬТУРА В ПРОСТРАНСТВЕННОЙ СТРУКТУРЕ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ

Известно одно из базовых положений концепции осевого времени К. Ясперса – кардинальные преобразования начались независимо друг от друга и практически одновременно в трех очагах мировой цивилизации – в культурах Древней Греции, Индии и Китая. Он не мог пояснить это обстоятельство и поэтому констатировал его как факт.

Если четвертым субъектом великой ментальной революции рассматривать персидскую культуру, то эпоха осевого времени приобретает характер единого, поступательно развивающегося процесса в трех различных направлениях. Как отмечалось в книге «Есфирь», персидский царь Артаксеркс правил над 127 областями от Индии до Эфиопии [Есф, 1. 1]. Персидская империя существовала более двух веков до ее разрушения А. Македонским. Со времен Геродота утвердился стереотип, согласно которому Персидская империя была варварским, деспотическим государством, существенно не отличалась от Ассирийской и Вавилонской империй. Если освободиться от греко-центристской традиции, то открывается совершенно иная картина пространственного развертывания ментальных процессов осевого времени. Мы настаиваем на прин-

ципиально иной оценке Персидской империи, персидской культуры и ее роли в мировом культурно-историческом процессе.

В оценке Персидской империи мы исходим из достоверного положения, которое никем не оспаривается и в то же время подтверждается Геродотом, дошедшими до нас надписями персидских царей, что ее духовную и идеологическую основу составляла зороастрийская религия. Как мы показали выше, зороастризм разрушает натуралистически-силовую систему мировосприятия, свойственную архаическому обществу, и формирует миропонимание принципиально иного типа, основу которого составляет представление о Боге как чисто духовной, рациональной, метафизической реальности и требование высоконравственного общения с Ней в мыслях, словах и делах. Осмысление этого обстоятельства с необходимостью приводит к переоценке природы ментального пространства персидской культуры. Высокомерным грекам с их антропоморфной мифологией не дано было воспринять глубокую мистику, сложный духовный, религиозный жизненный мир перса-зороастрийца.

Как и всякая империя, Персидская держава была централизованным государством. Однако она не была деспотией, на чем настаивают античные историки. Опираясь на выше изложенный анализ в коллективной монографии социально-экономических, политических, национальных и культурных отношений империи Ахеменидов, нам достаточно констатировать вполне очевидное обстоятельство. Персы составляли ядро администрации, армии империи. Соответственно персидская ментальность, религия составляли духовную основу империи. По отношению к завоеванным народам она представляла наднациональную реальность, которая им насильственно не навязывалась. Подтверждением тому может служить иудейская история в период персидского завоевания. Много написано о вавилонском завоевании и вавилонском пленении еврейского народа. Однако для иудеев вавилонское завоевание сменилось персидским. Вернувшись на свои земли, отстроив Иерусалим и храм, иудеи не получили политическую свободу и независимость. Примечательно то, что в отличие от полувекового вавилонского пленения иудеи более двух веков пребывавшие в составе Персидской империи, и мы не видим возмущений, описаний мученических страданий еврейского народа. В Библии возвращение иудеев на свои земли и в Иерусалим подается как возвращение к нормальной жизни, как обретение свободы. Персидские цари (Кир, Артаксеркс и Дарий) в книгах Ветхого Завета освещаются исключительно в благоприятном свете. Нам не удалось найти ни одного негативного высказывания на их счет. Так, нам сообщается, что Кир вернул все священные реликвии иудеям («вот число их: блю́д золотых тридцать, блю́д серебряных тысяча, ножей двадцать девять, чаш золотых тридцать, чаш серебряных двойных четыреста десять, других сосудов тысяча: всех сосудов, золотых и серебряных, пять тысяч четыреста» [1 Езд 1,

9-11]), разрешил вернуться на родные земли, финансировал возвращение еврейского народа, восстановление Иерусалима. Из-за доноса сирийцев и финикийцев, предостерегавших персидского царя от опасности сепаратизма свободлюбивых иудеев, Артаксеркс I приостановил восстановление стены и храма в Иерусалиме. Дарий разрешил восстановление храма. Угроза уничтожения еврейского народа, описанная в книге Есфирь, была вызвана не злобой Артаксеркса, а происками министра Амана. Из книг Ветхого Завета мы видим, что иудеи Ездра, Неемия и другие достигают значительных высот в имперской иерархии. При этом важно отметить, что им не предъявляется требование отказаться от веры. В книге «Товит» сообщается, что иудеи весьма благополучно живут в Персии. Подчеркнем важное обстоятельство, которое для нас имеет силу достоверного факта. Как справедливо утверждают исследователи, истории, изложенные в книгах «Товит», «Есфирь» и др., большей частью вымышленные. Однако всякий вымысел, с одной стороны, отталкивается от некоторой реальной истории, с другой – преследует цель нечто навязать, утвердить в «истинности». Для нас важно второе – демонстрация терпимости, лояльности, гуманного отношения персидских царей и способа их правления, что есть следствие зороастрийской ментальности. Для иудеев по сравнению с персидским завоеванием греко-македонское владычество было злом.

Таким образом, Персидская империя по тем временам в экономическом, социально-политическом, духовном, религиозном отношениях была достаточно развитым, богатым, благополучным государством. В IV в. до н. э. накануне завоевания А. Македонским империя переживала кризис, начинала распадаться. К сожалению, в результате захвата империи Ахеменидов было уничтожено множество документов, архивов и других письменных источников, отражавших исправное функционирование сложного государственного механизма, жизнь империи в целом. Для современных исследователей это духовное богатство персидской культуры оказывается навсегда утраченным. Для нас культура империи выступает немым свидетелем, лишенным собственного голоса. Вместо персидских источников мы вынуждены обращаться к повествованиям завоевателей и разрушителей персидского Духа античным авторам.

Какова же роль персидской ментальности в осевое время? В VI – IV вв. до н. э. в самый важный период духовных, социально-политических преобразований пространство Персидской империи связывало греческий, вавилонский, египетский, иудейский, индийский и китайский миры в единое целое. В этом сложном многообразии культурных процессов раньше всех духовный прорыв произошел в Персии. Хронологическая таблица отцов великой ментальной революции, творцов новой разумно-добродетельной реальности в культурах-локомотивах мировой истории показывает, что старше всех был Заратуштра. В его проповеди нового религиозного учения было впервые провоз-

глашено существование чисто духовной метафизической реальности бога Ахура-Мазды, которая составляла сердце персидского Духа. В индийской культуре эта идея нашла выражение в учении о Брахмане и Атмане, представление о которых было определяющим в структуре древнеиндийского Духа. Метафизическая, чисто духовная реальность Дао-Пути составляет основу конфуцианского и даосского религиозно-философских учений. Учение Пифагора о числе, Гераклита об огне-логосе, Парменида о бытии, Анаксагора о Нусе, Платона об эйдосах, Аристотеля о форме – все эти учения выражают стремление древнегреческого Духа теоретически осмыслить базовую для него идею существования чисто духовной, разумно-добродетельной, метафизической реальности. Мы далеки от утверждения непосредственного зороастрийского влияния на развитие культур Древней Греции, Индии и Китая. Это обстоятельство в текстах этой эпохи практически не наблюдается. Однако косвенное влияние вполне допустимо. Когда чужая идея приходит в ментальное пространство культуры, она как инородное образование может быть ассимилирована лишь посредством выражения (и соответственно переосмысления) в языке местной культуры. Лишь тогда возможна интеграция ее в тематическое пространство культуры аборигена. Как известно, даже собственные революционные идеи и учения встречают жесткое сопротивление или глухое молчание среди соотечественников. Примером из эпохи осевого времени могут служить судьбы Заратуштры, Конфуция, Лао-цзы. Общие древнеарийские корни проявляются в персидской и индийской культурах, и поэтому в архаический период просматривается взаимодействие и взаимовлияние их ментальных пространств. В эпоху духовного прорыва в VI в. до н. э. творцы национального Духа, надо полагать, были осведомлены о духовных поисках друг друга. Вместе с тем в это же время можно предположить, что жесткая антинатуралистическая установка и разрыв с собственной архаической традицией в зороастризме способствовали межкультурной изоляции.

Зороастрийское влияние на греческую ментальность просматривается достаточно четко. В период становления древнегреческой философии это обстоятельство проявляется в теоретических построениях Пифагора, Гераклита, Эмпедокла. Даже учение Платона о мире эйдосов в определенном смысле есть трансформация зороастрийского учения о творении мира, когда Ахура-Мазда первоначально создал мир как виртуальную реальность, а затем материализовал его. Историк Ксенофонт проект идеального государства представил в произведении «Киропедия» на базе Персидского государства как историческую реальность. Как известно, Ксенофонт имел непосредственный опыт общения с персами, когда после смерти царевича Кира в битве против персидского царя Артаксеркса ему в составе греческого наемного войска пришлось совершить длительный и сложный поход по вражеской территории на родину, описанный

им в произведении «Анабасис». Следует заметить, что Платон и Аристотель были очень осторожными в оценке Персидского государства, выделяя как негативные, так и позитивные стороны его устройства.

Вполне очевидно зороастрийское влияние на иудейскую культуру. Оно проявляется в представлениях о Спасителе и Сатане, требовании следовать правде и истине в иудаизме. По нашему мнению, зороастрийское, а затем и греческое влияние привели к существенному усложнению иудаистского учения о Боге как чисто духовной, рациональной, метафизической реальности. Как мы покажем ниже, особенно четко это обстоятельство проявляется в книгах «Премудрости Соломона», «Притчи Соломона», «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», из-за чего, вероятно, эти книги не были включены в канон Еврейской библии.

Таким образом, в период осевого времени персидская культура выступала важным источником ценностно-мыслительных преобразований. Если в пространственной структуре осевого времени греческая, индийская и китайская культуры занимали окраинное положение и непосредственное влияние друг на друга практически не оказывали, то ментальное пространство персидской империи располагалось в центре и таким образом связывало духовные процессы в этих культурах в единое целое. Мы обозначили лишь зороастрийское влияние на культуры-локомотивы мировой истории. По нашему мнению, есть основания допустить персидское влияние в области социально-экономических, политических и иных отношений. Разрушение А. Македонским Персидской империи прервало дальнейшее развитие персидского Духа. В мировом культурно-историческом процессе образовался разрыв между его восточной и западной частями, поступательное развитие которых впоследствии привело к формированию существенно различных ФТС (систем координат) Запада и Востока.

ГЛАВА 3

ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ ИНДИЙСКОГО ДУХА

3.1. АРХАИЧЕСКИЙ ЖИЗНЕННЫЙ МИР «РИГВЕДЫ»

В этой главе мы исследуем особенности ментальной революции в культуре Древней Индии. Если главным источником преобразования древнеперсидского Духа было открытие чисто духовной, разумной по природе божественной реальности, если смыслом древнегреческого и древнеримского духовного прорыва было достижение социально-политической свободы гражданина, предопределившего преимущественно антропоцентристскую, то определяющим направлением древнеиндийского Духа – было стремление к Спасению, к достижению метафизической свободы. Реализации этой сверхзадачи было подчинено все. Вся энергия древнеиндийского Духа была сконцентрирована для ее достижения. Индивидуальная и семейная жизнь, социально-политическая структура общества, духовная деятельность – все носило подчиненный характер, выстраивалось вокруг главной цели древнеиндийского Духа – метафизического освобождения. Поэтому, как увидим ниже, древним индийцам удалось дальше всех продвинуться по пути к Спасению. Уже в VI в. до н. э. они практически прошли этот Путь до конца. Этот прорыв был достигнут за счет консервации социально-политической структуры общества, мирской жизни в целом. Своеобразие индийского Духа заключается в отсутствии в нем агрессивной, экспансионистской направленности.

Мы приступаем к анализу ментальной революции в культуре Древней Индии, которая стала одним двух локомотивов развития Духа Востока (ментальности народов Дальнего Востока и юго-восточной Азии). Распространение буддизма обеспечило трансляцию ФТС древнеиндийской культуры в жизненные миры народов-прозелитов. Встреча последних с бесконечной глуби-

ной древнеиндийского Духа разрушала натуралистически-силовую систему мировосприятия и способствовала формированию духовно-добродетельного пространства. Этот переход от архаической системы координат ценностно-мыслительного пространства к классической для этих народов становится осевым периодом в их историческом развитии. Развитие Духа Древней Индии в постосевой период отличалось автономной логикой развития. При взаимодействии с культурой другого локомотива в развитии восточного Духа Древнего Китая индийцы не восприняли практически ничего иноземного. В то время как на китайцев, как известно, они оказали большое влияние.

В этой главе мы попытаемся выделить ФТС древнеиндийского архаического жизненного мира, проследить переход от натуралистически-силового к духовно-добродетельному ценностно-мыслительному пространству культуры, а также выявить своеобразие структуры Духа Древней Индии в результате ментальной революции. Как известно, при исследовании древнеиндийской культуры всегда возникают трудности хронологического порядка. Мы будем исходить из следующей ее периодизации: архаический период (до конца VII в. до н. э.), период осевого времени (конец VII – начало V вв. до н. э.) и постосевой период (начиная с V в. до н. э.). Поскольку основные преобразовательные процессы приходятся на шестой век до н. э., то мы для удобства будем относить период древнеиндийской ментальной революции к этому столетию.

Культура Древней Индии является удобным объектом для тематического анализа, потому что мы располагаем письменными источниками достаточно большого объема трех важнейших периодов ее истории: архаического («Веды»), эпохи великой ментальной революции VI в. до н.э. («Упанишады») и классического или постреволюционного периода («Махабхарата», «Манавадхармашастра» и др.).

Первоначально священное знание воплощали три веды: «Ригведа» (собрание гимнов; далее РВ), «Самаведа» (собрание песнопений) и «Яджурведа» (собрание жертвенных формул). Впоследствии к ним была присоединена четвертая веда – «Атхарваведа» (собрание магических заклинаний). В древнеиндийской традиции они рассматривались как непосредственно данное богами знание мудрецам (риши). «Четыре веды представляют собой собрания, – пишет Т.Я.Елизаренкова, – в принципе различающиеся между собой по всему: составу, объему, времени создания, содержанию и назначению. При этом поздние веды содержат немалое число заимствованных из РВ стихов» [96, с. 458]. В дальнейшем к четырем ведам были добавлены тексты (брахманы, араньяки и упанишады), которые в совокупности образуют сложную систему ведического знания. Для нас наибольший интерес представляет РВ. Смысловое значение текстов «Самаведы» и «Яджурведы» в большой степени определяется ритуальными действиями брахманов во время жертвоприношения, по-

этому оно не имеет логически связанного, самостоятельного характера. По мнению исследователей, своеобразие «Атхарваведы» выражается в том, что, с одной стороны, в ее основе лежит собрание древних народных заговоров и заклинаний, которые отражают религиозную жизнь древнего ария, а, с другой, – она несет следы редактирования брахманами.

По мнению исследователей, создание наиболее древних частей РВ следует отнести к 1300-1000 гг. до н. э. Т. Я. Елизаренкова справедливо полагает, что «с РВ начинается индийская литература. В этом удивительном собрании, создававшемся, хранившемся и передававшемся устно, заложены начала тех жанров, которые в дальнейшем стали разрабатываться в эпической и классической литературе» [96, с. 428].

При этом следует учитывать своеобразие бытия РВ, гимны которой на протяжении многих веков существовали только в устной традиции. Риши, поэты – создатели гимнов были носителями мудрости в древнеарийском обществе, под которой понималась не рационально-теоретическая деятельность, что до возникновения философии было и невозможно, а способность к непосредственному созерцанию истины как образного божественного знания. «Видит поэт внутренним взором, интуицией, внезапная вспышка которой озаряет для него божественную картину истины» [96, с. 479]. «Поэт вытесывал свой гимн, – отмечает Т. Я. Елизаренкова, – как плотник колесницу; ткал нить гимна по утку; вымерял гимн стихотворным размером... Именно благодаря своему традиционному характеру искусство риши РВ донесло до нас отражение крайне архаичных пластов, восходящих к общеиндоевропейскому периоду» [96, с. 481]. Поэтому среди других вед РВ является текстом, наиболее удобным для реконструкции архаического тематического пространства.

Своеобразие РВ как письменного источника архаического периода развития древнеиндийской культуры выражается в том, что в ней наиболее ярко выражена натуралистически-силовая система мировосприятия. Доминирующие темы «натуры», «добычи», «силы», «эроса» в ведических гимнах проявляются в полной мере. Вместе с тем в некоторых гимнах (чаще всего посвященных богу огня Агни) мы обнаруживаем представления о «чистом духе», которые контрастируют с натуралистической мифологией. Мы полагаем, что подобного рода темы являются более поздними вставками в процессе переосмысления архаического прошлого в постосеовой период с целью ассимиляции архаического материала, посредством его частичной модернизации. Приступим к анализу системы координат ментального пространства архаической Индии.

Тема «добычи»

В тематическом анализе РВ мы исходим из того, что древнейшие тексты должны быть наиболее натуралистически-насыщенными. Среди древних ариев, завоевавших богатые территории туземного населения Индостана, важнейшим стимулом была жажда добычи:

*«Мы хотим призывать на счастье щедрого Индру,
Самого мужественного, для захвата добычи в этой битве» [III, 39, 9]*

Дух завоевания в гимнах «К Индре» выступает всепоглощающей страстью:

*«Завоевывающему все, завоевывающему добычу, завоевывающему небо,
Завоевавшему всегда, завоевавшему мужей, завоевывающему пашню,
Завоевывающему коней, завоевывающему коров, завоевывающему воды –
Индре, достойному жертв, принеси желанного сому!» [II, 21, 1].*

*«Мы молим Индру о добыче
Отсюда ли или с неба,
Из земного (ли пространства) или из великого (воздушного)» [I, 6, 10].*

С темой «добычи» непосредственно связана тема «богатства»:

*«Мы хотим добыть богатство, о повелитель богатства,
обилие здоровых мужей,
Богатство, дающее радость, обилие здоровых мужей!» [I, 129, 7].*

Большая часть гимнов «Ригведы» посвящена главе пантеона Индре, богу грозы и войны, и богу огня Агни. Именно к ним обращены основные мольбы, выражающие главные ценностно-мыслительные ориентации древних ариев. В ненасытной жажде к обогащению жрецы обращаются и к Агни:

*«Принеси нам, Агни, по доброй воле
Богатство, дающее процветание весь век!» [I, 79, 9].*

Ментальное субпространство богатства структурируется основными объектами вождения: коровами, конями, рабами, золотом:

«Дай же нам, о Индра, надежду

В виде коров, коней, тысячи прекрасных благ, о ты, очень богатый!»
[I, 29, 1].

«Наделите прекрасными мужами, избытком коров, обладанием прекрасными конями!» [I, 93, 2]. Древние арии сами себя называли людьми, ищущими «коров в битвах за коров» [I, 151, 1].

Тема «добычи» – важный показатель натуралистически-силовой природы жизненного мира культуры. Ее содержание раскрывается во взаимосвязи с темами «силы», «насилия», «пира», «эроса» и другими. В архаическом обществе тема «добычи» не маскируется, открыто выставляется на первый план как одно из главных ценностно-мыслительных устремлений. В архаическом ментальном пространстве темы «добычи» и «добродетели» не противопоставляются. Темы «добычи», «завоевания» рассматриваются как добродетельные деяния. Лишь в осевое время, когда тема «добродетели» как духовно-нравственное начало становится одной из осей координат ценностно-мыслительного пространства культуры, возникает противостояние между ними. С обрушением натуралистически-силовой системы ценностей жажда добычи начинает прятаться под маской какой-либо добродетели (защиты отечества, справедливого возмездия и др.). Это обстоятельство мы наблюдаем на протяжении всей мировой истории вплоть до настоящего времени.

Тема «силы»

Главным же и единственным средством достижения этих вожеленных целей была Сила. «Все сокровища – силой», – читаем в гимне «К Индре» [I, 130, 7]. На наш взгляд, в мировой литературе нет другого памятника, как РВ, в котором была бы столь полно раскрыта тема «силы», ее многогранный характер. В натуралистическом пространстве раннего архаического общества тема «силы» составляет исходную, фундаментальную реальность. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что в любой культуре, в которой сохранились и дошли до нас древнеэпические тексты как памятники архаической эпохи, мы обязательно наблюдаем апофеоз Силы. Но такого всестороннего, с множеством оттенков, созерцания Силы, как в РВ, мы нигде не найдем. Мы остановимся лишь на главных ее аспектах.

Примечательно, что в РВ силовые характеристики посвящены преимущественно богу грозы и войны Индре. Однако было бы неправильно полагать, что сила рассматривалась лишь как имманентное свойство верховного, могущественного бога Индры. Нам представляется важным подчеркнуть именно фундаментальный, всеохватывающий характер темы «силы» в натуралистически-силовом тематическом пространстве культуры Древней Индии во второй

половине второго тысячелетия до н.э. Бог Индра потому и стал главным богом, что сконцентрировал в себе основные натуралистические ценности, достоинства, стержнем которых была сила.

В натуралистически-силовом жизненном мире физическая сила выступает одной из главных, позитивных характеристик богов, героев, людей, животных и других. Однако в Индре были собраны все силы: «Один, ты несешь всю силу, собранную воедино» [I, 57, 6]. «Никогда,.. никто не превосходил Индру героической силой» [I, 80, 15].

*«Приди, о самый сильный, дерзкий бог!
Да наполнит тебя сила Индры,
Как солнце – пространство своими лучами!» [I, 84, 1].*

«Поклоняйтесь его высшей силе!» [I, 84, 5].

Всепобеждающая мощь Индры наделяется различными оттенками: она и «колдовская сила» [I, 51, 5], и «жизненная сила» [I, 10, 12], и «чистая сила действия» [I,23,4], и «стосильная» [I, 16, 9].

Космические масштабы силы Индры обеспечивают ей фундаментальное значение в системе мироздания:

*Твоя знаменитая сила, о щедрый,
Мощью и разрушительностью стала равной небу.
По ту сторону видимого пространства неба
Ты, о сильный по своей природе, приходящий на помощь...
Сделал землю противовесом своей силы.
Охватывая воды, солнце, ты идешь на небо.
Ты стал противовесом земли.
Ты стал господином высокого неба с великими героями.
Все воздушное пространство ты заполнил своим величием.
Ведь поистине никто другой не равен тебе» [I, 52, 11-13].*

Не дух, а сила Индры выступает в качестве преобразующего, созидательного начала:

*«Именно тот, кто благодаря своей мощи перерос
Все миры, делая себя властелином, он, очень сильный,
Этот возница протянул тут свет через оба мира!
Он свергнул мрак, зашивая его.*

*Он укрепил своей силой горы, обращённые вверх,
Деятельность вод он направил вниз,
Он поддержал все кормящую землю,*

Вошебной силой он укрепил небо, чтобы оно не упало» [II, 17, 4-5].

*Безграничная мощь Индры обеспечивает ему неизменный успех:
«Превосходящему всех, проламывателю, покорителю,
Не осиленному, но осиливающему, распорядителю,
Мощному пожирателю, вознице трудноодолимому,
Всегда осиливающему Индре провозгласите поклонение!» [II, 21, 2].*

«Проламывающий крепости, юный поэт, он родился с непомерной силой» [I, 11, 4]. В этом же гимне подчеркивается доминирующий характер физической силы Индры, «властвующего благодаря своей силе» [I, 11, 8]. В посвящённых Индре гимнах постоянно повторяются его главные победы: «Он убил змея, он просверлил русла вод, он рассек недра гор» [I, 32, 1].

Подобно тому, как солнце является источником света и тепла, Индра рассматривался в качестве источника силы:

*«Силу вложи в наши тела,
Силу, о Индра, – в наших тягловых быков,
Силу для детей и внуков – чтобы жили –
Ты ведь наделяешь силой!
Окружи себя твердостью древесины кхадира!
Придай силы древесине спандана, шиншапа!
О прочная, сделанная прочной ось, оставайся прочной!» [III, 53, 18-19].*

Примечательно, если в понимании силы Индры, как бога страшной грозы и молнии, преобладает неукротимая физическая мощь, то в силе Агни она проявляется как священная, сокровенная, фундаментальная реальность, составляющая суть стихии огня: «Когда он пребывал в недрах вод, распределённый по разным местам, он сосал собственные силы, которыми он движется» [I, 144, 2]. Агни «тот, в ком черпают силы могучие покровители» [II, 2, 11]. Агни часто называют «сыном силы» [I, 143, 1] «юным сыном силы» [I, 141, 10], «рожденным от силы» [I, 141, 1], «вращенным силой» [I, 36, 2], «созданным силой» [I, 45, 9]. Мысль древних ариев отталкивалась от самого способа добытия огня посредством физических усилий. Однако сам факт добывания огня в мифологическом сознании древних ариев мыслился как извлечение силы из наполненного силой мирового пространства. Это какая-то комплексная жизненная сила, которая питает всё и может всё уничтожить:

*«И все те бессмертные вкушают жизненную силу,
Жертвенные возлияния для богов – жизненную силу.
Ты, о Агни, самый сильный по силе,
Самый неистовый, рождаешься для службы богам» [I, 127, 8-9].*

В «родовом мышлении», рассматривающем мироздание как прочную систему взаимного порождения, мыслятся тесные родовые связи людей с Агни: «Ты – отец наш, ты – создатель жизненной силы; мы – твои родные» [I, 31, 10]. В иерархически упорядоченном мире, перенасыщенном силой, бог стихии огня Агни, как сокровенная жизненная сила, как и Индра, занимает высшую ступень:

*«Бог, отражающий все нападения,
Нерушимая сила духа богов,
Агни – обладатель самой мощной славы» [III, 11, 6].*

У него даже слава «мощная». В гимнах также воспевается сила богов Марут, Митры, Варуны и других. Таким образом, мы наблюдаем торжество «силового мышления», апофеоз Силы. Как отмечалось выше, власть Силы с необходимостью наполняет духом Насилия и Страх ментальное пространство культуры. В РВ мы не только не встречаем негативной оценки их, напротив, даже некоторое восхищение ими. Жрец арий страстно призывает Индру:

*«Кто нам враждебен – выследи его!
Порази его как небесный метательный камень!
Убей каждого не выжимающего сому,
Неприступного, кто для тебя не утешение!
Нам его имуществу отдай,
Даже если он слывет покровителем!» [I, 176, 3-4].*

«Славь того, кто побеждает всегда, кто убивает преследователя!»
—
воскликает жрец во время жертвоприношения [III, 51, 3].

*«Убей врагов, отшивьрни прочь противников,
И затем создай нам повсюду состояние бесстрашия!» [III, 47, 2].*

*Рождение Индры весь мир переполнило страхом:
«Ты велик, о Индра: ведь ты – тот, кто порывами неистовства,
Едва родившись, небо и землю поверг в ужас,
Когда все чудовища и даже твердые горы,
Из страха перед тобой задрожали, как былинки» [I, 63, 1].*

*«От вспышки при твоём рождении сотрясалось небо,
Сотрясалась земля от страха перед твоей яростью.
Зашатались крепкие горы,
Расступились пустыни, текут воды» [IV, 17, 2].*

*Индра «страшный, исполненный силы, опаляющий людей» [I, 55, 1].
«Маруты, любящие потоки дождя, обладающие дерзкой силой,
Страшные, словно звери, своею мощью, поющие боги» [II, 34, 1].*

Как мы видим, физическая сила выступает одним из главных приоритетов жизненного мира архаической Индии. Сила и мощь богов, героев, людей, животных вызывает восхищение, является основополагающей в оценке их характера. Непременными спутниками темы «силы» являются темы «насилия», «жестокости» и «страха», которые воспринимаются как нормы жизни. В своих гимнах жрецы призывают богов к жестокости, кровавым убийствам. Нельзя сказать, что в тот период не было милосердия и добродетели. Но они не выступали в качестве приоритетов в оценке происходящих событий. В это время в систему отсчета входила тема «силы». РВ как литературный памятник архаического этапа развития индийской культуры эти обстоятельства ярко иллюстрирует.

Тема «эроса»

Архаическое ментальное пространство культуры насыщено эротическими образами и вожделениями:

*«Когда же Агни, набухший от влаги вселенского закона,
Двигается самыми прямыми путями закона, направляя эту влагу,
Арьяман, Митра, Варуна, находящийся повсюду вокруг,
Смачивает шкуру земли в лоне нижнего пространства» [I, 79, 3].*

*«Трехглавого, с семью поводьями я воспеваю –
Агни, которому ничего не не хватает, в лоне родителей
Усевшегося, в лоне того, что движется и неподвижно,
Агни, заполнившего все светлые пространства неба.*

*Великий бык вырос навстречу этим двоим;
Нестареющий, вечно юный так пребывает, огромный.
Ноги свои он ставит на спину широкой земли.
Его алые языки пламени лижут вымя неба» [I, 146, 1-2].*

В гимне «К Агни» читаем:

*«В быстром движении в один день он обегает вокруг земного пространства,
Ежеминутно воспеваемый бык, громко ревуций, изливая семя,
Громко ревуций, изливая семя» [I, 128, 3].*

Священнодействие ритуала добывания огня имеет эротическую ауру:

*«Есть эта основа для трения,
Есть уд, готовый к зачатию...
Джатаведас вложен в два куска дерева для трения,
Прекрасно помещен, словно зародыш в беременных...
Вставь умело в растянутую!
Покрытая тотчас же родила быка...
Вот твое современное лоно,
Откуда родившись, ты засверкал...
Окруженный семью хотарами, сверкал он издревле,
Когда в лоне матери пламенел у ее вымени» [III, 29, 1, 2, 3, 10, 14].*

В гимне богу ветра Ваю, спутнику Индры жрец взывает:

*«Для тебя дойная корова, вечно доящаяся,
Доится всеми благами.
Ты породил Марутов из груди,
Из груди неба» [I, 134, 4].*

В РВ мы наблюдаем чисто натуралистический характер эротической реальности, которая переполняет чувственными вожделениями жизнь богов и людей. В осевое время, когда основания оценки составят духовные ценности, темы «разума» и «добродетели», тема «эроса» претерпит существенные изменения. Сфера эротической реальности будет лишена статуса универсальности и будет локализована. Чистый натурализм в сексуальных отношениях получит негативную оценку как явление животного порядка, недостойное человека как нравственного существа. На смену архаическому чисто натуралистическому эросу придет насыщенная духовно-нравственными представлениями эротическая реальность. Ее назовут любовью, и ей будут отдавать безусловное предпочтение. А подвижники аскетического толка будут всеми силами стараться умертвить в себе беса эроса. Все это будет потом. РВ зафиксировала безграничную свободу натуралистического эроса.

Тема «закона»

Как было показано выше, исходная тематическая структура ментального пространства древних ариев в период завоевания коренного населения Индии носила ярко выраженный натуралистически-силовой характер, систему координат которого составляли доминирующие темы «натуры», «силы», «рода» и «эроса». Приблизительно в VIII в. до н. э. и особенно в VII в. до н. э. архаическая система мировосприятия начинает разлагаться. К концу VII в. до н. э. по

мере приближению к духовному перевороту осевого времени нарастает процесс эрозии натуралистически-силовой системы ценностей. Усиливается рефлексивная деятельность поэтов-ариев: возникают космологические мифологические построения, появляются новые, существенно иные образы-предпонятия «закона», «вселенского закона», «чистой силы духа», «мудрости», «милосердия» и другие. На завершающей стадии длительной эволюции архаического древнеиндийского Духа ментальность приобретает неоднородный характер, который выражается в утрате первостепенной значимости натуралистически-силовой системы представлений и возрастании роли указанных выше новых представлений. Однако следует подчеркнуть, что натуралистически-силовая природа архаического ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры сохраняется. Поскольку мы имеем дело лишь с русским переводом текста РВ, то эти изменения мы можем проследить лишь в самом общем виде.

Тема «закона» представляет собой сложный, во многом еще нераскрытый образ. Мы только обозначим некоторые важные для нашего исследования моменты. Очевидно, формирование представлений о законе как основополагающем принципе порядка всего существующего, мироздания в целом, произошло из наблюдения циклических закономерностей явлений природы, необходимости упорядочивания социальной жизни, строгого соблюдения ритуала, в целом из натуралистического образа жизни. Вместе с тем, сам факт наличия усмотрения в основании происходящих процессов универсальной закономерности, «космического закона» является очевидным свидетельством достаточно высокого уровня абстрактного мышления. По-видимому, работа по осмыслению мудрецами-риши темы «закона» представляла собой одну из важнейших, начальных ступеней на пути восхождения к открытию метафизической, разумно-добродетельной реальности.

В тематическом анализе текстов, когда их хронологическая датировка чрезвычайно затруднена, сложно определить, означает ли некоторое утверждение проявление эволюции представлений жрецов в историческом развитии мифологического сознания или есть интерполяция в результате редакционной работы брахманов в классический период, чтобы привести священные тексты в соответствие с новыми, существенно отличными, ненатуралистическими представлениями.

В четвертой мандале 23-м гимне мы обнаруживаем более глубокую, чем сила, реальность бога Индры – закон, который определяет все происходящие процессы в мире. Примечательно, что воспевание Индры как закона не сопровождается представлениями о метафизической духовной реальности, определяющей порядок мироздания:

*«Ведь много есть вознаграждений у закона:
Познание закона разбивает все хитросплетения.
Зов закона пронзил глухие уши
Человека, пробуждая, пылая.
У закона есть твердые основы,
Много ярких чудес на удивление.
Благодаря закону давно приводятся в движение жизненные силы.
Благодаря закону коровы вступили на путь истины» [IV, 23, 8-9].*

Действие Индры в качестве закона имеет очистительный характер:

*«Оба мира я очищаю законом.
Я сжигаю великие силы лжи, лишённые Индры» [I, 133, 1].*

Осмысление закона как «космического закона» предполагает наличие высшего порядка, находящегося в недрах мироздания, определяющего все явления, даже действия богов:

*«Боги последовали обетам вселенского закона.
Агни был замкнут, как небо замыкает землю.
Воды возвращают его, крепнущего на удивление,
Прекрасно рожденного в утробе – в лоне закона» [I, 65, 3-4].*

*«Вы подавили все беззакония.
О Митра-Варуна, вы следуете закону» [I, 152, 1].*

«Сома, знаток обряда, порожденный вселенским законом» [I, 65, 9-10].

Огненная природа бога Агни также рассматривается как выражение вселенского закона, познание которого задает метафизическую направленность поиска, стремление к выходу в запредельное:

*«Кто нашел его, пребывающего в укромном месте,
Кто достиг потока, вселенского закона,
Кто распутывает тайну, почитая космический закон,
Тому за это он провозгласил блага» [I, 67, 7-8].*

Надо полагать, тема «вселенского закона» является одним из истоков древнеиндийской метафизики. Можно допустить, что ход спекулятивной мысли шел от представления о повторяемости, регулярности, некоторой упорядоченности происходивших процессов к осознанию существования универсальной фундаментальной реальности «космического закона», которая управляет

мирами богов, людей и вещей. Когда жрецы в своих гимнах стали петь об очищающей силе «вселенского закона», то это свидетельствует о наличии представления о фундаментальной реальности, которая выступает в качестве универсального принципа порождения и управления. При этом тема «закона» не мыслилась метафизически как сверхчувственная реальность. Тема «вселенского закона» была попыткой древнеиндийской архаической мысли найти натуралистическое дно и опереться на него в осмыслении мифологической системы мироздания. Логика становления тематического пространства РВ позволяет допустить, что гимны, развивающие тему «вселенского закона» были самыми поздними во всем религиозном комплексе. Может быть, они создавались или редактировались во время создания самых ранних Упанишад.

Тема «чистой силы духа»

Появление этой темы в гимнах РВ также представляет собой, надо полагать, результат более поздней работы с текстом жрецов, когда доминирующая роль натуралистических тем-ценностей была уже подорвана. Если в эпоху ранней архаики рефлексивная деятельность поэтов-жрецов была сосредоточена на совершенствовании образной структуры гимна, которая должна была наиболее точно выражать натуралистическую мистику ритуального действия (того, что непосредственно происходило), то в ее поздний период древнеиндийская мысль углубляется до поиска оснований существующей реальности. В доосевое время своеобразная природа индивидуально-психической реальности была неизвестна. Она мыслилась натуралистически. Поэтому не следует модернизировать смысл терминов «вселенского закона», «чистой силы духа», «мудрости» и других, придавая им духовный и даже метафизический характер. По нашему мнению, появление подобного рода терминов в гимнах РВ свидетельствует о начале работы древнеиндийского Духа в эпоху поздней архаики по осмыслению основания существующих материального и божественного миров. Природу этого типа знания можно назвать предметафизической или протометафизической. Как мы покажем ниже, открытие и осмысление трансцендентной божественной реальности потребует от подвижников-аскетов очень больших усилий, чтобы пройти тернистый путь до конца. Однако можно допустить, что введение представлений о «чистой силе духа» является более поздней вставкой в процессе редактирования гимнов в постреволюционный период. С целью введения представлений о более глубокой, божественной, разумно-добродетельной реальности в гимны вкраплялись выражения о чистом духе с последующей их текстуальной адаптацией. Это открывало возможность для метафизической интерпретации гимнов и, таким образом, позволяло оживить, не дать умереть, сохранить сокровенный характер древнего священного текста. Претерпевая подобного рода трансформации, текст на-

чинал раздваиваться на натуралистический и разумно-добродетельный пласты. Вместе с тем, он приобретал синтетическую, натуралистически-разумно-добродетельную форму. Перед современными исследователями стоит сложная задача расслоить текст в соответствии с его исторической логикой становления.

Коррекция жрецами супернатуралистического образа бога Индры придала его облику еще больше таинственности, а по существу превратила в химеру, двуликого Януса, состоящего из двух несовместимых природ:

*«Неисчерпаемое добро ты несешь в руках.
Неодолимую силу заключает в своем теле прославленный бог.
Как в колодцах, прикрытых теми, кто их сделал,
В телах твоих, о Индра, – богатые силы духа» [I, 55, 8].*

По мысли брахманов-певцов, основу природы бога Агни составляет так называемая «чистая сила духа». Именно она придает ему особую силу и преимущество. Получается, что экзистенциально во время ритуала жертвоприношения древние индийцы за чувственно воспринимаемой реальностью огня мыслили реальность «чистого духа»:

*«Его спрашивают. Он движется. Он ведает.
К нему обращаются как к знатоку. Только к нему обращаются.
С ним бывают связаны указания, с ним – поиски.
Он господин добычи, буйной силы.*

*Это его спрашивают. Сам он не расспрашивает о том,
Что схватил, мудрый, своим собственным умом.
Он не забывает ни первого, ни последующего слова.
С его силой духа сообразуется тот, кто не безумен» [I, 145, 1-2].*

*«Ведь это благодаря тебе, о Агни, Варуна, чей обет крепок,
Митра, Арьяман с прекрасными дарами набрались силы,
Когда ты родился, распространяясь всячески силой духа,
Охватывая вселенную, как обод – спицы колеса» [I, 141, 9].*

*Агни «самый выдающийся силой духа, бог племен» [I, 65, 9-10].
Жрец восклицает во время жертвоприношения:*

*«Ни бог, ни смертный
Не превосходит силой духа тебя, великого.
С Марутами приходи, о Агни!» [I, 19, 2].*

Как мы видим, природа реальности «чистого духа» мыслится натуралистически, нетрансцендентно, потому что во всех этих фрагментах доминирует натуралистически-силовая система мировосприятия. Открытие трансцендентной природы божественной реальности сразу же приводит к разрушению натуралистически-силового мышления и формированию существенно иной шкалы ценностей. Примечательно, однако, что с высоты ментальности осевого времени, наделяя эти же фрагменты метафизическим содержанием, открывается сокровенная глубина священных гимнов.

Фундаментальная реальность натуралистического жизненного мира Сила становится подчиненной более глубокому бытию чистого духа. Первоначально натуралистически понимаемая чистота при соблюдении ритуальной чистоты, поддержании в обряде чистого, без дыма, огня постепенно наполняется духовным содержанием сокровенной, духовной реальности, которая в период поздней архаики в полной мере не осознавалась. Агни «чистый бог со своей чистой силой духа» (II, 5, 4). «Чистая сила духа» бога Агни буквально рождается из сухого дерева:

*«Он, бог, охватывает все это своим величием.
Тут возрадовались все они твоей силе духа,
Когда ты, о бог, родился живым из сухого дерева.
Все приобщились к божественной сути, к имени
Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон.*

Таковы устремления вселенского закона, такова мудрость вселенского закона» [I, 68, 2-5]. Как реальность «чистой силы духа» соотносится с реальностью «вселенского закона»? Выходит, что реальность последнего более фундаментальна.

Подобного рода коррекцию, однако, в значительно меньшей степени получают и боги Митра, Варуна и др.:

*«Истиной, о Митра-Варуна,
Умножающие истину, лелеющие истину,
Вы достигли высокой силы духа» [I, 2, 8].*

Не под влиянием ли зороастрийской ментальной революции брахманы делали подобного рода интерполяции? Жрец обращается к богам Митре и Варуне: «Благодаря неодолимому духу вы достигли огромной силы» [I, 151, 8].

Примечательно, что в наиболее ранних Брихадараньяке и Чхандогья упанишадах, в которых запечатлены первые фазы становления древнеиндийской метафизики, мы не наблюдаем темы «чистой силы духа». Для аскетов-подвижников эпохи создания Бр и Ч очень важной проблемой было проведе-

ние «инвентаризации» различных типов существующих реальностей и установление субординации между ними. Поэтому они выстраивали своеобразные цепи порождения одной реальности другой. Таким образом, они также искали метафизическое дно мироздания. Если исходить из переходного характера Бр и Ч, которые по своей ментальности среди всех Упанишад наиболее близки к архаическому мифологическому мышлению, запечатленному в РВ, в определенном смысле вышли из последнего, то отсутствие темы «чистой силы духа» представляется очень странным. По идее риши должны были отталкиваться от темы «чистой силы духа» как метафизического дна архаического мышления. Это обстоятельство может указывать на то, что редактирование некоторых гимнов РВ происходило на этапе древнеиндийской ментальной революции или даже в постреволюционный период, когда была открыта трансцендентная, чисто духовная природа Атмана и Брахмана. Чтобы не утратить огромный материал РВ, основывающийся на натуралистически-силовом мышлении, древнеиндийские мудрецы модернизировали его посредством интерполяций в гимны тем эпохи осевого времени, например, темы «чистой силы духа».

С темой «чистого духа» органически связана тема «мудрости». Если в натуралистическом ментальном пространстве культуры мудрость понимается как хитрость (Индра «перехитрил хитрости хитрецов» [I, 32, 4]) или ведовство, то после более поздней редакции брахманов боги становятся источником мудрости как разумно-добродетельной деятельности. «Агни мы выбираем вестником,.. всезнающего, очень умного» [I, 12, 1]. Агни, «пронизывающий весь мир, мудрый» [I, 31, 2].

Из лютых хищников боги превращаются в милосердных проводников добра как добродетели. Жрец призывает к Агни:

*«Бог среди богов, о безупречный, бодрствующий.
Стань певцу родителем и заступничеством!
Ты, несущий счастье, посеял все доброе» [I, 31, 9].*

«Все – Боги» становятся «беспорочными, желанными, благосклонными» [I, 3, 9]. Грозный бог ветра Варуна становится в некоторых гимнах мудрым и милосердным: «Ты царишь надо всем, о мудрый: над небом и землей» [I, 25, 20]. «Хвалебными песнями, о Варуна, мы хотим развязать твою мысль для милосердия» [I, 25, 3]. В этих строках чувствуется свежее дыхание осевого времени, когда обрушилась натуралистически-силовая система мировосприятия и на смену пришла разумно-добродетельная.

В результате проведенного краткого тематического анализа обширного по объему текста РВ можно сделать следующие выводы. Тематический подход позволяет рассмотреть знаменитую часть древнеиндийского религиозного

комплекса как запечатленную историю становления архаического индийского Духа. Более древние гимны отображают ранний, наиболее натуралистически насыщенный период формирования архаического ментального пространства культуры. По мере развития индийского Духа интенсивность натуралистических образов ослабевает. Появляются темы «всеобщего закона», «мудрости», «чистой силы духа». Смысл подобного рода тем неясен и отягощен натуралистическими представлениями. Некоторые гимны несут печать редакционной работы постосевого времени и являются, таким образом, носителями иной, духовно-добродетельной ментальности. На протяжении тысячелетий вплоть до настоящего времени индийская культура имеет ярко выраженный ритуальный характер. Как известно, гимны РВ представляют собой составную часть ритуального действия. Поэтому мы в этом разделе отвлекаемся от рассмотрения темы «ритуала» как одной из осей системы координат ментального пространства архаической Индии и лишь констатируем это обстоятельство. В целом можно утверждать, что тематическое пространство РВ имеет натуралистически-силовую природу и генерируется доминирующими темами «натуры», «силы», «рода, «эроса» и «ритуала», образующими ее систему координат. Таким образом, тематический анализ позволяет выявить натуралистически-силовую природу архаического древнеиндийского Духа и проследить эволюционный путь его развития.

3.2. «УПАНИШАДЫ» – ЛАБОРАТОРИЯ ИНДИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Обвал прежних натуралистических ценностей

Упанишады завершают сложный комплекс ведического знания. Они являются собой тайное, самое сокровенное знание, непосредственно передаваемое учителем-наставником ученику, на склоне жизненного пути, ставшего отшельником в лесу. Согласно индуистской традиции, Упанишады рассматриваются как последняя и высшая ступень в многовековой истории становления священного ведического знания, органическое продолжение предшествующих им частей. Однако при сопоставлении тематических пространств РВ и Упанишад оказывается, что мы попадаем в два существенно различных ментальных пространства, переходим из натуралистически-силового в духовно-добродетельное пространство культуры. В Упанишадах мы обнаруживаем существенно иную тематическую систему координат, систему отсчета, онтоло-

гическую основу которой составляет высшая, потаенная реальность – Брахман и Атман.

При осуществлении реконструкции процесса трансформации ведического комплекса в ходе исторического развития, отражавшего эволюцию ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии, принципиально важным является утверждение о наличии перерыва постепенности, качественного скачка, который мы называем ментальной революцией. Эволюционная модель становления ведического знания рисует упрощенную картину этого процесса, не учитывает два важных обстоятельства: «инсайт» и «переоценку ценностей». Нам представляется несколько иная логика генезиса ментального пространства древнеиндийской культуры в первой половине первого тысячелетия до н. э., которая нашла отражение в священных текстах. Период постепенной трансформации натуралистического ценностно-мыслительного пространства эпохи РВ завершается в VII – VI вв. до н.э. относительно непродолжительным этапом «инсайта», «озарения», открытия ранее неизвестной фундаментальной реальности, определяющей все объекты и явления (в том числе и известных богов) мироздания, которая в индуизме получила название Брахмана и Атмана. Каким образом, и при каких обстоятельствах произошло открытие сокровенного бытия Брахмана и Атмана неизвестно. Не столько, даже важно, в VII-м или VI-м веках (однако, по нашему мнению, не ранее) до н.э. имело место это событие. Важно, что в отличие от других очагов великой ментальной революции в Древней Индии оно не вызвало сопротивления среди консервативных слоев древнеиндийского общества, правителей и жречества, что выглядит весьма странно. С точки зрения тематического анализа возникновение новой тематической структуры первоначально всегда представляет собой ограниченную область ментального пространства культуры. Поэтому несовместимость появившегося субпространства с доминирующими тематическими структурами, обладающими большой силой инерции, с необходимостью порождает конфликтные противостояния. Так, долгое неприятие соплеменниками религиозной реформы Заратуштры, его убийство жрецом-язычником свидетельствует о достаточно сильном сопротивлении зороастрийскому вероучению. Не только первосвященники, но и иудеи гневом и негодованием ответили на духовную проповедь Иисуса и осудили его на смерть. Известно, как живучи были натуралистические языческие представления и насколько сложным был процесс их преодоления во время христианизации Центральной, Западной, Восточной и Северной Европы. В Древней Индии, напротив, мы вообще не наблюдаем никакого сопротивления совершенно новому мировосприятию. При этом примечательно, что в середине первого тысячелетия до н. э. подвижничество приобрело действительно массовый характер. Вероятно, застрельщиком этого движения были сами жрецы. Именно революция

древнеиндийского духа закрепила высший статус варны брахманов в обществе, ближе всех приблизившихся к постижению заветной цели – Брахмана и Атмана.

Тексты Упанишад запечатлели именно этот период преобразования древнеиндийского Духа. Во всех Упанишадах мы наблюдаем обвал натуралистических ценностей. Те темы, которые были средоточием вожделенных целей в РВ («богатства», «добычи», «физической силы», «эроса», «рода») в Упанишадах отошли на второй план. Признание высшей, сокровенной реальности Брахмана и Атмана абсолютной ценностью придало всему остальному статус относительного, скоротечного бытия. В «Катха» упанишаде (Кат) подвижник Начикетас говорит богу смерти Яме: «Преходящи эти удовольствия у смертного,.. они иссушают силу всех чувств... Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, если увидим тебя?» [Кат. I, 1, 26, 27]. «Нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства», – наставляет легендарный мудрец Яджнявалкья в «Брихадараньяке» упанишаде [Бр. II, 4, 2]. В «Майтри» упанишаде (Мт) сообщается, как царь Брихадратха, «посадив сына на царство и считая, что это тело недолговечно, достиг отрешенности и ушел в лес». При встрече в лесу со «знатоком Атмана почтенным Шакаянью» царь, *коснувшись головой его ног* (выделено мною. – В. М.), произнес: «Почтенный! Что пользы от наслаждений желанным в этом зловонном, и лишенном истинной сущности теле, составленном из костей, кожи, жил, мозга, мяса, семени, крови, слизи, глазных выделений, кала, мочи, ветра, желчи и флегмы?» [Мт. I, 3]. Даже продолжение рода перестает быть самоцелью.

Яджнявалкья говорит: «Поистине, познав этот Атман, брахманы поднимаются над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, стремлением к мирам и ведут жизнь нищенствующих монахов» [Бр. III, 5, 1]. В «Кайвалья» упанишаде (Ка) читаем следующее наставление: «Постигай это знание путем веры, преданности и созерцания; Не действием, не потомством, не богатством – лишь отречением достигли некоторые бессмертия» [Ка. 2].

В РВ боги, олицетворявшие различные силы природы, составляли высшее, предельное бытие натуралистически-силового жизненного мира. В Упанишадах над богами РВ надстраивается высшая, совершенная, духовная реальность Брахмана и Атмана, которая их порождает и служит источником их силы и превосходства. Брахман «сотворил *виши* – те породы богов, которые обозначаются по группам: *васу, рудры, адитьи, вишведевы и маруты*» [Бр. I, 4, 12]. Из божественного и телесного пуруши, который в «Мундака» упанишаде (Му) отождествляется с Брахманом, «рождаются многочисленные боги, *садхьи*, люди, скот, птицы» [Му. II, 1, 7]. В «Кена» упанишаде (Ке) читаем: «Эти боги – Агни, Ваю, Индра – таковы, что они словно превосходят других богов, ибо они ближе всего соприкоснулись с ним, ибо они первыми узнали,

что это Брахман. Поистине, поэтому Индра таков, что он словно превосходит других богов, ибо он ближе всего соприкоснулся с ним, ибо он первым узнал, что это Брахман» [Ке. IV, 2-3]. Примечательно, что согласно этому тексту, приобщение к Брахману, преобразило натуралистическую природу традиционных богов.

В Брахмане и Атмане свойство физической силы, мощи совершенно не акцентируется. Однако в той же Ке Брахман по сравнению с богами ведического периода обладает абсолютным превосходством. Брахман спросил бога огня Агни: «Какая сила в тебе?». «Я могу сжечь все, что есть на земле», – ответил Агни. Брахман положил перед ним травинку: «Сожги ее». Но тот не смог сжечь ее. Аналогичное предложение Брахман сделал богу ветра Ваю. Тот, сказав, что может унести все, что есть на земле, но не смог унести травинку» [Ке. III, 1-12]. Таким образом, в системе мироздания боги ВР заняли промежуточное положение, уже не являются целью самой по себе, а лишь только средством. Древнеиндийский Дух идет выше и глубже – к Брахману и Атману: «Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги, ...ради Атмана дорого все» [Бр. II, 4, 5].

Как мы покажем ниже, своеобразие ментальной революции в Древней Индии выражается в едином, целеустремленном, поступательном движении древнеиндийского Духа к постижению мистической связи с трансцендентной божественной реальностью. Решение этой сверхзадачи привело к соответствующей перестройке социально-политической, духовной и культурной жизни общества. Следует заметить, что при этом в отличие от других осевых народов греков и римлян, китайцев, персов и иудеев древние индийцы прошли путь осмысления и освоения Бога как непроявленной метафизической реальности сразу и до конца в VI в. до н. э. В этом направлении дальше уже было идти некуда.

Эпоха осевого времени в культуре Древней Индии охватывает период приблизительно от VII в. до н. э. до III в. до н. э. VII – середина VI вв. до н. э. мы рассматриваем как подготовительный этап древнеиндийской ментальной революции, когда происходило разложение натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры, а также расширение подвижнической деятельности аскетов-риши, которая сопровождалась значительным усилением рефлексивной работы. Вторая половина VI – V вв. до н. э. представляет собой эпоху кардинальных перемен: открытие трансцендентной, чисто духовной божественной реальности, переход от натуралистически-силовой к разумно-добродетельной системе координат ментального пространства культуры, формирование основных религиозно-философских школ и в целом структуры древнеиндийского Духа. IV – III вв.

до н. э. рассматриваются нами как постреволюционный период, в ходе которого древние индийцы совершенствовались, доводили до завершенной формы все стороны своей духовной и социально-политической жизни. Разумеется, все эти датировки применительно к истории Индии весьма условны и проблематичны. Важным является также то обстоятельство, что в процессе культуротворческих преобразований не было отрицания предшествующей архаической ментальности, которая в частично переосмысленном виде вошла в новый религиозно-практический комплекс.

У истоков древнеиндийской метафизики

Главная ценность Упанишад выражается в том, что они представляют собой произведения эпохи кардинальных, самых глубоких преобразований в многовековой истории развития индийского Духа. Хронологические рамки этого революционного периода приблизительно можно очертить VII – V вв. до н. э. Поэтому можно утверждать, что в Упанишадах был запечатлен сложный процесс ментальных преобразований – переход из натуралистически-силового мифологического пространства в духовно-добродетельное.

Идея осевого времени и методология тематического культурологического анализа открывают возможность исследовать в развитии древнеиндийскую культуру в самый важный период своей многовековой истории. Целью этого раздела является проследить на материале Упанишад процесс становления метафизического знания как средоточия древнеиндийской философии и древнеиндийского Духа в целом. По аналогии с периодизацией осевого времени в Древней Индии можно выделить три этапа развития древнеиндийской философии. В VII – первой половине VI вв. до н. э. среди брахманов, аскетов-риши лавинообразно нарастала рефлексивная деятельность. В этот период происходило становление метафизического знания. На первый план религиозно-философских поисков древнеиндийских подвижников вышла проблема выявления различных типов реальностей, их структуризации и уяснения их субординации. Однако главной задачей их исследования было осмысление универсального основания всего существующего. При этом субстанциальное бытие мыслилось натуралистически. Осознания своеобразия духовной природы трансцендентной божественной и индивидуально-психической реальностей еще не было. Этот тип религиозно-философского знания мы находим в Брихадараньяке (Бр), Чхандогья (Ч), Айтарея (Айт) и Катха (Кат) упанишадах. Как мы покажем ниже, во время второго и главного этапа развития древнеиндийской философии в середине VI – V вв. до н. э. произошло открытие объективной, чисто духовной реальности Брахмана и Атмана как метафизического основания всего сущего, а также духовной природы субъективного мира человека. В центре внимания мыслителей-аскетов этого периода стала проблема ос-

мысления природы открытых реальностей, а также проблема Пути как способа достижения такого индивидуального состояния, при котором метафизическая реальность Атмана и Брахмана открывается подвижнику. К высшему периоду развития древнеиндийской религиозной философии следует отнести большую часть упанишад. Для последнего периода (IV – III вв. до н. э.) развития последней характерна систематизация и концептуализация накопленного теоретического и практического опыта. В это время завершается формирование основных религиозно-философских школ Древней Индии, создаются произведения («Бхагават-Гита», «Манавадхармашастра» и др.), которые зададут парадигму древнеиндийского Духа, как бы кристаллизуют его.

Брихадараньяка упанишада

Бр справедливо считается одной из самых древних упанишад. Она представляет собой отправной пункт метафизического движения индийского Духа. Её текст наиболее натуралистически насыщен. Для нас важно зафиксировать исходную тематическую структуру этого движения в наиболее важных, принципиальных моментах. На наш взгляд, базовым является понимание того обстоятельства, что, как мы увидим ниже, в Бр индуистские подвижники еще не знали чистого духа. Ментальное пространство Бр в определенном смысле ещё носит натуралистический характер. Однако от натуралистического мира РВ его отличает значительно меньшая интенсивность выражения натуралистической тематической структуры, а главное, поиск метафизического основания. Мужественное движение древнеиндийского Духа вглубь – важная примета революционной эпохи.

Рассмотрим, с чего начинала индийская метафизика. Следует заметить, что текст Бр является не просто некоторой исходной мыслительной (теоретической) конструкцией, но и тесно связан с ритуалом. Поэтому мы должны иметь в виду, что исходной моделью индийской метафизики было некоторое целое мысли и ритуала, и нам дана лишь одна ментальная сторона этого единого целого, которая и является предметом нашего анализа. Следует сделать ещё одно важное замечание. По нашему мнению, построение Бр как самой большой по объёму Упанишады (букв. пер.: «Великая араньяка») подчиняется принципу исторического и логического. Последовательность её разделов и глав воспроизводит не только логику развития метафизической мысли, но и отображает исторический путь становления самого текста. Последующие разделы и главы чаще всего являются более поздними по сравнению с предыдущими. Это обстоятельство особенно четко просматривается на примере развития тем «Атмана» и «Брахмана».

По нашему мнению, первые три брахманы первого раздела представляют собой самый древний текст индийской метафизики вообще, по существу её

начало. Текст тесно связан с ритуалом жертвоприношения, в определённом смысле является его комментарием. Индийская метафизика начинается со своеобразных космогонических мифов, в которых в отличие от подобного рода мифов традиционной мифологии идёт поиск базовой тематической структуры мироздания как ментальной основы ритуала. «Вначале здесь не было ничего. Все это было окутано смертью или голодом, ибо голод – это смерть. Он (–зовущийся смертью – пожелал): «Пусть я стану воплощённым» – и сотворил разум. Он двинулся, славословя, и от его славословия родилась вода... То, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него, изнуренного и воспламененного, возник блеск, его сущность, который есть огонь. Он разделился на три части: треть – солнце, треть – ветер. Он же – и дыхание, разделённое на три части... Он пожелал: «Пусть второе тело родится от меня». И разумом он – голод и смерть – произвел сочетание с речью... Когда он раскрыл рот, чтобы съесть рождённого, тот произнёс: бхан (толкуется как подражание дыханию. – В. М.). И это стало речью... Все, что он произвёл, он решил пожрать. Поистине, он поедает всё, поэтому природа смерти – адити («поедатель». – В.М.). Кто знает природу смерти – адити, тот становится поедателем всего, что существует, и всё становится пищей» [Бр. I. 1. 2. 1-5]. Разум, вода, земля, огонь, речь, жизненное дыхание и смерть – вот фундаментальная тематическая структура метафизического мышления этого периода. Эти онтологические реальности, как полагается, определяют все в мире. В третьей брахмане уточняется смысл, статус и взаимосвязь этих реальностей. При этом мысль древнеиндийских отшельников движется исключительно в натуралистическом пространстве мировосприятия. Так, зло определяется как то, что «обоняет дурное» [Бр. I. 1. 3. 3]. Преимущественное внимание придаётся уяснению природы разума, речи и, особенно, жизненного дыхания, которым дается натуралистическая интерпретация: речь связывается с огнём, разум с луной. Жизненное дыхание рассматривается как первооснова и сущность всего: «Всякая пища, которая поедается, поедается жизненным дыханием. Здесь – его основа» [Бр. I. 1. 3. 17]. Следует заметить, что здесь и в дальнейшем мы в полной мере осознаём, что наше толкование является значительным упрощением богатого мыслью текста, на которое мы вынуждены пойти, чтобы проследить стратегическое движение древнеиндийской метафизики.

Четвёртая брахмана начинается с великой фразы: «Вначале всё это было лишь Атманом в виде *пуруши* (фундаментального жизненного принципа. – В.М.). Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя» [Бр. I. 1. 4. 1]. Какой сложности и длительности должны были пройти путь древнеиндийские отшельники, чтобы им открылось это представление! Историки западной философии справедливо полагают, что зрелый этап развития античной метафизики и философии в целом начинается с учения о бытии Парменида. В опреде-

лённом смысле можно сказать, что индийская метафизика вышла из этой фразы. Все последующие религиозно-философские поиски эпохи великой ментальной революции будут вращаться вокруг тем «Атмана» и «Брахмана». В Бр этим темам будет уделяться приоритетное внимание. Все иные темы будут так или иначе связаны с ними, проистекать из них. Попытаемся проследить концептуальную эволюцию этих тем в последующих разделах и главах Бр.

Концептуальное развитие тем «Атмана» и «Брахмана», углубление представлений о них в Бр происходит согласно принципу исторического и логического при переходе от одного раздела к следующему. В четвёртой брахмане выделяется универсальность и абсолютная глубина проникновения Атмана: «Он (Атман) проник сюда до кончиков ногтей, как нож в ножны, как огонь в пристанище огня. Его не видят, ибо он неполон... Этот Атман – след всего сущего, ибо, поистине, как находят по следу утерянное, так узнают по нему всё сущее» [Бр. I. 1. 4. 7]. Следует иметь в виду, что в рассматриваемый период становления метафизических представлений господствовал абсолютный объективизм. Ещё не было осознания бытия субъективной реальности, её духовной природы. Всё в мире воспринималось как различные типы и формы объективной материальной реальности. Слова «Атман» (от «at» двигаться, «an» дышать) и «Брахман» обозначали одну и ту же фундаментальную реальность. Прежде всего, Брахман и Атман рассматриваются как фундаментальное, исходное, всепорождающее бытие. При этом различие между ними практически первоначально не проводится. По нашему мнению, источником формирования абстракции «Атман» было более древнее метафизическое представление об архэ как жизненном дыхании. Формирование абстракции «Брахман» имеет мифологические корни. Её становление происходило путём трансформации комплекса представлений, связанных с богом-творцом Брахмой. Однако впоследствии произошла инверсия: бог Брахма стал рассматриваться как форма проявления универсальной фундаментальной реальности Брахмана.

Разум, речь, имя, образ, вода, огонь – это виды объективной реальности, натуралистические по своей природе. «Всё это было тогда неразличимо. Он стал различим по имени и образу» [Бр. I. 1. 4. 7]. В представлении о Брахмане на первый план выходит его творческое начало. При осмыслении соотношения мира богов ведического пантеона и реальности Брахмана последняя мыслилась как конечная: «Это – высшее творение Брахмана, ибо он сотворил богов превосходящими его самого, смертный, он сотворил бессмертных» [Бр. I. 1. 4. 6]. Вероятно, первоначально природа Брахмана и Атмана мыслилась как субстанциональное начало, особая тонкая материя. «Поистине, состоит этот Атман: из речи, из разума, из дыхания» [Бр. I, 5, 3]. Представления о чистом духе еще не существовало. Поэтому речь, разум и дыхание рассматривались

как формы проявления в людях единой, объективной, телесной субстанции – Атмана и Брахмана. Примечательно, что среди этих трех форм, дыханию отводилась роль первоначала. Отношения зависимости и соподчинения индийские мудрецы любили демонстрировать на образе колеса: «Подобно тому, как в повозке обод колеса укреплен на спицах и спицы укреплены в ступице, так же и эти элементы существ укреплены в элементах познания, укреплены в дыхании. Это дыхание – познающий Атман, оно – блаженство, лишённое старости, бессмертное» [Кау. III, 8]. «Дыханием поддержан весь этот мир» [Бр. I, 3, 23]. Все происходит из Брахмана-Атмана: «С дыханием этого великого существа вышли Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса, итихаса, пураны, науки, упанишады, шлоки, сутры, анувьякхьяны, вьякхьяны, жертвы, подношения, еда, питье, этот мир, и тот мир, и все существа. Все они вышли с его дыханием» [Бр. IV, 5, 11].

Важно подчеркнуть, что в метафизике более древних Упанишад при сопоставлении разума и дыхания предпочтение в фундаментальности, первичности отдается последнему: «Дыхание, поистине – жизнь. Ибо пока в этом теле пребывает дыхание, до той поры пребывает и жизнь. Ибо, поистине, дыханием достигает человек бессмертия в этом и познанием – истинного решения... лишь дыхание – познающий Атман – охватывает это тело и поднимает его. Поистине, дыхание – это познание» [Кау. III, 2-3].

В первой главе мы обнаруживаем истоки формирования представлений об Атмане как о сокровенной реальности, которая соотносилась с самым дорогим: «Этот Атман дороже сына, дороже богатства, дороже всего остального. Он – самое сокровенное» [Бр. I. 4. 8].

Во втором разделе вводится энергетическая характеристика Атмана как жизненного, творящего начала: «Как паук выползает с помощью нити, как выходят из огня маленькие искры, так выходят из этого Атмана все жизненные силы, все миры, все боги, все существа. Его тайное значение – действительное действительного. Поистине, жизненные силы – действительное и этот Атман – их действительное» [Бр. II. 1. 20].

В пятой брахмане второй главы настойчиво навязывается идея бессмертия Атмана и Брахмана: «И этот относящийся к телу блистающий, бессмертный пуруша, который существует как тело, – он и есть этот Атман. Это – бессмертный, это – Брахман, это всё» [Бр. II. 5. 1]. Примечательно, что в этот период бессмертие мыслилось как атрибут предельной высшей реальности. Возможность спасения связывалась лишь с возможностью стать бессмертным. Высший статус чего-либо быть бессмертным.

Атман повелитель, интегрирующая, взаимосвязывающая основа всего: «Поистине, этот Атман – повелитель всех существ, царь всех существ. Подобно тому, как все спицы заключены между ступицею колеса и ободом колеса,

так все существа, все боги, все миры, все дыхания, все Атманы заключены в этом Атмане» [Бр. II. 5. 15]. Во втором разделе Бр, названном «Яджнявалкья», мы наблюдаем значительное продвижение древнеиндийской религиозно-философской мысли. Существенно углубляются представления о различных видах объективной реальности, природе исходной сущностной реальности Брахмана и Атмана, природе и количестве богов, о смерти как переходе из одной онтологической реальности в другую. В третьей главе развиваются представления об Атмане как внутренней сущности всего: «Это – твой Атман внутри всего» [Бр. III. 5. 1]. «Это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Невидимый, он видит, неслышимый – слышит, немислимый – мыслит, непознаваемый – познает. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познает, кроме него. Это – твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Всё остальное подвержено страданию» [Бр. III. 7. 23]. При этом утверждается, что Атман внутри всего, но как сущностная реальность отличается от всего, инородна по своей природе. Примечательна последняя фраза, которая вводит антропологическую характеристику объективной реальности как страдание.

А ранее в пятой брахмане этой главы вводится субъективная, антропогенная составляющая процесса познания Атмана: «Который выходит за пределы голода, жажды, печали, заблуждения, старости, смерти. Поистине, познав этот Атман, брахманы поднимаются над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, над стремлением к мирам и ведут жизнь странствующих монахов» [Бр. III. 5.1]. По мере нарастания аскетического движения, интенсификации процесса подвижничества происходило обрушение натуралистических ценностей богатства, силы, эроса, как абсолютных. Один из наиболее известных мудрецов-брахманов Яджнявалкья говорит своей жене Майтрейи: «Нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства» [Бр. II. 4. 2].

Третья глава завершается апофатическим определением Атмана: «Он, этот Атман определяется так: „Не это, не это“. Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла» [Бр. III. 9. 26]. Если ранее под Атманом и Брахманом понимали внутреннюю сущность чувственно воспринимаемых реальностей (огня, света, дыхания, речи и др.), то в этом рассуждении их природа мыслится как особого рода непроявленная реальность, автономная, неподвижная, самодостаточная. Мы видим очевидный прогресс в развитии метафизических представлений. Какая большая, сложная, напряжённая работа лежит между разделами Бр! А сколько, надо полагать, десятилетий тяжёлого труда разделяет эти разделы и даже главы внутри их! Но пойдём дальше.

В четвёртой главе мы наблюдаем дальнейшее продвижение в познании Атмана и Брахмана. Так, обсуждается проблема судьбы и функции Атмана в момент смерти. «Все жизненные силы собираются в час конца вокруг этого Атмана, когда человек испускает дух» [Бр. IV. 3. 38]. Если в европейской традиции функцию жизненного центра выполняет душа, то в Индии – Атман. В предсмертном состоянии все жизненные силы собираются в нём, а он в свою очередь сосредотачивается в сердце: «Когда этот Атман, впад в слабость, словно впадает в умопомрачение, то эти жизненные силы собираются вокруг него. Взяв с собой эти частицы света, он спускается в сердце. Когда этот пурша в глазу возвращается назад, то человек перестает познавать образы» [Бр. IV. 4. 1]. В момент смерти Атман может выйти через любую часть тела: «Конец его сердца начинает светиться, и с этим светом этот Атман выходит через глаз, или через голову, или через другие части тела. Когда он выходит, за ним выходит жизненное дыхание; когда выходит жизненное дыхание, за ним выходят все жизненные силы. Он становится познанием, он и следует за познанием. Тогда им овладевает знание, и деяние, и прежний опыт» [Бр. IV. 4. 2]. Объективистское мировосприятие рисует картину внутреннего мира человека как гетерогенную систему различных реальностей (зрения, слуха, познания и др.): «Поистине, этот Атман есть Брахман, состоящий из познания, из разума, из жизни, из зрения, из слуха, из земли, из воды, из ветра, из пространства, из света и не-света, из желания и нежелания, из гнева и не-гнева, из дхармы и недхармы, из всего» [Бр. IV. 4. 5]. И разум, и земля, и гнев и другие – все выступает в виде материальных, объективных реальностей. Атман выходит из тела в виде объективной, натуралистической реальности образа (знания) и входит в другое тело. В Атманах различных людей запечатлеваются индивидуальные знания и деятельность человека, которые определяют их специфику: «Этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание, претворяется в другой, более новый, более прекрасный образ, подобный образу отцов, или гандхарвов, или богов, или Праджапати, или Брахмана, или других существ» [Бр. IV. 4. 4].

Умозрительная концепция спасения завершает метафизические построения отшельников эпохи Брихадараньяки. Атман того, кто освобождается от желаний, преодолел привязанности к этому миру, после выхода из тела идёт к Брахману и становится бессмертным: «Кто лишен желаний, свободен от желаний, достиг исполнения желаний, имеет желанием лишь Атмана, из того не выходят жизненные силы. Будучи Брахманом, он идёт к Брахману.

Об этом такой стих:

*«Когда исчезают все желания, которые обитают в его сердце,
То смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана...»*

*Узкий, далеко идущий, старый
Путь лежит передо мной, найден мной.
По нему мудрецы, знающие Брахмана,
Идут в небесный мир, вверх, освобождённые...
Этот путь найден благодаря Брахману,
По нему идёт знающий Брахмана, делающий добро и наделённый
светом
Кто пробудился и нашёл Атмана,
Проникшего в опасное недоступное место,
Тот – творец вселенной, ибо тот – творец всего;
Ему принадлежит весь мир, ведь он и есть мир...
Знающий бессмертного Брахмана я бессмертен» [Бр. IV. 4. 7-17].*

Примечательно, что приведенные выше рассуждения по существу представляют собой теоретический анализ феномена смерти как перехода человека как живого существа в иное состояние. Используемые термины «дыхание», «жизненные силы», «разум», «пространство» и другие уже не представляют собой мифологические образы. Вместе с тем они еще не являются понятиями, имеющими теоретическое содержание.

Во фрагментах 22-25 подводится итог метафизического учения об Атмане и Брахмане: «Поистине, он – великий нерожденный Атман, состоящий из познания, находящийся среди чувств. В этом пространстве в сердце лежит господин всего, владыка всего, повелитель всего. Он не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим. Он – властитель всего, он – повелитель существ, он – хранитель существ. Он – мост, служащий границей для разделения этих миров. Брахманы стремятся познать его изучением вед, жертвоприношением, деянием, подвижничеством, постом. Познавший его становится аскетом. Желая лишь его как свой мир, странствуют странствующие монахи... Знающий это, сделавшись успокоенным, укрощенным, воздержанным, терпеливым и собранным, видит Атмана в самом себе, видит все как Атмана. Зло не одолевает его – он одолевает все зло. Зло не жжет его – он жжет все зло. Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения он становится брахманом» [Бр. IV. 4, 22-23]. Из этого фрагмента мы видим, что становление древнеиндийской метафизики Пути не есть процесс становления абстрактного теоретического мышления. Подвижник настойчиво пытается духовным взором созерцать в себе через субъективные формы «познания», «чувства», «в пространстве сердца» объективную трансцендентную реальность Атмана. При этом теоретическая работа («изучение вед») не является главной. Практическое делание («жертвоприношение», «деяние», подвижничество», «пост») требуют гораздо больше усилий.

Завершая тематический анализ Бр, следует отметить еще одно важное обстоятельство. Брихадараньяка упанишада состоит из трех разделов. Первый наиболее древний раздел называется «Мадху» («Мед»). Его текст наиболее насыщен мифологическими представлениями. В нем более прослеживается связь с ритуалом. Второй раздел назван по имени, надо полагать, наиболее знаменитого мудреца раннего периода становления древнеиндийской метафизики «Яджнявалкья», в котором мы наблюдаем значительный прогресс религиозно-философской мысли. В третьем дополнительном разделе собраны наработки различных мудрецов, которые представляли интерес для подвижников. Каждый раздел завершается списком преемственности учителей. Ясно, что это списки реальных подвижников-риши, которые фиксировали живую традицию древнеиндийской метафизики Пути во время написания Брихадараньяки упанишады. Три списка имеют соответственно 52, 56, 60 имен. Согласно каждому списку подвижническая традиция начинается с Брахмана, который непосредственно передает сокровенное знание Праджапати, а тот – первому брахману-аскету. В первых двух списках таковым был **Парамештхин**. Его можно назвать Фалесом древнеиндийской философии. Завершает три списка мудрец Паутимашья. Отсюда мы можем заключить, что последний является составителем текста Бр, ее редактором. Как мы знаем, подвижническая традиция в Древней Индии непрерывно развивалась с нарастающей интенсивностью. Она «остановилась» лишь в списках во время создания единого текста Бр. Больше всего нас смущает длина списков, каждый из которых включает более 50-ти поколений учителей. Если продолжительность поколения принять 30 лет, то, 56 умножив на 30, получим 1680 лет, что невозможно. При этом, смягчая противоречие, нельзя в эти списки включать поэтов-брахманов составителей гимнов РВ, потому что ригведийская традиция осуществлялась преимущественно по родам, носила внутривидовой характер. В осевое время в Индии частично нарушается родовое мышление. Воля и целеустремленность аскета становятся решающими факторами в достижении освобождения. Мы полагаем, что искусственность построения списков выражается в стремлении создать единый, поступательный путь передачи сокровенного знания от учителя к ученику. Совершенно очевидно, что реально такой траектории развития древнеиндийской религиозно-философской мысли не было. В VII в. до н. э. было достаточно много относительно самостоятельных учителей, которые настойчиво искали Путь к метафизическому освобождению, к Спасению и передавали свой опыт ученикам. Для составителей списков, надо полагать, самой большой трудностью было выстроить их в одну последовательность. Для нас самым важным является то, что в этих списках зафиксированы самые великие подвижники-риши самого раннего этапа становления древнеиндийской религиозной философии. Если греки составляли списки из «семи мудрецов», то у индийцев из

трех списков число их достигает сотни. Последнее замечание. Первые два списка почти совпадают. Последний существенно отличается от них. В первых двух списках Яджнявалкья не упоминается. Как мог составитель или составители не включить Яджнявалкью в список, когда самый большой по размерам и самый главный по содержанию раздел Бр называется «Яджнявалкья», в котором он выступает главным героем, самым великим мудрецом, достигшим сокровенного знания и освобождения?

Подведём итоги нашего анализа Бр. В ряду Упанишад Бр. занимает место истока. С неё (и Чхандогьи) начиналось движение индийской метафизической мысли. Её структура не столько воспроизводит концептуальное развёртывание метафизического учения, сколько исторический путь созревания, поступательного просветления религиозно-философского мышления. Эта тенденция просматривается достаточно чётко в тематической эволюции текста. Если в первом разделе видна непосредственная связь его с ритуалом, его тематическое пространство оказывается натуралистически насыщенным, то в последующих разделах эта связь становится весьма опосредованной, тематическое пространство наполняется сложными абстракциями и метафизическими рассуждениями. Бр. задала ведущую традицию, лейтмотив для всех Упанишад и индийской метафизики в целом – непрерывное, напряжённое устремление к предельным основаниям бытия. И здесь также наблюдается развитие метафизической мысли. Показателем древности текста является концентрация мысли отшельника на жизненном дыхании как основе всего, что имеет место в первых двух разделах. В последнем всё внимание подвижника сосредотачивается на Атмане и Брахмане, представления о которых становятся всё более глубокими и развитыми.

Метафизическое учение эпохи Бр, которое можно назвать первым этапом становления индийской метафизики, на наш взгляд, имеет некоторые особенности, которые впоследствии будут преодолены. Прежде всего, следует отметить натурализм метафизики Бр. Представлений о духе (как объективном, так и субъективном) ещё не существовало. Поэтому все типы и виды реальностей (в том числе и боги) мыслились натуралистически, принципиально не отличались от мира вещей. С натуралистической мировоззренческой установкой тесно связан объективизм. В этот период специфическая природа субъективной реальности была неизвестна. Поэтому речь, слово, разум осознавались как своеобразные виды объективной материальной реальности.

Чтобы не было путаницы с европейской традицией (гностицизм, рационализм), мы назовём важную, в определённом смысле определяющую особенность индийской метафизики гносеологизмом. Сложившаяся в этот период концепция спасения требовала от подвижника приложения невероятно больших усилий. Познать не бога (Индру, Варуну, Агни и др.), а фундаментальную

реальность, детерминирующую и богов ведического пантеона, Атмана и Брахмана, означало достигнуть Спасения. Это обстоятельство сближает древнеиндийскую метафизику с философией Платона. Согласно этой концепции спасения, в процессе познания происходит очищение, но пока неизвестно чего, ибо представлений о духе и его чистоте, разуме и его чистоте ещё не существовало. Вместе с тем развивается и другая сторона древнеиндийского метафизического комплекса – метафизика Пути, требующая от подвижника непрерывного, мужественного, сурового аскетического делания по умерщвлению всех мирских желаний к освобождению от пут материального и социального миров. Эта традиция обычно непосредственно передаётся от учителя к ученику и поэтому в текстах выносятся за скобки. Следует отметить почти полное отсутствие этической составляющей в практическом делании. Этому обстоятельству можно дать двоякое объяснение. Во-первых, аскетическая практика осуществлялась отшельником в лесу, вне социальной среды. Поэтому этическая проблематика не могла доминировать в умном делании. Во-вторых, в до-революционный период в самодовлеющем натуралистическом ценностно-мыслительном пространстве этические представления были ещё в зачаточном состоянии.

Отметим ещё одно важное обстоятельство. В качестве предельной цели Спасения мыслилось достижение бессмертия, которое также осмысливалось натуралистически, как некое вечно длящееся состояние индивидуального Атмана в соединении с Брахманом. Эта часть метафизического учения выглядит предельно абстрактной, умозрительной, концептуально непроработанной. В конце Бр мудрец Яджнявакья высказывает идею Спасения как достижение состояния высшего блаженства [Бр. IV. 3. 33]. Но здесь она подаётся как идея, а не как достижение подвижнического опыта. В целом в Бр, на наш взгляд, запечатлена метафизическая работа древнеиндийских отшельников ещё на пути к вершине метафизики. Хронологически эпоху Бр можно отнести к VII – началу VI в. до н.э.

Чхандогья упанишада

Чхандогья (Ч) и Брихадараньяка упанишады – родные сёстры. Они – порождение одной и той же ментальной среды, до-революционной эпохи. Они даже по объёму приблизительно одинаковы. Они, по-видимому, писались параллельно и фиксировали один и тот же подвижнический опыт. Последняя, правда, богаче по содержанию. Какие имеются основания для подобного рода утверждений? В Ч мы также наблюдаем тесную связь текста с ритуалом (слово chandoga букв. переводится «поющий метрический гимн»), ментальное пространство первых разделов также является натуралистически насыщенным. Поиск предельной, фундаментальной реальности также эволюционирует

от жизненного дыхания до познания Брахмана и Атмана. По нашему мнению, становление Бр и Ч происходило параллельно путём добавления новых разделов и глав по мере продвижения в глубины метафизического пространства. Поэтому можно утверждать, что Бр и Ч взаимно дополняют друг друга. На каждом этапе становления Упанишад, надо полагать, происходил взаимный обмен достижениями в сокровенном знании.

Упанишада начинается с анализа слога-восклицания «Ом!». В индуизме с древнейших времен молитва «Ом!» имеет большое значение. Эта самая короткая молитва мгновенно транслирует концентрированную энергию духа молящегося к Богу. Подобную функцию в православии выполняет Иисусова молитва («Господи, Иисусе Христе, помилуй мя!»). В Ч «Ом!» выполняет и онтологическую функцию сущности сущностей. В первой главе первой части утверждается связь базовых онтологических реальностей, из которых каждая последующая является сущностью предыдущей: «Сущность этих существ – земля. Сущность земли – вода. Сущность воды – растения. Сущность растений – человек. Сущность человека – речь. Сущность речи – рич (обозначение гимна Ригведы. – В. М.). Сущность рича – саман (лучшая часть рича, большая часть гимнов Самаведы, взята из Ригведы. – В. М.). Сущность самана – удгитха (часть самана, взятая из Самаведы. – В. М.). Конечная сущность сущностей, высшее, превосходное, восьмое – вот что такое удгитха» [Ч. I. 1. 2-3]. Здесь «Ом!» отождествляется с удгитхой. В этом фрагменте в полной мере проявляется объективизм мирозерцания, когда гимны рич, саман, удгитха и «Ом!» воспринимаются как онтологические реальности более фундаментальные, чем первоначала вода и земля.

В Ч мы также видим приметы тотального натурализма. Боги также представляются материальными образованиями: «Боги не едят и не пьют: они насыщаются, лишь видя этот нектар» [Ч. III. 7. 1]. Разум рассматривается также как тончайшая материя: «Поглощённая пища разделяется на три части. Её грубейшая часть становится калом, средняя – мясом, тончайшая – разумом» [Ч. VI. 5. 1].

Нет необходимости углубляться в исследование особенностей учения об Атмане и Брахмане и других. Мы остановимся на небольшой, но, вероятно, самой важной седьмой части Упанишады. В ней передаётся разговор старшего сына бога Брахмы Санаткумары с одним из великих семи мудрецов Нарадой. Нарادا говорит о своих разносторонних познаниях, что свидетельствует о значительном развитии многих наук во время создания упанишады Ч: «Почтенный, я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану – четвертую веду, итихасу и пураны – пятую, веду вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астроно-

мию, науку о змеях и низших божествах. Вот что, почтенный, я знаю. Однако, почтенный, я знаю во всём этом лишь слова и не знаю Атмана» [Ч. VII. 1. 2-3]. В развитой системе знания метафизическая концепция Атмана и Брахмана выполняла функцию аристотелевской первой философии.

А далее разворачивается привычное для индийского философствования исследование цепи отношений между различными онтологическими реальностями, из которых каждая последующая рассматривается в качестве основания предыдущей. Для нас подобного рода сопоставления представляют большой интерес, поскольку они приоткрывают систему приоритетов в их картине мироздания. Выстраивается следующая цепь реальностей: имя – речь – разум – воля – мысль – созерцание – познание – сила – пища – вода – жар – пространство – память – надежда – жизненное дыхание. Среди «духовных» реальностей самой фундаментальной выступает познание. Однако фундаментальнее её оказываются натуралистические реальности (сила – пища – вода – жар). Логическая аргументация здесь не убедительна, но экзистенциально такое построение вполне оправдано. В предреволюционный период, когда в жизненном мире господствовали натуралистические ценности, доминирование тем «силы», «пищи», «воды» и «жара» представлялось оправданным. После ментальной революции, когда будет открыта трансцендентная, чисто духовная природа божественной реальности, темы, предшествующие натуралистическим, займут приоритетное положение. Примечательно, что последним в этом ряду стоит жизненное дыхание.

Однако в следующей 16-й главе начинается исследования новой цепи реальностей, видов человеческого делания: речь с помощью истины – познание – мышление – вера – стойкость – действие – счастье – бесконечное – бессмертие. Для нас это есть перечисление различных видов субъективной реальности, различных психических состояний, исключая два последних. По нашему мнению, Санаткумара здесь излагает цепь онтологических реальностей, которые представляют собой последовательность ступеней восхождения к конечной цели – бессмертию. Не следует забывать, что, читая этот раздел, мы не просто знакомимся с метафизическими размышлениями двух отшельников. Санаткумара, сын бога Брахмы, прародитель людей, открывает абсолютно достоверное, сокровенное знание. Нарада, имя которого толкуют как «дающий знание о высшей реальности». Для нас же вполне очевидно, что видение пути к Спасению у индуистских отшельников ещё достаточно абстрактно. Они ещё не знают действительного Пути к Спасению.

Раздел завершается рассуждением об Атмане, из которого происходят все реальности: «Поистине, для того, кто видит так, мыслит так, познаёт так, из Атмана происходит жизненное дыхание, из Атмана – надежда, из Атмана – память, из Атмана – пространство, из Атмана – жар, из Атмана – вода, из Ат-

мана – появление и исчезновение, из Атмана – пища, из Атмана – сила, из Атмана – познание, из Атмана – созерцание, из Атмана – мысль, из Атмана – воля, из Атмана – разум, из Атмана – речь, из Атмана – имя, из Атмана – священные тексты, из Атмана – деяния, из Атмана – всё это» [Ч. VII. 26. 1]. Получается, что доступ к Атману не опосредован цепью онтологических реальностей, а имеет непосредственный характер через каждую из них, но в комплексе.

По сравнению с Бр в Ч более глубокое осмысление получило учение о сердце. Здесь можно говорить о метафизике сердца: «Поистине, сколь велико это пространство (речь идёт о граде Брахмана. – В. М.), столь велико и пространство внутри сердца. В нём заключены оба – небо и земля, оба – огонь и ветер, оба – солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, – всё это заключено в нём» [Ч. VIII. 1. 3]. «Поистине, он – это Атман в сердце» [Ч. VIII. 3. 3].

Таким образом, Бр и Ч упанишады представляют собой начальный, первый этап становления индийской метафизики. Этот период, вероятно, был наиболее длительным, о чём свидетельствует их объём. В этот период закладывалась традиция и направленность движения древнеиндийского Духа как ценностно-мыслительного пространства. Однако Путь постижения сокровенной реальности Брахмана и Атмана был ещё не известен, и соответственно заветная цель Спасение ещё не была достигнута.

На подходе к Освобождению

Другую группу Упанишад образуют произведения, которые отличаются отсутствием архаических натуралистических разделов, наличием более развитого понятийного аппарата, большей рациональной нагруженностью текста. Число их значительно увеличивается, что свидетельствует об интенсификации подвижнической деятельности. Вероятно, к середине VI в до н. э. сложилось несколько школ, которые разрабатывали несколько отличные друг от друга Пути к Освобождению. Между ними должен был происходить обмен опытом подвижнической деятельности. Есть основания предположить, что ведущими школами были: аскетическая, исповедовавшая ужесточение суровых требований для достижения Освобождения, и йогическая (назовём его так), в рамках которой шёл процесс накопления опыта практического делания. Однако состояние самадхи ещё не было открыто. Упанишады Айтарея (Айт), Каушитака (Кау), Кена (Ке), Тайттирия (Тай) и другие отображают этот процесс. В чём было продвижение в концептуальной составляющей в становлении индийской метафизики Пути?

Айгарея упанишада

Упанишада также начинается с космологического мифа. Примечательно, что в нём Атман рассматривается как антропологическое существо, которое из себя производит проявления субъективной реальности, которые естественно рассматриваются как объективные. Последние порождают материальные стихии и объекты: «Рот этого согретого раскрылся, словно яйцо; изо рта вышла речь, из речи – огонь. Ноздри его раскрылись; из ноздрей вышло дыхание, из дыхания – ветер. Глаза его раскрылись; из глаз вышло зрение, из зрения – солнце. Уши его раскрылись; из ушей вышел слух, из слуха – страны света. Кожа его раскрылась; из кожи вышли волосы, из волос – травы и деревья. Сердце его раскрылось; из сердца вышел разум, из разума – луна. Пуп его раскрылся; из пупа вышел выдох, из выдоха – смерть. Детородный член его раскрылся; из детородного члена вышло семя, из семени – вода» [Айт. I. 1. 4]. Происходит существенная трансформация: субъективная духовная реальность, понимаемая как объективная духовная, мыслится базовой в процессе порождения. Отметим другое важное обстоятельство. Ментальное пространство Упанишады становится гносеологически более насыщенным. Познание как объективная реальность рассматривается в качестве определяющей в учении о Брахмане: «Всё это ведомо познанием, утверждено в познании. Мир ведом познанием, утверждёно в познании. Познание – Брахман» [Айт. III. 3].

Каушитака упанишада

В этой Упанишаде мы обнаруживаем напряжённую работу по осмыслению природы и взаимоотношения реальностей речи и имени, глаза и образа, уха и звука, разума и мысли: «Поистине, дыхание – это познание. Поистине, познание – это дыхание. Ибо оба они вместе обитают в этом теле и вместе выходят из него. Теперь мы разъясним, как все существа становятся одним в этом познании. Речь – одна извлечённая часть; имя – противопоставленный извне элемент её существа... Глаз – одна его извлечённая часть; образ – противопоставленный извне элемент его существа... Разум – одна его извлечённая часть; мысли, желания – противопоставленный извне элемент его существа. Овладев речью с помощью познания, он достигает речью всех имён... Овладев глазом с помощью познания, он достигает глазом всех образов... Овладев разумом с помощью познания, он достигает разумом всех мыслей» [Кау. III. 4-6]. Деятельность жизненного дыхания есть познание, а речь, имя, образ, запах, звук, разум и мысли – это его составляющие. По мысли отшельников весь этот комплекс укоренён в Атмане: «Затем он становится единым в этом дыхании. В него входит речь со всеми именами, входит глаз со всеми образами, входит ухо со всеми звуками, входит разум со всеми мыслями. Когда он пробуждается, то подобно тому, как из пылающего огня разлетаются во все

стороны искры, так из этого Атмана разлетаются по своим местам жизненные силы, из жизненных сил – боги, из богов – миры. Это дыхание – познающий Атман – проникло в этого телесного Атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей. Подобно тому, как нож скрыт в ножнах или огонь – в пристанище огня, так и этот познающий Атман проник в этого телесного Атмана вплоть до волос, ногтей. Эти Атманы привержены к этому познающему Атману, как родичи – к своему главе. Подобно тому, как глава питается вместе с родичами или как родичи питают главу, так и этот познающий Атман питается вместе с этими Атманами и так эти Атманы питают этого Атмана» [Кау. IV.20]. Ещё нет представлений о духовности. Однако уже идёт различение двух существенно различных реальностей познающего Атмана и телесного Атмана, которые взаимно проникают друг в друга.

Кена упанишада

В Кена упанишаде мы наблюдаем два важных обстоятельства в развитии древнеиндийского Духа и метафизики, в частности. Во-первых, проясняется и, надо полагать, окончательно отношение богов архаического периода к Брахману как базовой реальности. В Ке утверждается, что физическая сила архаических богов несопоставима, бесконечно уступает мощи Брахмана. В третьей и четвертой главах читаем: «Брахман спросил (бога Агни. – В. М.): «Какая сила в тебе?» – «Я могу сжечь все, что есть на земле». Брахман положил перед ним травинку: «Сожги ее». Тот устремился на нее со всей скоростью, но не смог сжечь ее. Тогда он вернулся назад и сказал: «Я не смог распознать, что это за дух». Тогда они (боги. – В. М.) сказали Ваю: «О Ваю! Распознай, что это за дух». Он ответил: «Хорошо». Ваю поспешил к нему. Брахман спросил его: «Кто ты?» – «Поистине, я Ваю, – сказал он, – я Матарिशван». Брахман спросил: «Какая сила в тебе?» – «Я могу унести все, что есть на земле». Брахман положил перед ним травинку: «Унеси ее». Тот устремился на нее со всей скоростью, но не смог унести ее. Тогда он вернулся назад и сказал: «Я не смог распознать, что это за дух». Тогда они сказали Индре: «О Магхават! Распознай, что это за дух». Он ответил: «Хорошо». Он поспешил к нему, но Брахман скрылся перед ним. И в этом пространстве он (Индра) встретил женщину великой красоты, Уму, дочь Химавата, и спросил ее: «Кто этот дух?». Она сказала: «Это – Брахман. Поистине, вы возвеличились победой Брахмана». Так Индра и узнал, что это Брахман. Поистине эти боги – Агни, Ваю, Индра – таковы, что они словно превосходят других богов, ибо они ближе всего соприкоснулись с ним, ибо они первыми узнали, что это Брахман. Поистине, поэтому Индра таков, что он словно превосходит других богов, ибо он ближе всего соприкоснулся с ним, ибо он первым узнал, что это Брахман» [Ке. III. 4-12; IV. 1-3]. Примечательно, что приобщение к Брахману обеспечило Индре превосход-

ство по отношению к другим богам. По существу в Ке проводится идея необходимости трансформации натуралистической природы пантеона архаических богов. Во-вторых, в самом её конце приводится фраза, которая свидетельствует о значительном продвижении к заветной цели: «Подвижничество, самообуздание, действие – его основа: веды – все его члены, действительное – прибежище. Поистине, кто знает это, тот, отбросив зло, утверждается под конец в наивысшем небесном мире, утверждается в нём» [Ке. IV. 8-9]. Эта фраза отображает существенный сдвиг в становлении древнеиндийской метафизики. На первый план выходит практическое делание – подвижничество, которое рассматривается в единстве с ведическим знанием. Своеобразие большей части школ древнеиндийской метафизики выражается в том, что они представляли собой органическое единство практического делания и мистического знания. Поэтому рассмотрение их как различного рода теоретические системы было бы сильным упрощением. Судя по текстам Бр и Ч, в период становления философии в Древней Индии подвижничество и познавательная деятельность были относительно самостоятельными процессами. В подвижничестве преобладала задача умерщвления плоти, чтобы разрушить привязанность к постороннему натуралистическому миру. В философских размышлениях шел напряженный поиск метафизического основания бытия. При этом и то, и другое совершали преимущественно подвижники-аскеты. В развитой древнеиндийской философии эпохи ментальной революции подвижничество выполняет, прежде всего, задачу осуществления комплексного самоконтроля (физического, физиологического, психического и др.) и духовного очищения, которые являются необходимыми условиями, и при наличии которых трансцендентная божественная реальность открывается подвижнику. Между подвижником и Атманом устанавливается мистическая связь. Подобный тип религиозно-философского знания, предполагающий органическое единство практического делания и метафизического знания, мы называем метафизикой Пути. Главной целью метафизики Пути является не построение глубоко и всесторонне продуманной, непротиворечивой системы теоретического знания, а достижение метафизического Освобождения, Спасения всех тех подвижников, кто следует по разработанному Пути.

Тайттирия упанишада

В этой Упанишаде мы опять наблюдаем напряжённую работу древнеиндийского Духа в осмыслении природы субъективной реальности. Здесь древнеиндийские отшельники пытаются её решить посредством умножения числа различных Атманов: «От этого Атмана, состоящего из соков пищи, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из дыхания. Им наполнен этот Атман. Поистине, и он имеет вид человека... Его телесный Атман – тот же, что и у

предыдущего. От этого Атмана, состоящего из дыхания, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из разума. Им наполнен этот Атман. Поистине, он имеет вид человека... Его телесный Атман – тот же, что и у предыдущего. От этого Атмана, состоящего из разума, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из распознавания. Им наполнен этот Атман. Поистине он имеет вид человека... Его телесный Атман – тот же, что и у предыдущего. От этого Атмана, состоящего из распознавания, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из блаженства. Им наполнен этот Атман. Поистине, он имеет вид человека» [Тай. II. 2-5]. Как тяжело шли индийские подвижники к открытию чисто духовной реальности (объективной и субъективной), словно поднимались на гору Эверест! Грекам это открытие досталось бесплатно. Идею чистого духа в ментальное пространство древнегреческой и древнеримской культуры принёс Пифагор и в какой-то мере Гераклит, позаимствовав её у зороастрийцев. Индийцы пришли к ней самостоятельно. Поскольку в рассматриваемых Упанишадах влияние зороастризма не наблюдается, то можно утверждать, что время их создания относится к дозороастрийскому периоду, т. е. до начала VI в. до н. э.

Древнеиндийский религиозно-философский ум обладает особенностью, которая его отличает от философской деятельности всех других культур, крайней бережливостью. Изощренная мысль индийского мудреца накопила большой арсенал концептуальных средств сохранения устаревших представлений, адаптации их к новым смысловым структурам, что приводит, с одной стороны, к выявлению нового содержания в древних высказываниях, а, с другой, – наполнению старых образов и понятий новыми смыслами. Это бережное отношение к традиции приводит к «вечному возвращению», к тому, что онтогенетическое восхождение подвижника по существу повторяет филогенез многовековой религиозно-философской мысли. Так, различие телесного и внутреннего Атманов отражает историческое движение индийской мысли в глубины метафизического бытия: «Кто, зная так, уходит из этого мира, тот достигает этого Атмана, состоящего из пищи; достигает этого Атмана, состоящего из дыхания, достигает этого Атмана, состоящего из разума; достигает этого Атмана, состоящего из распознавания; достигает этого Атмана, состоящего из блаженства» [Тай. III. 10].

В Тай появляется новая тема – тема «блаженства». Целый раздел называется «Блаженство Брахмана»! «Лишь постигнув сущность, бывает человек блаженным. Ибо кто мог бы дышать, кто вдыхать, если бы в этом пространстве не было блаженства. Ибо оно и доставляет блаженство. Ибо когда человек находит бесстрашие и опору в этом невидимом, бестелесном, необъяснимом, неоснованном, то он достигает бесстрашия» [Тай. II. 7]. Далее идёт сопоставление различных видов блаженства, в ряду которого самым полным и глубо-

ким является блаженство Брахмана: «Стрократное блаженство Праджапати – это однократное блаженство Брахмана, а также – начитанного в ведах и не побеждённого желанием... Знающий это блаженство Брахмана никогда не испытывает страха» [Тай. II. 8-9]. В восточной метафизике Пути тема «блаженства» выражает глубокое, всеохватывающее, ни с чем несравнимое переживание подвижника в момент единения его с Богом. В православии – в момент Боговидения. В индуизме – в состоянии самадхи. С точки зрения православия говорить о блаженстве Господа бессмысленно. Блаженство – это субъективное переживание подвижника, форма единения его очищенной души с Господом, когда в неё входит Божественная благодать. Объективистское мировосприятие этого периода наделяет Брахмана блаженством как одним из его атрибутов.

Здесь уместно провести ещё одно сопоставление православной и индуистской мистики. В этой Упанишаде утверждается, что достижение состояния блаженства делает подвижника бесстрашным. Напротив, фундаментальным положением православной метафизики является «Страх Божий» как исходное, базовое переживание, которое приводит к обрушению мирских ценностей, способствует нравственному очищению и по существу выступает одним из главных критериев истинности религиозной веры.

В третьем разделе развивается идея подвижничества: ««Стремись распознать Брахмана подвижничеством. Брахман – это подвижничество». Он воспламенился подвижничеством. Воспламенившись подвижничеством, он распознал, что дыхание – это Брахман. Ибо, поистине, от дыхания рождаются эти существа, дыханием живут рождённые, в дыхание они входят, умирая» [Тай. III. 2-3]. Здесь опять мы наблюдаем объективацию субъективных переживаний. Брахман не может быть подвижником. Он есть фундаментальная, чисто духовная, сверхразумная реальность. Подвижничество – это сложный комплекс практического делания, который позволяет войти в пространство метафизической свободы.

Таким образом, накануне ментального переворота шёл штурм древнеиндийскими отшельниками трудно доступной высоты, как посредством совершенствования подвижнической практики, так и в процессе развития концептуальных построений, в которых на первый план вышла проблема природы объективной и субъективной реальностей их взаимоотношения.

Упанишады эпохи великой ментальной революции

По нашему мнению, к Упанишадам революционного периода можно отнести Катха (Ка), Шветашватара (Шв), Майтри (Май), Мундака (Мун), и другие небольшие по объёму произведения. Обращаясь к этим Упаншадам, мы попадаем в иной, значительно более близкий нам мир. К сожалению, нам неизвестны обстоятельства осуществления прорыва – открытия Атмана и Брах-

мана как чисто духовной, трансцендентной, сверхразумной реальности. Эти Упанишады отображают период развития древнеиндийского метафизического Духа, когда практическое делание и новые представления ещё не устоялись, не кристаллизовались, не приняли устойчивых форм.

Катха упанишада

Эта Упанишада, как и другие, относится к священному знанию, т. е. является текстом для посвящённых, для внутреннего пользования. Что особенно важно подчеркнуть, она служит «методическим пособием» для тех, кто в Пути. Исследователь европейской традиции, существенно иной ментальности, изучает этот текст, лёжа на диване или сидя в удобном кресле, и поэтому должен осознавать, что практически лишён возможности для его адекватного восприятия. Следует также иметь в виду, что в этот период в огромном массиве уже наработанного метафизического знания Упанишады представляют лишь верхушку айсберга. Они фиксируют лишь наиболее важные, принципиальные моменты. Также следует учитывать, что священные тексты Упанишад обращены к посвященным, к тем, кто в Пути. Поэтому в них сокровенное знание частично зашифровано. Это обстоятельство порождает дополнительные трудности для исследователя, потому что за их утверждениями и рассуждениями скрывались достаточно развитые учения, большей частью утраченные и дошедшие до нас в отрефлектированном виде в форме концептуальных построений известных философских школ. Поэтому при реконструкции логической цепи рассуждений значительно возрастает опасность модернизации в интерпретации текста.

По сравнению с предыдущими Упанишадами своеобразие Кат выражается в том, что, исходя из ее текста, мы можем заключить, что древнеиндийские подвижники прошли весь путь к Освобождению до конца, достигли непосредственного созерцания Атмана в себе и Брахмана в мире. Катха упанишада состоит из двух частей. В первой части бог смерти Яма открывает последние истины подвижнику Начикетасу. Во второй части излагаются важные на момент создания Кат положения метафизики Пути. Сравнительно небольшой по объему текст Кат весьма богат метафизическим содержанием, поэтому мы остановимся лишь на наиболее принципиальных моментах сокровенного знания. Примечательно, что Начикетас в беседе с богом смерти задает в первую очередь вопрос о «небесном огне», «о том, как обитатели небесного мира наслаждаются бессмертием» [Кат. I. 1.13]. Бог смерти Яма отвечает: «Знай, что этот огонь – достижение бесконечного мира, основа, скрытая в тайнике сердца» [Кат. I. 1. 14]. О чем здесь идет речь? Согласно метафизике Пути, в результате сурового практического делания подвижник достигает совершенной чистоты индивидуального духа. Тогда ему открывается трансцендентная

божественная реальность, которая переживается как явление духовного света в сердце подвижника. Об этом состоянии великий православный мистик Симеон Новый Богослов пишет следующим образом: «Воистину и на тебя низойдет сила Всесвятого Духа, как тогда низошла на Апостолов, не в чувственном видении огненном, не с шумом великим и дыханием бурным (ибо тогда на Апостолах это было для неверных), но она явится тебе мысленно, как умный свет, со всякою тихостию и обрадованием; каковый свет есть предначатие света вечного, воссияние и луч вечного блаженства. И тотчас исчезнет всякий страстный помысл, изгонится всякая душевная страсть и всякая немощь телесная уврачуется. Тогда откроются очи сердца твоего и узрят то, что начертано в блаженствах. Тогда, как в зеркале, увидит душа твоя и самонаималейшие твои прегрешения и придет в величайшее смирение; созерцая же беспредельную славу Божию, исполнится неизреченной радости и всякого веселия и, погружившись в сию неизреченную дивность, изведет источники слез» [102, II, с. 217-218]. Ниже Яма говорит Начикетасу: «Да будет этот огонь известен под твоим именем. Возьми эту многообразную цепь. Кто трижды возжег огонь *начикетас*, тот, соединившись с тремя, совершает три действия, преодолевает рождение и смерть. Познав и испытав знающего сотворенное Брахманом, божественного, досточтимого, он достигает бесконечного покоя. Кто трижды возжег огонь *начикетас*, познав эту триаду, и, зная так, размышляет о огне *начикетасе*, тот отбросив от себя узы смерти, преогдолев печаль, радуется в небесном мире» [Кат. I. 1. 16-18]. Переживание пришедшего извне духовного света воспринимается как свет внутри сердца. Может быть, среди подвижников осевого времени в Индии Начикетас был известен разработкой учения о «небесном огне»?

Далее бог смерти искушает радостями земной жизни: «Выбери себе в дар сыновей и внуков, что проживут сотню лет; множество скота, слонов, золото, коней; выбери себе во владение обширные уголья на земле и живи сам столько осеней, сколько хочешь. Если та считаешь это равным даром, выбирай себе богатство и долгую жизнь; процветай, Начикетас, на великой земле, я сделаю тебя обладателем всего желанного» [Кат. I. 1. 23-24]. На что стойкий в своем стремлении к Спасению Начикетас отвечает: «Преходящи эти удовольствия у смертного, о Антака, они иссушают силу всех чувств, да и жизнь-то вся коротка. Пусть же остаются у тебя повозки, танцы, пение. Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, если увидим тебя?.. Скажи нам, смерть, о том, в чем сомневаются, что заключено в великом переходе, – этот дар, проникший в скрытое, и не иной, выбирает Ничикетас» [Кат. I. 1. 26-29].

После этой проверки Яма начинает излагать сокровенное знание: «Слог, который возглашают все веды и который произносят все подвижничества;

стремясь к которому, ведут жизнь учеников, – тот слог я коротко поведаю тебе. Это – Ом. Поистине, это слог – Брахман, поистине, этот слог – высший; поистине, кто, зная этот слог, желает чего-либо, – к тому оно приходит. Эта основа – лучшее, эта основа – высшее. Зная эту основу, человек возвеличивается в мире Брахмана» [Кат. I. 2.15-17]. Надо полагать, эта самая сильная молитва для подвижников ведийской традиции была подобна выстрелу религиозно-духовной энергии к богу. Любопытно, какова была «техника» делания этой молитвы? Ясно, что она была непростой. Как известно, самая сильная «Иисусова молитва» в православии требует от подвижника большой подготовительной работы, соблюдения особого режима дыхания, духовно-нравственного состояния и другие. О ней написаны многие сотни страниц достигшими святости монахами.

В Катха упанишаде мы встречаем образ колесницы, с помощью которого раскрывается фундаментальная структура человека как сложного целого: «Знай же, что Атман – владелец колесницы; тело, поистине, – колесница; знай, что рассудок – колесничий; разум, поистине, – поводья. Чувства называют конями, предметы восприятия – их путями. Атмана, соединённого с телом чувствами и разумом, мудрые называют наслаждающимся. Кто не наделён распознаванием, чей разум никогда не сосредоточен, чувства у того не знают узды, словно дурной конь у колесничего. Кто же наделён распознаванием, чей разум всегда сосредоточен, чувства у того знают узду, словно добрый конь у колесничего. Кто же непонятлив, неразумен, всегда нечист, тот не достигает того места и возвращается в круговорот бытия... Кто же понятлив, разумен, всегда нечист, тот достигает того места, откуда он больше не рождается... Человек, у которого распознавание – колесничий, а разум – словно поводья, достигает конца пути этой высшей обители Вишну» [Кат. I.3. 3-9]. Всякое рассуждение, доведенное до логического конца, в древнеиндийской метафизике с необходимостью выходит на проблему Спасения. Так и здесь. Самообуздание и гармоничная согласованность составляющих человеческого существования позволяет достигнуть «конца пути». Как мы видим, этот образ является более сложным и глубоким, чем платоновский миф о душе как колеснице.

Глубина постижения метафизического бытия измеряется в обнаружении его сокровенного, потаенного характера. Далее Яма поучает: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением – кого избирает этот Атман, тем он и постигается, тому этот Атман открывает свою природу» [Кат. I. 2. 23]. Метафизическая реальность Атмана недоступна обычному рациональному познанию. Эта реальность открывается лишь избранным, прошедшим долгий и тяжелый путь практического делания.

В отличие от Бр в Кат мы обнаруживаем совсем иную иерархию реальностей: «Разум выше чувств, сущность выше разума, великий Атман – над

сущностью, Непроявленное – выше великого Атмана, Пуруша же – выше Непроявленного, – всепроникающий и лишённый признаков. Узнав его, существо освобождается и достигает бессмертия» [Кат. II. 3. 7-8]. Что означают эти утверждения? Разум (рациональная реальность) форматирует, определяет чувства (феноменальную реальность, мир явлений). В свою очередь сущность (объективный мир вещей в себе) является более фундаментальной реальностью по сравнению с разумом. Не просто Атман, а великий Атман как исходная реальность (сущее) является более глубокой реальностью, чем сущность. Из этого рассуждения получается, что Атман всё-таки является проявленной реальностью, поскольку открывается отшельнику в конце Пути, но остаётся непроявленной частью реальности, которая выше, глубже, фундаментальнее Атмана. Она составляет абсолютное «дно» в структуре мироздания. В этом рассуждении самым тёмным является высказывание о пуруше. Как фундаментальный жизненный принцип пуруша должен мыслиться атрибутом Непроявленной реальности, не выше, т. е. не глубже её? Может быть, пуруша мыслится как внутренний принцип Непроявленного и в этом смысле выступает фундаментальнее её? Но реальность Непроявленного вся должна быть пуруша. Не может быть, чтобы какая-то часть субстанциальной реальности Непроявленного была абсолютно инертна, а другая обладала универсальным принципом творения, порождения.

Ну а далее всё идёт по обычному сценарию древнеиндийской метафизики. Узнав пурушу, «существо освобождается и достигает бессмертия. Образ его незрим, никто не видит его глазом. Он постигнут сердцем, мыслью, разумом; те, кто знает его, становятся бессмертными» [Кат. II. 3. 8-9].

Ниже употребляется термин «йога» (в переводе с санскрита: «соединение», «стягивание»): «Твёрдое владение чувствами – это считают йогой. Тогда человек становится неотвлечённым, ибо йога приходит и уходит» [Кат. II. 3. 11]. Если это не более поздняя вставка, то мы имеем право заключить, что уже достигнута некоторая концептуальность метафизического знания Пути, сложилась некоторая система теории и практики Пути к Освобождению.

Разделом выше мы находим рассуждение о пуруше, которое можно отнести к высшему пилотажу не только древнеиндийской метафизики, но и всякой метафизики: «Этот пуруша, который бодрствует в спящих, порождающий один желанный образ за другим, он – чист, он – Брахман, он зовётся бессмертным. В нём утверждены все миры, никто не выходит за его пределы. Поистине, это – То» [Кат. II. 2. 8]. Если в начальный период становления древнеиндийской метафизики субстанциальный жизненный принцип мыслился как жизненное дыхание, отягощённое натуралистическими представлениями, то на стадии её расцвета активно разрабатывается абстракция пуруши. При этом, как мы знаем, бережливый индийский ум не выбрасывает в корзину за нена-

добностью категорию «жизненного дыхания». В переосмысленном виде она активно используется.

Шветашватара упанишада

Наш анализ никоим образом не может претендовать в какой-то мере на систематичность исследования. Наша задача – проследить в самых общих чертах развитие древнеиндийского Духа в наиболее важный, переломный период. Поэтому в Упанишадах мы выбирали наиболее, на наш взгляд, знаковые, показательные моменты духовной эволюции, оставляя за бортом нашего анализа прекрасные, большие и малые острова древнеиндийской метафизической мысли.

В Шв приводится описание практического делания как необходимой составляющей метафизики Пути: «Подняв три части, держа ровно тело, заключив в сердце чувства и разум, пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все потоки, несущие страх. Сдерживая здесь дыхание, пусть владеющий своими движениями дышит слабым дыханием через ноздри. Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно повозкой, запряжённой дурными конями. На ровном, чистом месте, свободном от камешков, огня, песка; своими звуками, водой и прочим благоприятствующем размышлению, не оскорбляющем взора; в скрытом, защищенном от ветра убежище пусть он предаётся упражнению. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния, кристалл, луна – эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при упражнениях йоги... Подобно тому как загрязнённое пылью зеркало снова ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделённый телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий. Когда сущностью своего Атмана он, словно наделённый светильником, видит сущность Брахмана, то, познав нерождённого, постоянного, свободного от всех сущностей бога, он избавляется от всех уз» [Шв. II. 8-11, 14-15]. При чтении Шв возникает впечатление, что её автор (считается, что автор Упанишады был мудрец Шветашватара) излагал Упанишаду в состоянии «горения духа». Он осмысливал и передавал свой собственный опыт подвижничества. Он говорит: «Я знаю этого нестарящего, изначального, всеобщего Атмана, вошедшего во всё благодаря своей вездесущности, которого называют прекращением рождений, к которому рассуждающие о Брахмане обращаются как к вечному» [Шв. III. 21]. «Тот, который един, лишён цвета, посредством многообразной силы творит, согласно своей скрытой цели, различные цвета, и в котором в конце и в начале сосредоточена вселенная, он – бог; да наделит он нас способностью ясного постижения!» [Шв. IV. 1]. «Постигнув того, кто единый властвует над каждым лоном, в котором всё это соединяется и разъединяется, – этого влады-

ку, подателя благ, досточтимого бога, человек приходит к бесконечному покою» [Шв. IV. 11].

Момент познания Брахмана и самопознания, открытия в себе реальности Атмана в древнеиндийской метафизике Пути мыслится как переход в иное онтологическое состояние, как достижение конечного пункта движения как обретение Освобождения, Спасения. Если раньше Спасение мыслилось как достижение абстрактного состояния бессмертия, то в революционную эпоху это представление конкретизируется характеристиками личностного опыта. Оно переживается как состояние «блаженства», «вечного счастья», «бесконечного покоя», «свободы от страданий» [Шв. IV. 14]: «Этот бог, созидатель всего, великий Атман, постоянно пребывающий в сердце людей, постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными. Когда нет тьмы, то нет ни дня, ни ночи, ни сущего, ни не-сущего – есть лишь один, приносящий счастье» [Шв. IV. 17-18].

По мере развития ментальной революции развертывание ценностно-мыслительного пространства выразилось в субъективизации бытия Брахмана и Атмана. Проясняется единство и различие природы Брахмана и Атмана. Брахман как Абсолют есть объективное, чисто духовное, самое сокровенное бытие, предельное основание всего существующего. Чисто духовное, сокровенное, предельное основание субъективной реальности в человеке, ее Абсолют, есть Атман. Поскольку Атман рассматривается как Брахман в человеке, то постижение человеком Атмана в себе есть одновременно приобщение к Брахману. В поздних Упанишадах природа Атмана приобретает объективно-субъективный характер, а, следовательно, – и Брахман. Развернутые определения Атмана становятся субъективно нагруженными в том смысле, что они включают переживания человека на пути его постижения как выражение фундаментальной реальности: «Тот, кто непосредственно... постигнув Атмана – не двойственного; лишённого различий рождения, свойств и действий;.. истинного, знающего, блаженного и бесконечного по своей сущности, самого по себе лишённого различий, основу совершенного порядка, пребывающего внутренним правителем всех существ; словно пространство, пронизывающего все изнутри и извне; всецело блаженного по природе, неизмеримого, познаваемого лишь переживанием, проявляющегося непосредственно, – постигнув его благодаря достижению своей цели, свободен от привязанности, страсти и прочих недостатков, наделен спокойствием и прочими достоинствами; свободен от зависти, жажды, надежды, ослепления и прочих состояний; пребывает в мыслях, не затронутых обманом, самосознанием и прочим. Кто обладает названными свойствами, тот, поистине, брахман» [Вад. 9].

Какое отношение имеет индуистская традиция метафизики Пути к буддистской? Обычно полагают, что Сиддхартха был первооткрывателем, первым

достиг состояния просветления, стал Буддой. По нашему мнению, эта точка зрения весьма далека от реальной истории становления религиозно-философского опыта в Древней Индии. Она просто несправедлива, потому что приписывает первенство Сиддхартхе, раньше которого достигли этого высшего состояния не один подвижник. И доказать это совсем не трудно.

Логика развития древнеиндийской метафизики Пути записана (хотя и не полностью) в Упанишадах. Упанишады рассматриваемого периода фиксируют его на той стадии, когда сложнейшая задача наконец-то была решена не концептуально, а реально, практически. Они отображают ситуацию осмысления и совершенствования того, что было только что открыто, только что сделано. Древнеиндийская метафизика Пути представляла собой единство концептуальной части (преимущественно санкхьи) и практического опыта (преимущественно йоги), которые ещё не кристаллизовались, не превратились в парадигму. Разброс в создании Упанишад последнего периода достаточно большой, но основные творились в горячее время революционной эпохи, приблизительно в середине VI в. до н. э. Большинство полагает, что годы жизни Будды были 566-486 гг. до н. э. Здесь важна не столько датировка событий. Как известно, с этим обстоятельством при изучении культуры Древней Индии всегда возникают большие трудности. Важно то, что Будда был после, пусть немного, но после. В буддистском жизнеописании его подвижничество вместе с аскетами подаётся как тупиковый путь, который не ведёт к Спасению. Может быть, он действительно примкнул к школе крайнего аскетизма, подвижническая практика которой была бесперспективным движением во всём многообразии течений древнеиндийской метафизики Пути. Однако, по нашему мнению, самое главное: Будда сам провозгласил свой Путь *серединым*, т. е. более мягким, более доступным по сравнению с индуистским и джайнистским Пути. Хотя и его Путь, как мы знаем, был не таким простым для его учеников-монахов. Важно то, что он декадент и нигилист. Он отбрасывает огромный массив метафизического знания, наработанного десятилетиями тяжёлого труда, при этом, заимствуя достижения практического делания йоги, он ограничивает свои воззрения субъективной реальностью. Буддистское движение, подобно протестантскому в христианстве, есть упрощённая, ослабленная версия метафизических поисков древнеиндийского Духа. Крайний индивидуализм буддизма, безусловно, способствовал восприятию его учения европейцами, что и сделало его раскрученным брендом в западноевропейской культуре. Для метафизически устремлённого Духа индийской культуры он оказался чуждым образованием и сравнительно имел мало сторонников. Буддизм распространялся среди народов Востока, которые не имели глубокой метафизической традиции.

Майтри упанишада

Она представляет собой высший этап развития древнеиндийской метафизики Пути революционной эпохи. Она больше иных Упанишад этого периода по объёму, поэтому достижения древнеиндийских отшельников в ней изложены наиболее полно. Можно считать Мт самой лучшей среди всего комплекса Упанишад. Это заявление весьма относительно в том смысле, что все Упанишады этой эпохи сообщают самое сокровенное знание практического опыта по достижению Спасения, уточняют, развивают отдельные аспекты сложного Пути к Освобождению. В смысле глубины они все равноправны, потому что они все описывают один и тот же процесс практического делания. Мы обратимся лишь к самым примечательным положениям этой Упанишады для нашего анализа.

Согласно Мт, существует три необходимых составляющих в метафизике Пути: ««Есть Брахман», – промолвил некто знающий знание о Брахмане. «Это врата Брахмана», – так сказал тот, кто подвижничеством освободился от грехов. «Аум – величие Брахмана», – так сказал тот, кто, полностью сосредоточившись, постоянно размышляет. Поэтому Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением. Кто, зная это, почитает Брахмана этими тремя способами, тот идёт за пределы Брахмана к высшей божественности среди богов и достигает счастья – негибнущего, неизмеримого, свободного от страдания. Затем, освободившись от тех чувств, которыми он был наполнен, охвачен и прикреплен к колеснице, он достигает соединения с Атманом» [Мт. IV. 4]. Попробуем прокомментировать этот фрагмент таким образом. По идее, знания (наработанного концептуального материала) и подвижничества (совершения необходимых процедур по умерщвлению всех желаний), т. е. единства теории и практики вполне достаточно для достижения успеха. Однако, видимо, особое значение придаётся своеобразной реальности познания как распознавания той тропинки, по которой следует идти. Эта деятельность связана с постоянной самооценкой и самоограничением.

Поскольку вся древнеиндийская метафизика революционной эпохи вращается вокруг представлений о Брахмане и Атмане и способах достижения их, то мы видим, что темы «Брахмана» и «Атмана» обогатились сложными спекулятивными построениями: «Поистине, вначале это было Брахманом, единым, бесконечным... Ибо для него не существует востока и прочих направлений – поперёк, или вниз, или вверх. Непостижим этот высший Атман – безграничный, нерождённый, невообразимый, немислимый, этот Атман пространства. Когда всё гибнет, он один бодрствует. Поистине, из этого пространства он пробуждает эту долю мышления. Благодаря ему и мыслит всё это, в нём оно и исчезает. Это его сияющий образ, который греет в том солнце, чудесный свет в огне без дыма или же тот, что, находясь в желудке, перевари-

ваает пищу. Ибо сказано так: И тот, который в огне, и тот, который в сердце, и тот, который в солнце, – это единый. – Кто знает это, тот идёт к единению с единым» [Мт. VI. 17]. Если ранее объективистский подход практически стирал различие между Атманом и Брахманом, то в Мт в понятии «Брахмана» выражаются объективные, а в понятии «Атмана» заданные через субъективные формы восприятия подвижника характеристики единой божественной реальности. Чего стоит идея бесконечности Брахмана и Атмана как единой объективно-субъективной реальности!

Атман и Брахман осмысливаются как преимущественно сверхразумная реальность: «Поклонение тебе – Атману покоя и поклонение непостижимому, неизмеримому, поклонение безначальному и бесконечному!» [Мт. V, 1]. Примечательно, что в ранних Упанишадах основным стимулом постижения Атмана и Брахмана было стремление к бессмертию. Яджнявалкья поучает царя Видахи Джанаку: «Кто знает это, те становятся бессмертными, а остальные, по истине, идут лишь к бедствию... Знающий бессмертного Брахмана я бессмертен» [Бр. IV, 4, 14,17]. На начальной стадии ментальной революции, когда обрушились прежние преимущественно натуралистические ценности, необходимо было найти прочное основание! Таковым был Брахман и Атман. На следующей странице «Брихараданьяки» упанишады читаем: «Поистине, это великий не рожденный Атман, не старящийся, неумирающий, бессмертный, бесстрашный Брахман. Поистине, Брахман бесстрашен. Кто знает это, становится бесстрашным Брахманом» [Бр. IV, 4, 25]. Приобщение к их природе мыслилось в рамках объективистского мышления как достижение прочного основания, устойчивости существования. Жена Яджнявалкьи Майтрейя спрашивает мужа: «Господин! Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной или нет?» – «Нет, – сказал Яджнявалкья. – Какова жизнь наделенных имуществом, такой стала бы и твоя жизнь. Но нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства» [Бр. IV, 5, 3]. При этом состояние бессмертия не конкретизировалось. Субъективизация ментального пространства в поздних упанишадах приводит к существенным сдвигам основных стимулов постижения Брахмана и Атмана. На излете ментальной революции накопленный большой опыт открытия в себе высшей, божественной реальности Атмана выдвинул на первый план состояние неизъяснимого блаженства, счастья, связанное с переживанием сокровенного бытия. В «Майтри» упанишаде (Мт) это обстоятельство особенно ярко выражено: «Ты – всевкушающий, всеобщая жизнь, владыка всех радостей и наслаждений» [Мт. V, 1]. «Успокоившись, пребывая в Атмане, человек вкушает непреходящую радость» [Мт. VI, 20]. «Сокровищница пространства в сердце – блаженство, высшее прибежище. Это наше «я» и «соединение», это также жар огня и солн-

ца» [Мт. VI. 27]. Человек, «достигнув неразрушимого, неизмеримого счастья, он пребывает в нем» [Мт. VI, 30].

Бытие Атмана открывается, прежде всего, в сокровенном переживании, поэтому иррационально: «Успокоившись сам, пребывая в Атмане, он достигает непреходящего счастья... Счастье, которое обретают мысли, погруженные в Атмана и очищенные сосредоточенностью от скверны, не может быть описано словами – оно постижимо лишь своим внутренним началом. Как нельзя различить воду в воде, огонь в огне, пространство в пространстве, так и тот, чей разум вошел в Атмана, достигает освобождения» [Мт. VI, 34].

Переживание Атмана, а, следовательно, – и Брахмана возможно при условии достижения абсолютной телесной и духовной чистоты, которая приобретает в результате длительного систематического подвижнического опыта: «Этот Атман достигается истиной, подвижничеством, правильным знанием, постоянной воздержанностью; Ибо он находится внутри тела, состоит из света, чистый – тот, которого видят аскеты, лишённые пороков... Вся мысль людей пронизана дыханиями; когда она очищена, проявляется этот Атман» [Му. III. 1. 5, 9]. «Подобно тому, как загрязненное зеркало снова ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделенный телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий» [Шв. II. 14]. В Мт читаем: «Ибо разум, как говорят, бывает двух видов – чистый и нечистый: нечистый соприкасается с желанием, чистый избегает желаний. Очистив разум от лени и рассеянности, сделав его непоколебимым, он освобождается от разума и идет к высшему уделу» [Мт. VI. 34]. По нашему мнению, тема «чистоты» как чистого духа, чистого разума входит в ментальное пространство древнеиндийской культуры на достаточно поздней стадии ментальной революции. Это обстоятельство находит отражение в Упанишадах. В ранних Упанишадах тема «чистого духа» почти не звучит. В поздних Упанишадах она подвергается концептуальной разработке, приобретает характер необходимой составляющей при описании как метафизической реальности Атмана и Брахмана, так и высшего возможного переживания! «В золотом высшем ларце – незапятнанный, не имеющий частей Брахман. Он – чистый, светоч светочей, – вот, что знают знающие Атмана» [Му. II. 2. 10]. "Когда тело освещено знанием и способность постижения становится неделимой, пусть знающий, сожжет все узы огнем знания Брахмана. Тогда, непорочный, обретший образ Атмана, он, словно вода, влившаяся в воду, утверждается в чистом, зовущемся высшим владыкой, недвойственном, подобном не оскверненному пространству» [Пн. IV.11].

На пути постижения Атмана духовное очищение, безусловно, предполагает нравственную чистоту, добродетельный образ жизни. Яджнявалкья так описывает состояние пребывания в Атмане: «Сделавшись успокоенным, ук-

рощенным, воздержанным, терпеливым и собранным, видит Атмана в самом себе, видит все как Атмана. Зло не одолевает его – он одолевает все зло. Зло не жжет его – он жжет все зло. Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения он становится брахманом. Это мир Брахмана» [Бр. IV. 4. 23]. Метафизическая реальность Атмана и Брахмана – это пространство высоко-нравственного бытия: «Как солнце, глаз всего мира не оскверняется внешними пороками, зримыми для глаз, так же и единый Атман во всех существах не оскверняется внешними мирским злом, оставаясь вне его» [Кат. II. 2. 11]. При этом следует заметить, что в Упанишадах тема «добродетели» проработана значительно меньше. В древнеиндийской культуре в эпоху ментальной революции в шестом веке, особенно до Будды, проблема добродетели не была в центре внимания подвижников, как в Персии и Китае. Это обстоятельство, надо полагать, было обусловлено особенностями духовного поиска в Древней Индии, когда основная, самая напряженная работа происходила в лесу, наедине с самим собой, вне социальной среды. Поэтому в ментальном пространстве культуры Древней Индии в шестом веке тема добродетели занимала значительно меньше места, чем в Древней Греции, Риме, Персии и Китае.

В восточной метафизике Пути образы огня, света, жара представляют собой не просто метафоры. Они являются важными темами, с помощью которых выражается единство состояния подвижника и божественной объективной реальности. Тема «света» как в индийской, так и в православной метафизике выражает состояние Боговидения подвижника. В православной исихастской литературе эта тема занимает одно из самых почетных мест, является хорошо разработанной. Темы «огня», «жара» в православной метафизике обозначаются как «горение духа», когда в процессе практического делания непрерывной молитвы как бы воспламеняется внутреннее пространство сердца, в огне которого сгорают мирские страсти и стремления, подвижник входит в пространство сокровенной божественной реальности. В Мт это состояние описывается так: «Поистине, это жар Брахмана – высшего, бессмертного, бестелесного; тепло тела – это масло для него. И, будучи явным, он, поистине, скрыт в пространстве сердца. Так с помощью сосредоточения рассеивают пространство сердца, которое как бы становится его светом» [Мт. VI. 27]. «Поистине, сущность пространства внутри сердца – это высший жар. Это сказано трижды – в огне, в солнце, в дыхании. Поистине, сущность пространства внутри сердца – это слог Аум» [Мт. VII. 11].

Рассуждение об Аум одно из самых сильных в Мт: «Поистине, следует размышлять о двух Брахманах – звуке и не-звуке. Лишь звуком обнаруживается не-звук. И там – это звук Аум. Поднимаясь с его помощью вверх, человек достигает конца в не-звуке. – И говорят: «Это путь, это бессмертие, это соединение, и также – успокоение. – И как паук, поднявшись вверх с помощью ни-

ти, обретает свободное пространство, так же точно, поистине, и тот размышляющий, поднявшись вверх с помощью этого звука Аум, обретает независимость. Другие же беседующие о звуке полагают иначе – заткнув ухо большим пальцем, они слышат звук в пространстве внутри сердца. И есть семеро подобных ему: звуки реки, колокольчика, бронзового сосуда, колеса, кваканья лягушки, дождя и говорящего в укрытом месте. Преодолев свои отдельные признаки, эти звуки исчезают в высшем, не-звуке, в непроявленном Брахмане. Они лишены отдельных свойств и отдельных различий, подобно разным сокам, ставшим мёдом. Ибо сказано так: Следует знать о двух Брахманах: звуке-Брахмане и том, который выше. Постигнув звук-Брахмана, человек достигает высшего Брахмана. – И также сказано в другом месте: Этот звук – слог Аум. Вершина его – то, что успокоено, беззвучно, бесстрашно, беспечально, блаженно, удовлетворено, стойко, неподвижно, бессмертно, непоколебимо, твердо, зовётся Вишну... Тело – лук, Аум – стрела, разум – её острие, мрак – цель. Проникнув через мрак, человек идёт к тому, что не объято мраком. Далее, проникнув через объятное, он видит Брахмана, что сверкает, словно пылающее колесо, наделён цветом солнца, полон могущества, находится за пределами мрака; что светит в том солнце, а также – в луне, огне, молнии. И, поистине, видя его, он идёт к бессмертию... Когда же разум растворён, то счастье, свидетель которому – Атман, и есть Брахман, бессмертный, сияющий. Это высший путь, высший мир» [Мт. VI. 22-24]. Вместо достаточно упрощённого образа в описании «Ом!» в Бр. в этой Упанишаде мы обнаруживаем глубоко метафизическое рассуждение об Аум.

Если в ранних Упанишадах, как отмечалось, преобладало объективистское, натуралистическое мировосприятие, то в развитой древнеиндийской метафизике Пути, текст насыщен сокровенными субъективными переживаниями, через которые авторы пытаются передать непосредственный контакт с высшей божественной реальностью. Вторая примета метафизики Пути – методический характер текстов. Постоянно по ходу описания идут указания, замечания, связанные с практическим деланием. В Мт даётся следующее описание Пути и Освобождения: «Аум! Пусть находится он в чистом месте, чистый, стойкий в истине, изучая действительное, рассуждая о действительном, размышляя о действительном, совершая подношения действительному. Так пребывая в действительном Брахмане, стремясь к истине, он становится иным: разрываются узы плодов совершенных им действий, он свободен от надежд, не знает страха перед другими, словно перед самим собой, лишён желаний, достигнув неразрушимого, неизмеримого счастья, он пребывает в нём. Поистине, свобода от желаний – словно высшая добыча высочайшего сокровища. Ибо наделённый всеми желаниями и носящий признаки решения, представления, сомнения – связан, противоположный же ему – свободен. И некоторые

говорят, что тело становится связанным, когда оно в силу природного различия наделено свойством решения; когда же устранён порок решения, то наступает освобождение. Ибо человек видит разумом, съшит разумом; любовь, представление, сомнение, вера, неверие, твердость, нетвёрдость, стыд, размышление, страх – всё это разум. Влекомый потоками свойств, осквернённый и нестойкий, колеблющийся, обеспокоенный, алчущий и возбуждённый, он впадает в самомнение. «Я – Он», «Это – моё», – думая так, он связывает себя, как птица – сетью. Так человек, носящий признаки решения, представления, самомнения – связан; противоположный же ему – свободен. Пусть поэтому он будет свободен от решения, свободен от представления, свободен от самомнения; это знак освобождения, это путь Брахмана здесь в мире, это врата, открытые здесь; благодаря им он идёт за пределы этого мрака, ибо там заключены все желания» [Мт. VI. 30]. Поскольку Упанишады – это записанные поучения учителя ученику, то сколько комментариев требует этот фрагмент, чтобы разъяснить его смысл ученику, который сам встал на Путь практического делания!

В *Мундака упанишаде* (Му) уточняются необходимые составляющие Пути к Освобождению: «Этот Атман достигается истиной, подвижничеством, правильным знанием, постоянной воздержанностью; ибо он находится внутри тела, состоит из света, чистый – тот, которого видят аскеты, лишённые пороков. Лишь истина побеждает, а не ложь. Истиной уготован путь, ведущий к богам, по которому риши, достигшие желанного, восходят туда, где находится то высшее пристанище истины» [Му. III. 1. 5-6]. При этом высказывается предостережение избегать односторонности в процессе подвижнического делания. Опасность может представлять как чрезмерная строгость аскезы, так и излишнее увлечение изучением текстов: «Этот Атман не постигается ни человеком, лишённым силы, ни небрежным или же бесцельным подвижничеством, но кто, наделённый знанием, усердствует в этих средствах, Атман того проникает в пристанище Брахмана. Достигнув его, риши, удовлетворённые знанием, постигшие Атмана, свободные от страстей, умиротворённые, достигнув во всём вездесущего, соединённые Атманом, эти мудрецы проникают во всё» [Му. III. 2. 4-5].

В завершение анализа Упанишад революционной эпохи приведём описание конечного состояния освобождения, которое приводится в *Пайнгала упанишаде* устами Яджнявалкьи: «Мысль, оставившая различие между размышляющим и размышлением, подобная светильнику в безветренном месте, занятая одним лишь предметом размышления, бывает высшим завершением. Тогда состояния, возникшие в связи с Атманом, не познаются – они выводятся из памяти. Здесь, таким образом, уничтожаются мириады действий, накопленных в вечном круговороте бытия. И благодаря непрерывному отшельничеству

с тысячи сторон постоянно проливается поток нектара. Это высшее завершение лучшие знатоки йоги зовут «облаком добродетели». Когда без остатка разрушены сети желаний, когда с корнем уничтожены накопленные действия – добрые и злые – то сразу таинственным образом возникают не знающее помех, непосредственное постижение изречения, подобно постижению плода амалаки в ладони собственной руки. Тогда человек при жизни становится освобождённым» [Пай. III. 2]. «Я есмь Он», когда благодаря знанию достигнуто истинное распознавание, когда высший Атман – цель знания – утвердился в сердце, когда тело достигает состояния успокоения, то он освобождается от блеска разума и способности постижения... Йогу, насытившемуся нектаром высшего знания, нечего больше делать – если же есть что делать, то он не знает истины» [Пай. IV. 9]. Следует ещё раз отметить, что для тех, кто в Пути, Упанишадь – это краткий конспект, который фиксирует основные, принципиальные моменты подвижнического движения к освобождению. Без опеки наставника, который бы раскрыл в полном объёме концептуальную и практическую стороны метафизики Пути, ни о каком успехе нельзя и мечтать.

Таким образом, во второй половине VI в. до н. э. развитие древнеиндийской религиозно-философской мысли дошло до открытия чисто духовной, трансцендентной природы божественной реальности, а также своеобразия индивидуально-психического духа. Это обстоятельство проявляется в Кат, Шв, Мт и других упанишадах. По сравнению с древними греками, китайцами и персами индийцы продвинулись в освоении и осмыслении метафизической божественной реальности значительно дальше. Более того, они в VI в. до н. э. практически прошли путь богопознания до конца. Дальнейшее развитие индийской философии по существу свелось к концептуальному развертыванию, уточнению, совершенствованию концептуального аппарата и подвижнической практики. Поэтому для внешнего наблюдателя древнеиндийской культуры создается впечатление, что жизнь индийского Духа остановилась в своем развитии, бесконечно возвращаясь в устоявшихся формах мысли и ритуала.

3.3. ЗАРАТУШТРА И ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ВЕЛИКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Если исходить из того, что Заратуштра был первым, кому было открыто представление о Боге как объективной, чисто духовной реальности, как чистом Разуме, которое могло иметь место приблизительно в конце VII – начале VI в. до н. э., то возникает вопрос о влиянии зороастрийского вероучения на

характер преобразований в Древней Индии. С одной стороны, влияние зороастризма на процессы брожения древнеиндийского Духа, казалось бы, просто не могло не быть. Общие древнеарийские корни, непрерывные социально-экономические и культурные связи двух регионов, саму религиозную реформу Заратуштры в определённом смысле можно рассматривать как преодоление натуралистических ведических представлений в мифологии древних иранцев – все эти обстоятельства позволяют допустить возможность влияния зороастризма на процесс становления древнеиндийской метафизики Пути.

С другой стороны, обращаясь к богатейшему письменному источнику эпохи древнеиндийской ментальной революции, Упанишадам, зороастрийское влияние практически не прослеживается. В качестве признаков зороастрийского влияния можно было бы рассматривать: возрастание роли очистительных обрядов и учения о духовной, нравственной чистоте, ритуалов, связанных с огнём, богом огня Агни и концептуальных построений в этом отношении, а также развитие представлений о знании как правде, заповеди правдивости. Однако, как известно, первые два признака не являются чисто зороастрийским нововведением. Они имеют собственные глубокие ведические корни. Однако если обратиться к текстам Упанишад под этим углом зрения, то мы увидим, что в Упанишадах дореволюционной эпохи (особенно в Бр и Ч) подобные представления практически отсутствуют. Получается, что древнеиндийские подвижники даже не реализовали концептуальные и ритуальные возможности собственного ведического комплекса. В Кат появляется фрагмент, в котором огню придаётся фундаментальное онтологическое значение. Бог смерти Яма сообщает мудрецу Начикетасу о «небесном огне» следующее: ««Я поведаю тебе о небесном огне... Знай, что этот огонь – достижение бесконечного мира, основа, скрытая в тайнике сердца». И Яма рассказал ему об огне – начале мира, о составных частях жертвенного алтаря – каковы они, сколько их и каков их порядок» [Кат. I. 1. 14-15]. А во втором разделе фундаментальный жизненный принцип пуруша сравнивается с образом «пламени без дыма»: «Пуруша, величиной с большой палец, подобный пламени без дыма, – владыка бывшего и будущего» [Кат. II. 1. 13].

В Мт мы обнаруживаем достаточно большой фрагмент, который представляет собой в определённом смысле комментарий во время церемонии жертвенного возлияния богу огня Агни: «Поистине, этот огонь, состоящий из пяти составных частей, – год. Его составные части – это весна, лето, пора дождей, осень, зима. Он имеет голову, крылья, спину, хвост. Этот огонь – первый жертвенный костёр Праджапати, знающего пурушу. Подняв жертвователя руками в воздушное пространство, он передал его ветру. Поистине, ветер – дыхание, огонь – дыхание... Этот огонь, это воздушное пространство – второй жертвенный костёр Праджапати, знающего пурушу. Подняв жертвователя ру-

ками в небо, он передал его Индре. Поистине, Индра – это солнце, это огонь. Его составные части – это рич, яджус, саман, атхарвангирасы, итихаса, пураны... Поэтому следует совершать подношения на этом огне, раскладывать его, восхвалять, размышлять о нём» [Мт. VI. 33, 34].

В Махаранаяна упанишаде приводится возгласение при возлиянии в честь Агни: «Да очистятся у меня дыхание в лёгких, дыхание, идущее вниз, дыхание, разлитое по телу, дыхание, идущее вверх, общее дыхание! Да стану я светом – чистым, безгрешным! Благословение! Да очистятся у меня речь, разум, глаз, ухо, язык, нос, семя, способность постижения, намерения, воля! Да стану я светом – чистым, безгрешным! Благословение!.. Да очистятся у меня голова, руки, ноги, бока, спина, живот, бёдра, детородный орган, задний проход! Да стану я светом – чистым, безгрешным! Благословение!» [Мах. X. 440, 441, 443]. Как мы знаем, собственная многовековая ведийская традиция в почитании бога огня Агни в Древней Индии была сильно развита. Поэтому нет оснований рассматривать эти фрагменты в Упанишадах как проявление внешнего зороастрийского влияния.

Имеются основания предположить следующую логику взаимодействия ментальных пространств зороастризма и становящегося древнеиндийского Духа. Первые шаги на Пути к Спасению древнеиндийские отшельники сделали в VII в. до н. э. Приблизительно в середине VI в. когда древнеиндийские подвижники были на подходе к метафизической вершине, или когда они уже прошли весь Путь, они узнали об учении Заратуштры. К этому времени в Древней Индии сложилась столь мощная собственная традиция метафизики Пути, что зороастризм не мог существенно повлиять на её становление. Древнеиндийские подвижники ушли гораздо дальше, выше и глубже Заратуштры в освоении божественной реальности.

Если же сопоставить буддистскую и зороастрийскую ментальность, то влияние последней просматривается более чем очевидно. Буддистская заповедь «не говорить неправды», т. е. говорить только правду, явно имеет не индийские, а зороастрийские корни. Если для древнеиндийских отшельников, ушедших из мира и занимавшихся практическим деланием в лесу, идея «правды» ничего принципиально нового не приносила, то для Будды эта зороастрийская идея была очень плодотворной. Поэтому он среди своих пяти основных заповедей её поставил на первое место.

Таким образом, осевое время в древнеиндийской культуре охватывает период приблизительно с VII по III века до н. э., в котором можно выделить подготовительный этап брожения и созревания древнеиндийского Духа, этап кардинальных ментальных преобразований (приблизительно вторая половина VI века) и этап кристаллизации ФТС и всего ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии (V – III века).

3.4. ПОЧЕМУ Г. ГЕГЕЛЬ НЕ УВИДЕЛ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ?

Мы проследили лишь основную тенденцию в становлении древнеиндийского Духа в осевое время – напряжённый поиск Пути и достижение метафизической свободы. Эта трансцендентная устремлённость индийского Духа к метафизической свободе определяет, выстраивает всю систему ценностно-мыслительных, социально-политических, нравственных, правовых и иных приоритетов. Основная энергия индийского Духа была сконцентрирована на достижении метафизического освобождения. Индивидуальная (четыре периода жизни) и семейная жизнь, социально-политическое устройство (кастовая система воспроизводила ступени восхождения социальных групп по степени их приближения к осуществлению заветной цели) – всё подчинено решению главной задачи индийской культуры.

Г. Гегель в своих лекциях по философии истории не увидел этого главного обстоятельства индийского Духа. Как известно, он оценивал иные народы и культуры по степени их приближения к развитию индивидуальной и социально-политической свободы, наиболее развитой в западноевропейской культуре. В этом ряду индийская культура у него получила очень низкую оценку. «Индия является страной, – утверждает Г. Гегель, – где господствуют фантазия и чувство» [24, с. 179]. «В Индии ещё нет речи о свободе и о внутренней нравственности» [24, с. 184]. «Индусам чужд моральный принцип, заключающийся в уважении к человеческой жизни» [24, с. 189] «Мы уже признали принципом индийского духа мечтательное единство бога и природы, влекущее за собой чудовищное упоение во всех формах и отношениях. Поэтому *индийская мифология является лишь диким разгулом фантазии, в котором ничто не формируется, в котором совершается переход от вульгарнейшего к высшему, от возвышеннейшего к отвратительнейшему и к тривиальнейшему* (выделено мною. – В. М.)» [24, с. 193]. «Нравственность, моральность, свобода духа, сознание своего права совершенно чужды им» [24, с. 196]. Приведём итоговую оценку Г. Гегеля индийского Духа: «Вся их жизнь и все их представления оказываются лишь сплошным суеверием, так как у них всё сводится к мечтательности и находится в рабской зависимости от неё. *Полное уничтожение, отвержение разума, моральности* и субъективности может доходить до положительного чувства и самосознания, лишь переходя *в беспредельную дикую фантазию, в которой опустошённый дух не находит*

успокоения и не в состоянии понять себя, но лишь таким способом находит наслаждение; это можно сравнить с тем, как совершенно опустившийся в физическом и духовном отношении человек делает своё существование бессмысленным и находит его нестерпимым и лишь благодаря опиуму создаёт себе мир грёз и счастье безумия (выделено мною. – В. М.)» [24, с. 203].

Почему глубокий немецкий мыслитель, разработавший концепции философии истории и истории философии, столь поверхностно и предвзято оценил развитие древнеиндийской культуры и философии? По нашему мнению, одной из главных причин подобного явления было господство европоцентристской ментальности среди интеллектуалов Западной Европы вплоть до начала XX века. Г. Гегель был ярким представителем и в определенной степени творцом подобного типа мышления. Безраздельное господство европейской цивилизации в мировом культурно-историческом процессе продолжалось вплоть до первой мировой войны. В ценностно-мыслительном пространстве мировой культуры самое высокое положение также занимала европейская ментальность, которая для всех интеллектуалов была естественно вдыхаемым «духовным воздухом». Поэтому для историков, философов, культурологов, обычно получивших европейское образование, было совершенно естественным европоцентристское восприятие прошлого и происходящих культурно-исторических событий. Европейская система координат ценностно-мыслительного пространства культуры была универсальной системой отсчета всякого культурно-исторического материала. Произведения историков, философов, культурологов были порождением естественно сложившейся методологии европоцентризма и вместе с тем непрерывно «работали» на дальнейшее ее укрепление. Поскольку другой тип ментальности с необходимостью рассматривался с точки зрения европейской системы ценностей, то он или воспринимался как недоразвитый (недостигший европейской зрелости) или вовсе не воспринимался.

Классическим примером и в определенном смысле создателем «европоцентристской идеологии» являлся немецкий философ Г. Гегель. Взяв в качестве исходного принципа одну из главных ценностей европейской цивилизации социально-политическую свободу индивида, он достаточно бесцеремонно препарировал всемирную историю, выстроив все народы по степени приближения их к европейцам. Аналогично он мыслил в курсе лекций по истории философии. Поэтому он не увидел своеобразия ментальности древнеиндийского Духа (ведь гегелевское учение о развитии мирового Духа, несмотря на его оговорки, по существу было учением о развитии европейского Духа) и древнеиндийской философии. Правда, относительно последней имеется дополнительная трудность. Если попытаться дать самую общую методологическую оценку европейской философии, то мы увидим, что вся ее богатая исто-

рия по существу представляла собой процесс разработки самых различных абстрактных теоретических моделей. За две с половиной тысячи лет был накоплен огромный массив абстрактного теоретического знания, который всегда задействован и является необходимым условием дальнейшего развития европейской цивилизации. Даже религиозно-философские построения, начиная с Платона по настоящее время, представляют собой различные способы теоретического описания божественной реальности. При этом они существенно не отличались от философских концепций иного рода. Этот тип философского знания мы называем метафизикой Логоса. В осевое время в Древней Индии возник существенно иной тип религиозно-философского знания, который носил глубоко религиозный характер, был тесно связан с ритуалом и практическим деланием подвижника. Поэтому мы называем такой тип философского знания метафизикой Пути. Если основной целью европейской метафизики Логоса остается построение теоретической модели трансцендентной божественной реальности, то основной задачей метафизики Пути является установление мистической связи субъекта с трансцендентной божественной реальностью. В истории мировой религиозной философии к метафизике Пути следует отнести большую часть древнеиндийских философских школ, даосизм, раннее конфуцианство, православие в христианстве и суфии в исламе. Перечисленные нами образования не столько являются философскими школами, сколько религиозными течениями. Поэтому метафизика Пути выступает в функции теологической составляющей этих религиозных учений. При этом следует подчеркнуть, что в метафизике Пути знание имеет духовно-практический характер. Неотъемлемой его составляющей является практическое делание, которое в текстах обычно не фиксируется. Поэтому те, кто мыслит в сложившейся европейской традиции в рамках метафизики Логоса, не замечают своеобразия ментальности метафизики Пути. Обычно перечисленные выше формы ее проявления, рассматривают как теологически недоразвитые. Г. Гегель был в их числе. В нашем предельно обобщенном анализе мы стремились показать, что следует различать два существенно отличных типа религиозно-философского знания – метафизику Логоса и метафизику Пути, каждая из которых за многовековую свою историю в полной мере оправдала себя, показала свою эффективность. Поэтому при исследовании индийской и китайской цивилизаций, культур Востока совершенно необходимо учитывать это обстоятельство.

Ментальная революция середины первого тысячелетия до н. э. привела к обрушению натуралистической системы мировосприятия (обрушились доминирующие темы «натуры», «физической силы», «эроса») и утверждению приоритета пирамиды духовных тем-ценностей, на вершине которой находится тема «Освобождения» или «Спасения». Функционирование древнеиндийского Духа приобретает ярко выраженный рефлексивный характер. Это обстоятель-

ство приводит к развитию философии, других наук, литературы, искусства. Вместе с тем, как было показано выше, революционные ценностно-мыслительные преобразования не привели к утрате ментальности архаического (ведического) периода. Ретроспективная рефлексивная работа древнеиндийских мыслителей привела к переосмыслению натуралистического, мифологического исторического прошлого, частичному наполнению его современными духовными ценностно-мыслительными ориентациями, что, таким образом, привело к актуализации и интеграции огромного массива материала ведического комплекса в единое целое. Целостный характер – примечательная черта ментального пространства древнеиндийской культуры.

3.5. КРИСТАЛЛИЗАЦИЯ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ДУХА В ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Среди всех ментальных революций лишь древнеиндийскую можно назвать классической формой реализации Духа осевого времени. В развитии культуры Древней Индии рассматриваемой переломной эпохи четко просматривается три периода: подготовительный (приблизительно VII в. до н. э.), когда происходило брожение Духа, набирало силу массовое аскетическое движение в поисках духовного освобождения; период религиозно-духовного прорыва (приблизительно вторая половина VI в. до н. э.), когда было найдено несколько путей достижения мистической связи с трансцендентной божественной реальностью, и постреволюционный (V – III вв. до н. э.), когда происходила тотальная перестройка древнеиндийской культуры в соответствии с новыми ценностями и идеалами. Нам осталось в самом общем плане проследить логику самосовершенствования древнеиндийского Духа на заключительном этапе его развития. Следует отметить, что на всех этапах духовно-нравственных и иных преобразований нам неизвестны свидетельства насилия, острых конфликтов, массовых противостояний. Поэтому можно заключить, древнеиндийская ментальная революция была самой «тихой» по сравнению с иными. В постреволюционный период культура Древней Индии развивалась также по классическому сценарию, описанному в теоретической модели Ш. Эйзенштадта. Возникшее противоречие между трансцендентным и мирским порядками требовало перестроить последний в соответствии с новыми морально-правовыми нормами. Поэтому развитие культуры Древней Индии в V – III вв. до н. э. осуществлялось преимущественно по двум основным направлениям. Во-первых, непрерывно совершенствовались представления о трансцендент-

ном порядке. Этот процесс обычно завершался по мере формирования основных религиозно-философских школ и созданием классических произведений, например, «Бхагават-Гиты». С другой стороны, в этот период завершалось становление социально-политической структуры древнеиндийского общества, упорядочивались отношения между варнами, были отработаны основные морально-правовые нормы. Результатом этих рефлексивных процессов явилось произведение «Манавадхармашастра», ставшее классическим образцом устойчивого единства трансцендентного и мирского порядков.

«Манавадхармашастра» или «Законы Ману» как литературный памятник окончательно сформировался во II в. до н. э. – II в. н. э. Для нашего исследования этот письменный источник представляет большую ценность, во-первых, как носитель кристаллизации древнеиндийского Духа. Сложный и длительный процесс создания этого произведения отображал непростой процесс структуризации, становления древнеиндийского жизненного мира. После своего создания Законы Ману стали парадигмой древнеиндийской ментальности. Во-вторых, этот литературный памятник рисует достаточно полную картину основных жизненных установок и устремлений социума Древней Индии. Эти два обстоятельства открывают возможность изучения структуры древнеиндийского Духа.

Для прояснения этой непростой задачи использование традиционных подходов, когда последовательно исследуются экономическая, социальная, политическая, культурная и другие сферы жизни общества Древней Индии, является непродуктивным. Подобная структуризация древнеиндийского жизненного мира по существу означает его разделение по меркам, границам европейского Духа, в котором эти сферы относительно самостоятельны. Мы с необходимостью будем «насиловать», «резать по живому» имеющийся материал. Нашей исходной методологической установкой будет служить базовое положение тематического анализа, согласно которому следует выявить совокупность фундаментальных жизненных устремлений исследуемой культуры или ФТС. В литературных памятниках культуры она должна нам открыться. Одна из главных идей Ш. Эйзенштадта о противоречии между мирским и трансцендентным порядками как источнике различных форм социально-политической институционализации, также нам мало помогает. Трансцендентный мир в его концепции задается предельно абстрактно как аксиома. Для нас же исследование структуры трансцендентного мира является приоритетной задачей.

«Манавадхармашастра» как творение постосевого времени было призвано способствовать установлению мирского порядка. Мы будем рассматривать это произведение как результат длительного процесса объективации Духа древнеиндийской ментальной революции, новой ценностно-мыслительной системы координат. Объективация новых ментальных установок есть слож-

ный процесс их прояснения, структуризации, уточнения, а также воплощение их в нормативной системе права и морали, в социально-политической структуре общества. Становление ценностно-мыслительного пространства индийской культуры приобрело характер глобального, безличностного, целостного процесса форматизации. При этом ведущим фактором объективации не обязательно были трансцендентные представления, как полагает Ш. Эйзенштадт. В Древней Греции ход объективации и институализации Духа осевого времени целенаправляли базовые представления мирского порядка темы «свободы», «разума», «добродетели». Эти качества греческие боги приобретали по мере демократизации древнегреческого общества. В Древней Индии действительно метафизическая концепция Спасения детерминировала становление мирского порядка. Древнеиндийская система варн – совершенный ее результат. Для индийцев революционного и постреволюционного периодов индивидуальная свобода и разум в мирском бытии большой ценности не представляли. Всякое явление бытия в мире оценивалось и соотносилось с метафизическим бытием Брахмана и Атмана. Ценность всякого мирского явления определялась степенью приближения или удаления от этого трансцендентного бытия.

Почему варна брахманов находилась на вершине социальной пирамиды древнеиндийского общества? Ведь они не обладали политической и экономической властью. Они даже не образовали единой организации для координации и своих действий. Для всех индийцев брахманы ближе всех находились к сокровенному бытию Спасения. Они были носителями, хранителями этого трансцендентного бытия, указывали всем другим Путь к Спасению. В «Манавадхармашастре» читаем: «Само рождение брахмана – вечное воплощение дхармы, ибо он рожден для дхармы и предназначен для отождествления с брахмой. Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ. Все, что существует в мире, это собственность брахмана, вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это... Он очищает всякое сборище и родичей – семь предшествующих и семь последующих поколений, только он один имеет право на всю эту землю» [I. 98-100, 105]. «Десятилетнего брахмана и столетнего царя следует считать отцом и сыном, но из них отец – брахман» [II. 135]. «Величие достигается ни летами, ни сединами, ни богатством, ни родственниками. Мудрецы сотворили дхарму: кто знает наизусть тексты, тот для нас велик... Человек является почтенным не потому, что у него седая голова; того, кто изучил Веды, боги считают почтенным, даже если он юн» [II. 154, 156].

По меркам индийского общества к брахманам предъявляются самые высокие требования. Блага и авторитет даются брахману не по счастливому случаю рождения в варне брахманов. Он должен быть носителем идеала. «Ради

средств к существованию, – читаем в Законах Ману, – ни в коем случае не следует вести себя, как обычные люди; надо вести жизнь брахмана – прямую, честную, чистую» [IV. 11]. «Пусть не будет привязан из чувственности ко всяким мирским утехам; чрезмерную привязанность к ним следует отвращать размышлением. Надо отвергать всякое богатство, мешающее изучению Вед, но изучать как полагается; ведь это ему обеспечивает достижение цели» [IV. 16-17]. «Летом следует подвергаться жару пяти огней (т. е. расположившись между четырьмя огнями и имея пятый, солнце, вверху. – В. М.), в дождливое время года проживать под тучами, зимой иметь мокрую одежду, последовательно увеличивая суровость аскетического подвига... Пусть брахман, живущий в лесу, исполняет эти и другие обеты и различные наставления о достижении слияния с Атманом, содержащиеся в Упанишадах» [VI. 23, 29]. «Брахман, избавившись от тела одним из тех многих подвигов, практикуемых великими риши, свободный от печали и страха, прославляется в мире Брахмы» [VI. 32]. «Глиняная чаша, корни дерева, лохмотья, одиночество и одинаковое отношение ко всему – таков признак освобожденного. Не следует желать смерти, не следует желать жизни; пусть он ожидает свое время, как слуга – жалованье. Следует ставить ногу, очищенную взором (чтобы не раздавить ногой какое-либо живое существо. – В. М.), пить воду, очищенную тканью (т. е. процеженную, чтобы не проглотить плавающие в воде живые существа. – В. М.), говорить речь, очищенную истиной, исполнять дело, очищенное мыслью. Следует спокойно переносить брань, никого не презирать и ради этого дела ни с кем не враждовать» [VI. 44-47]. «Брахман – ученый или неученый – великое божество, равно как великое божество и огонь, – и использованный при жертвоприношении, и не использованный» [IX. 317].

Примечательно, что царь в Законах Ману рассматривается как божество и в то же время выступает в качестве средства для обеспечения существования брахмана: «Так как царь был создан из частиц этих лучших из богов, он блеском превосходит все живые существа... Даже если царь – ребенок, он не должен быть презираем думающими, что он только человек, так как он – великое божество с телом человека» [VII. 5, 8]. «Царь даже погибая, пусть не взимает налог со знатока Вед; не должен умереть знаток Вед, живущий в его стране. У какого царя в стране гибнет от голода знаток Вед, у того от того же голода быстро гибнет вся страна» [VII. 133-134]. «Кшатрий, попавший в беду, может существовать всеми этими средствами, но ему никогда не следует даже думать о более высоком образе жизни» [X. 95].

Главное предназначение царя – охрана существующего миропорядка, который расширяется до размеров космоса, и справедливое наказание нарушителей установленного порядка: «Кшатрием, получившим посвящение, как предписано Ведай, должна совершаться, как положено, охрана всего этого

мира. Ибо, когда люди, не имеющие царя, рассеялись во все стороны от страха, владыка создал царя для охраны всего этого мира» [VII. 2-3]. «Для всех неуклонно следующих присущей им дхарме, для варн и различных ашрам царь создан как охранитель» [VII. 35]. «Тот царь мертвый, а не живой, который вместе со слугами видит, как взывающих о помощи подданных враги угоняют из страны, и не принимает мер к их защите. Высшая дхарма кшатрия – охрана подданных, ибо царь, вкушающий перечисленные плоды, тем самым принимает на себя обязательство по исполнению дхармы» [VII. 143-144].

Для нарушителей порядка у царя имеется испытанное средство – наказание: «Если бы царь не налагал неустанно Наказание на заслуживающих его, более сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле... Весь мир подчиняется только посредством Наказания, ибо трудно найти человека чистого, ведь только из страха Наказания весь мир служит пользе. Боги, данавы, гандхарвы, ракшасы, существа, летающие и ползающие, служат пользе только принуждаемые Наказанием. Все варны испортились бы, все преграды были бы сокрушены, и произошло бы возмущение всего народа от колебания в наложении Наказания» [VII. 20, 22-24]. «Так как Наказание обладает великой энергией и с трудом может быть использовано неопытными, то царя, отклоняющегося от дхармы, оно губит вместе с родственниками» [VII. 28]. «Царь, наказывающий не заслуживающих этого, а заслуживающих этого не наказывающий, принимает на себя великое бесчестие и идет в ад» [VIII. 128]. «Ни отец, ни учитель, ни друг, ни мать, ни жена, ни сын, ни пурохита не должны оставаться ненаказанными; для царя ничего не значит имя того, кто не исполняет своей дхармы» [VIII, 335]. Как мы видим, в отличие от древних китайцев, для которых исходным основанием в оценке социальных событий служил конфуцианский мир семьи, для индийцев таким основанием выступала универсальная, самодовлеющая, метафизическая божественная реальность. «Царь, желающий достичь местопребывания Индры и нетленной славы, пусть не упускает даже мгновения для наказания человека, совершившего насилие» [VIII. 344].

Поскольку царь по сравнению с брахманом более отдален от пространства сокровенного бытия, то и моральные требования к нему также снижаются, хотя остаются достаточно строгими. Царь является носителем идеала мирского порядка. «Наказание может быть наложено чистым, правителем, следующим тому, что сказано в шастрах, имеющим хороших помощников и умным» [VII. 31]. «Надо днем и ночью усердно заботиться об обуздании чувств, ибо только обуздавший чувства может заставить подданных пребывать в повиновении... Ведь царя, приверженного к порокам, порожденным желанием, покидают богатство и дхарма, но приверженного к порокам, порожденным гневом, – даже душа. Охота, игра в кости, спанье днем, злословие, женщины, пьянство, пение, музыка, танцы и бесцельное путешествие – группа десяти по-

роков, порожденных желанием... Пьянство, игра в кости, женщины и охота – по порядку перечисления – эту четверку надо считать наихудшей в группе пороков, порожденных желанием» [VII. 44, 46-47, 50]. «Достойное ария поведение, знание людей, храбрость, сострадание и постоянная щедрость – качества нейтрального государя» [VII. 211].

Таким образом, в этом разделе мы в самом общем виде проследили на материале классического произведения постреволюционной эпохи «Манавадхармашастры» процесс объективации Духа осевого времени в социально-политических отношениях и морально-правовых нормах. При этом мы наблюдаем непосредственную детерминацию идеалов и норм от трансцендентного порядка к мирскому, которая наиболее четко просматривается лишь в истории древнеиндийской культуры. Например, в Древней Греции, напротив, разумно-добродетельные изменения в мирском бытии привели к соответственной трансформации в мифологических представлениях.

3.6. СИСТЕМА КООРДИНАТ ЦЕННОСТНО-МЫСЛИТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

В завершение тематического анализа ментальной революции в Древней Индии мы попытаемся выделить ФТС, которая определяла систему координат ценностно-мыслительного пространства индийской культуры во всей последующей ее истории. Помимо существенного тематического различия ФТС ментальные пространства архаического и осевого периодов отличаются иерархическими порядками. При всей сложности их организации первое можно назвать одноярусным. Боги, первопредки, герои, люди, животные и другие являются обитателями одного и того же натуралистически-силового жизненного мира. Открытие трансцендентной божественной реальности значительно усложнило конфигурацию жизненного мира осевых народов, которое имеет как бы двухярусную структуру: метафизическое и мирское субпространства. Метафизическое субпространство имеет существенно иную природу и метрику. Оно нематериально. Для мирской реальности оно выполняет функцию метафизического сущностного принципа и универсального принципа творения. Обычно оно как онтологическая реальность имеет атрибуты разума и добродетели, которые при рассмотрении его как пространственной реальности выступают его осями. Метафизическое субпространство древнекитайской культуры образуют доминирующие темы «Неба» и «Земли», «Дао-Пути» в конфу-

3.6. Система координат ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии цианской и даосской интерпретации, «злых» и «добрых духов», «духов предков» и другие. В персидской культуре – бог Ахура-Мазда, шесть Амэша-Спэнта, рай и ад, души святых и злой дух Ангра-Майнью.

Метафизическое субпространство древнеиндийской культуры образуют доминирующие темы «Брахмана» и «Атмана», «Пуруши», «Пракрити», «жизненного Дыхания» и другие. Упанишады и «Бхагават Гита» наиболее полно описывают пространство сокровенного бытия культуры Древней Индии. Если в Упанишадах запечатлен процесс осмысления его природы и способы вхождения в него, то в Гите индийская метафизика достигает классической зрелости, метафизическое знание превращается в парадигму, в образец. «Законы Ману» как письменный источник примечателен тем, что в нем запечатлен процесс выстраивания мирского порядка в соответствии с требованиями порядка трансцендентного. Для индийцев этот текст одновременно творил и был носителем этого пространства. Чтобы выявить метрику последнего, нам нужно проследить хотя бы в самом общем виде процесс корреляции между метафизической и мирской реальностями. Для древнего индийца, как впрочем, и для представителя любой культуры осевого и постосевого периодов, пространство сокровенного бытия было предельной реальностью, было носителем предельных целей и ценностей, которая определяет жизненный мир субъектов культуры и служит его основанием. Это обстоятельство мы наблюдаем в мифах о творении, созданных в осевое и постосевое время.

Мифы о творении выполняют две важнейшие функции. Во-первых, они задают представление о структуре мироздания и его происхождении. Во-вторых, они обеспечивают связь с пространством сокровенного бытия. Следует отметить существенное различие мифов о творении архаического и периода ментальной революции. Архаические мифы о творении выполняют только первую функцию, поскольку натуралистически-силовой жизненный мир не имеет метафизического субпространства. Так, Гесиод жил до ментальной революции в Древней Греции. Поэтому его «Теогония» есть произведение древнегреческого архаического Духа. Поскольку в период коренных ценностно-мыслительных преобразований этот текст был хорошо известным, то он не подвергся редактированию с целью его адаптации к новой системе координат ментального пространства культуры. В архаический миф о творении в «Ветхом Завете» в осевое время была сделана интерполяция о Духе Божьем, который «носился над водой». Эта чужеродная вставка никак не связана с последующим натуралистическим по содержанию текстом. Если мы обратимся к произведению завершающего этапа китайской ментальной революции «Хуайнаньцзы», когда с укреплением империи Хань происходила структуризация и кристаллизация нового жизненного мира Древнего Китая, то, как мы увидим ниже, мифы о творении выполняли двоякую функцию.

Как отмечалось выше, мифы о творении в Бр и Ч упанишадах отображают начальный этап индийской ментальной революции, поиск метафизического основания. Миф о творении в «Законах Ману» и «Махабхарате» имеют ярко выраженную двойную функцию. Миф о творении в «Законах Ману» воспроизводит представления о структуре мироздания и того жизненного мира, в котором обитали древние индийцы в постреволюционную эпоху. В нем легко просматривается новая, уже устоявшаяся система приоритетов. Системой отсчета мирского порядка выступает метафизическая реальность. Ценность всякого объекта определяется степенью приближения к ней. Так, в мифе сообщается, что Самосуций (бог Брахма), «разделив свое тело... произвел Вираджа (первое существо, олицетворение начального явления в живой природе. – В. М.). Последний, «совершив весьма трудный для исполнения аскетический подвиг, создал сначала владык существ – десять великих риши», которые «создали семь других Ману, преисполненных блеска, богов, местопребывания богов и великих риши, обладающих неизмеримым могуществом» [I. 32, 34, 36]. Примечательно, что не боги творят все живое, а риши (великие святые мудрецы) творят и богов. При этом их аскеза ценится выше всего, с помощью которой можно всего достичь: «Все это – недвижимое и движущееся – было произведено этими, обладающими великой душой, посредством аскетизма и по моему повелению, согласно карме» [I. 41].

Брахма ради процветания миров «создал из своих уст, рук, бедер и ступней соответственно брахмана, кшатрия, вайшья и шудру» [I. 31]. Он обустроил таким образом социально-политический и религиозный порядок. Поскольку брахман оказался ближе всех к Самосущему, то он был создан раньше всех и на вершине социальной лестницы. «Самосуций, совершив аскетические подвиги, создал сначала из своих уст его (брахмана. – В. М.) для приношения жертв богам и предкам, для сохранения всего этого» [I. 94].

Когда мы обращаемся к тексту в поисках доминирующих тем, составляющих ФТС древнеиндийского Духа, мы обнаруживаем одну доминирующую *тему «Веды»*. Она выступает как первая и последняя тема древнеиндийской ментальности. Все тематическое многообразие является следствием. «Корень дхармы – вся Веда, священное предание и поведение знающих Веду, а также поведение добродетельных людей и самоудовлетворение. Какой закон для кого ни был бы объявлен Ману, он весь изложен в Веде, ибо он был всезнающ» [II. 6-7]. «Приношение жертвы в виде чтения ведийских текстов – равно приношению на огне и благочестиво даже, когда естественные явления, требующие перерыва, заменяют восклицание «вашат!». Кто обузданный, чистый целый год повторяет для себя чтение Веды согласно правилу, для того всегда течет молоко, простокваша, коровье масло и мед» [II. 106-107]. «Лучший из дваждырожденных, желающий совершить аскетические подвиги,

пусть всегда изучает Веду, ибо изучение Веды считается в этом мире высшим подвигом брахмана. Именно тот дваждырожденный до кончиков ногтей совершает высший аскетический подвиг, кто, даже нося гирлянду, ежедневно читает Веду, как только он может. Тот дваждырожденный, который, не изучив Веду, прилагает старание к другому делу, уже при жизни быстро идет вместе с потомками к состоянию шудры» [Ш. 166-168]. «Брахман – творец рождения от Веды и наставник в исполнении его учеником его дхармы – даже ребенок является согласно дхарме отцом старика. Кави – юный сын Ангираса, когда учил своих старших родственников, отцов по возрасту, превосходя их знанием, обратился к ним так: «Дети!» Они, преисполненные гнева, спросили относительно этого богов. Боги же, собравшись, сказали им: «Дитя обратилось к вам правильно» [Ш. 150-152].

Другой важнейшей особенностью (ее даже нельзя назвать доминирующей темой, поскольку она имеет духовно-практическую природу) древнеиндийского Духа является его *ритуальный* характер. Можно утверждать, что в определенном смысле в Древней Индии чистого абстрактно-теоретического знания, как в Греции, не существовало. В большей или меньшей степени оно было связано с обрядами, выступая ментальной стороной практического делания. Как отмечалось выше, самые абстрактные представления Упанишад, философских школ санкхьи, Веданты и другие были тесно связаны с подвижнической деятельностью отшельника или аскета, определяя специфику метафизики Пути. А. А. Вигасин в предисловии к книге Р. Б. Пандея «Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)» справедливо отмечает: «Само мировоззрение индийских ученых складывалось под воздействием ритуалистики. Читатель индийской «научной» прозы (так называемых шастр) – будь то о политике или любви, о медицине или астрономии – постоянно замечает устойчивые образы и стереотипы восприятия, объяснимые лишь в свете богатой ритуалистической традиции. Жертвоприношение в индийской литературе – не только передача божеству тех или иных материальных благ. Разновидностью жертвы считается кормление брахмана, в этом случае пища сжигается «в огне его желудка», как в пламени священного очага... Таким же образом осмыслиют всякого рода щедрые дарения и раздачи. Объектом отчуждения могут стать не только предметы, входящие в имущество человека, но и какие-то аспекты самой его личности. Аскетизм выступает как форма самопожертвования и «жертва собою» отнюдь не представляет простую игру слов. Вся жизнь индивида в сутрах изображается как непрерывная цепь жертвоприношений, завершаемых заключительным ритуалом, когда тело покойного сжигают на погребальном огне точно также, как сам он сжигал масло, зерно или мясо домашних животных. Жертвоприношение становится наиболее употребительной метафорой, прилагаемой к изучению брахманским учеником священных текстов

вед, к управлению царством, к осуществлению судопроизводства и т. д и т. п. Смысл «юридических» предписаний шастр порою может быть разъяснен лишь в свете того восприятия мира, которое характерно для ритуалиста... Происхождение традиционных индийских наук тесно связано с ритуалистикой. Астрономия нужна для выбора времени жертвоприношения, геометрия – для устройства алтарей. Фонетика и изучение стихотворной метрики развивались в связи с потребностями правильной рецитации гимнов и жертвенных формул. Современные исследователи приходят к выводу о первостепенной важности ритуала в становлении древнеиндийской грамматической традиции. Наконец, индийская логика была приспособлена в первую очередь для интерпретации священных текстов и ритуальных церемоний» [90, с. 18-19]. «Благодаря изучению Веды, обетам, жертвам на огне, тройственному священному знанию, жертвам, сыновьям, великим жертвоприношениям, ведийским жертвоприношениям это тело делается достойным соединения с Брахмой» [II. 28].

При исследовании Р. Б. Пандеем санскар (специальных обрядов, исполняемых на различных этапах жизни человека) просматривается любопытная закономерность их исторического развития. В ведический период совершение обрядов преследовало преимущественно натуралистические цели, прежде всего материального умилоствления богов. В период Упанишад (в осевое время) смысл ритуала переносится на духовно-нравственное развитие личности. В постосевой период нарастает процесс формализации обряда, что приводит к выхолащиванию глубокого духовно-нравственного содержания. Так, в ведический период жертвоприношения совершались для очищения тела («санскары тела»), чтобы умилоствить богов. Тогда как в осевое время жертвоприношения совершались для духовного очищения личности. «Несомненно, косвенно жертвоприношения имели очищающую силу, – пишет Р. Б. Пандей, – но их прямым назначением было умилоствление богов, в то время как основной целью собственно санскар было очищение личности, для которой их совершали... Смрити (священне предания. – В. М.) вообще называют санскарами только такие священне обряды, которые совершались для очищения личности человека» [90, с. 48-49]. «Другой целью санскар было достижение Неба или даже освобождения (мокши). Когда великие жертвоприношения перестали быть средством простого умилоствления богов и стали средством достижения Неба», санскар, бывшие домашними жертвоприношениями стали также более действенными. Со времен санскар приобрели этические черты [90, с. 57]. В последующем развитии «санскар перестали быть утонченными, возвышенными и приспособленными к специфическим нуждам времени. Поэтому они стали в большей или меньшей степени мертвым институтом, лишившимся своей действительной цели» [90, с. 59].

Отмеченную выше закономерность в эволюции ритуала как универсалии жизненного мира Древней Индии мы наблюдаем на примере изменения характера обряда упанаяны (посвящения). В архаический период «слово «упанаяна» употреблялось в значении принятия ученика учителем. Здесь имеется в виду приобщение ученика учителем к священному знанию» [90, с. 115]. «Представления индийцев основывались на том, – отмечает индийский исследователь, – что человеку необходима определенная культура, чтобы войти в общину и пользоваться всеми ее правами и привилегиями. Без упанаяны никто не мог называться дваждырожденным. Кто не проходил этой санскары, считался исключенным из общества дваждырожденных и лишенным всех привилегий. Посвящение открывало доступ к сокровищам литературы индийцев. Без него нельзя было жениться на девушке из варн дваждырожденных. Таким образом, индийский идеал сделал всеобщее образование необходимым испытанием и отличительным признаком всего общества. Наиболее замечательным фактом в связи с упанаяной является то, что благодаря ее совершению посвященный считался пережившим второе рождение. Это изменение личности человека посредством религиозных церемоний можно сопоставить с христианским обрядом крещения, который рассматривается как таинство, изменяющее духовную жизнь человека» [90, с. 112]. «Но позднее, когда возросло мистическое значение упанаяны, идея второго рождения посредством мантры «Гаятри» затемнила первоначальную идею посвящения для обучения... Еще позднее слово «упанаяна» употреблялось только в физическом смысле привода ученика старшими к учителю... В позднейшем развитии санскары ее значение как церемонии начала обучения вообще исчезло. Слово «упанаяна» стало употребляться в значении ритуального действия, совершаемого незадолго до брака дваждырожденного. В этом значении она называлась «церемонией надевания на мальчика священного шнура» [90, с. 115].

Таким образом, в осевое время как в период наибольшего духовного подъема, жизненный мир древнего индийца был насыщен различными формами ритуалов. Движение в пространстве этого мира постоянно сопровождалось ритуальными действиями, осмысливалось как непрерывная цепь ритуалов. При этом обряды носили не столько социальную направленность, подобно этикету, сколько метафизическую, поддерживалась непрерывная связь с трансцендентной божественной реальностью. Ритуальный комплекс как универсалия древнеиндийской жизни образует вторую доминирующую тему или ось системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии.

Третьей опорой (доминирующей темой) древнеиндийского Духа является *дхарма*. Термин «дхарма» один из наиболее распространенных в древнеиндийской литературе. Чаще всего он используется в качестве основания в ос-

мыслинии разнообразных процессов. В Законах Ману слово «дхарма» употребляется в наиболее распространенном значении, как правило, или комплекс правил добродетельного поведения. Дхарма как древнеиндийская добродетель, как нравственно-правовая парадигма будет рассматриваться нами в качестве третьей оси системы координат ментального пространства культуры Древней Индии. В Законах Ману подчеркивается, что источником дхармы является священное знание: «Корень дхармы – вся Веда, священное предание (smṛti) и поведение знающих Веду, а также поведение добродетельных людей и самоудовлетворение» [II. 6]. «Веду, священное предание, поведение добродетельных и самоудовлетворение – это объявили четырьмя очевидными источниками дхармы» [II. 12].

Дхарма для древнего индийца представляла собой абсолютную ценность. Мирской порядок в индийской ментальности обычно проецируется на трансцендентную реальность, получая, таким образом, метафизическое обоснование. Это обстоятельство фиксируется в Законах Ману: «Надо постепенно накапливать дхарму, как белые муравьи сооружают свой муравейник, не мучая ни одного живого существа ради приобретения спутника в ином мире, ибо в другом мире ни отец, ни мать не являются спутниками, ни сын, ни жена, ни родственники – только дхарма остается с ним» [IV. 238-239]. «Поэтому надо всегда постепенно накапливать дхарму ради приобретения спутника в ином мире, ибо с дхармой в качестве спутника он переходит даже труднопроходимую тьму. Человека, выдающегося по дхарме, имеющего грехи, уничтоженные покаянием, светозарного, имеющего тело из эфира, этот спутник быстро ведет в другой мир» [IV. 242-243]. В кастовой социальной системе древнеиндийского общества для каждой варны была разработана своя дхарма, свой кодекс добродетелей, среди которых дхарма брахманов выступала в качестве образца. В Законах Ману к брахманам предъявляются следующие нравственные требования: «Надо постоянно заниматься самостоятельным изучением Вед, быть смиренным, дружелюбным, внимательным, всегда дающим, но не берущим, имеющим сострадание ко всем живым существам» [VI. 8]. «Постоянство, снисходительность, смирение, непохищение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Вед, справедливость и негневливость – образуют дхарму, обладающую десятью признаками. Брахманы, которые изучают дхарму, имеющую десять признаков, а изучив – выполняют, достигают высшей цели. Дваждырожденный, исполняющий с сосредоточенным вниманием дхарму, имеющую десять признаков, изучив, как предписано, Веданту, свободный от долгов, может стать саньясином (аскетом. – В.М.). Оставив все дела, загладив грехи, происшедшие от деяний, обуздав себя, изучая Веду, он может жить счастливо под опекой сына. Так, оставив дела, предавшись исключительно своему делу, свободный от желаний, отречением искупая грехи, он достигает

3.6. Система координат ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии высшей цели. Таким образом, изложена вам состоящая из четырех частей дхарма брахмана, священная, дающая после смерти нетленный плод» [VI. 92-97].

Удивительно, как могут бесконфликтно уживаться в древнеиндийской ментальности существенно различные жизненные миры. Как мы видели выше, многие гимны Ригведы призывают к насилию, жестокости, переполнены жаждой добычи. В литературном памятнике постреволюционной эпохи Законах Ману мы попадаем в ментальное пространство, в котором нет места насилию и жестокости не только по отношению к людям, но и по отношению ко всему живому, даже насекомым. Эти фрагменты в Законах Ману очень выразительны: «Кто ради своего удовольствия причиняет вред безвредным существам, тот и живой и мертвый никогда не имеет удовольствий. Кто не желает причинять живым существам страдание от уз и смерти, а желает благополучия для всех, тот вкушает бесконечное блаженство. Кто никому не причиняет вреда, без усилий достигает того, о чем думает, что предпринимает и в чем находит удовольствие. Мясо никогда нельзя получить, не причинив вреда живым существам, а убийство живых существ несовместимо с пребыванием на небесах; поэтому надо избегать мяса» [V. 45-48]. «Позволяющий убить животное, распекающий тушу, убивающий, покупающий и продающий мясо, готовящий из него пищу, подающий его к столу, вкушающий – все они убийцы. Нет большего грешника, чем тот, кто, не почтив предков и богов, старается увеличить свое мясо мясом других» [V. 51-52]. «Ради сохранения живых существ следует всегда, днем и ночью, ходить, рассматривая землю, даже когда тело страдает. Аскет который ненамеренно губит днем и ночью живые существа, для очищения от греха умерщвления их пусть, омывшись, совершит шесть удерживаний дыхания» [VI. 68-69]. «Сколько пылинок кровь соберет с поверхности земли, столько лет проливший кровь пожирается в потустороннем мире другими существами» [IV. 168]. «Если наказание падает не на самого преступника, то на сыновей, если не на сыновей, то на внуков; но совершенная дхарма не остается без последствий для совершающего ее. Благодаря адхарме (качество, противоположное дхарме. – В. М.) он некоторое время процветает, потом находит блага, потом побеждает врагов, но в конце концов погибает с корнем. Пусть находит удовольствие в истине, добродетели и образе жизни ариев. Пусть учит учеников согласно дхарме, имея обузданными речь, руки и чрево» [IV. 173-175].

Если архаическое мышление Ригведы призывает к разгулу чувственных страстей, то Законы Ману требуют непременно их обуздания: «Вследствие привязанности к чувственным удовольствиям, человек, несомненно, идет ко греху, но обуздывая их, – добивается успеха. Желание никогда не угасает от наслаждения желанными предметами; как огонь от возлияния масла, оно еще

больше возрастает. Если кто-либо достигает всех этих чувственных наслаждений и кто-нибудь отрекается от всех них, то отречение от желаемых предметов предпочитается приобретению. Эти органы, греховные вследствие привязанности к чувственным наслаждениям, можно обуздать не столько воздержанием, сколько постоянным стремлением к знанию. Ни изучение Вед, ни щедрость в милостыне, ни жертвоприношение, ни воздержание, ни аскетизм никогда не ведут к успеху человека, имеющего характер, оскверненный чувственностью. Кто, слыша, прикасаясь и видя, вкушая и обоняя, не радуется и не печалится, тот человек должен считаться обуздавшим чувства. Но если один из всех органов ускользает от контроля, то мудрость ускользает от него, как вода из открытой ноги меха. Подчинив совокупность органов и подчинив также разум, он достигает всех целей, даже не изнуряя усиленно тело» [II. 93-100].

Как мы видим, доминирующие темы «Веды» (имеется в виду весь ведический комплекс, включающий и Упанишады), «ритуал» и «дхарма» составили три оси системы координат ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры. Они определяли своеобразие и очерчивали горизонт древнеиндийского Духа. Все иные представления, иные темы проистекали из них и имели вторичный характер. Тема «Веды» по существу выполняла двоякую функцию. С одной стороны, требование изучения Вед фактически способствовало интеграции ментального пространства индийской культуры в единое целое. С другой, – систематическое их изучение обеспечивало воспроизведение главной установки индийского Духа – стремление к метафизическому освобождению. Тема «ритуала» была важным принципом жизнедеятельности древнего индийца. Большой массив ведического знания постоянно воспроизводился, задействовался в многообразной сфере жизнедеятельности индийцев, придавая ей мистический характер. Тема «дхармы» как универсалии жизненного мира древних индийцев наполняла пропитанное мистицизмом их существование глубоким нравственно-правовым содержанием, делало ведический комплекс нравственным регулятивом жизнедеятельности. Важно подчеркнуть, что смысловые поля этих трех доминирующих тем частично совпадали, что при всем безразмерном массиве древнеиндийского Духа придавало ему единство и целостность. Древнеиндийский Дух можно представить в виде пирамиды, основанием которой служили доминирующие темы «Веды», «ритуал» и «дхарма», а вершиной – предельная цель, «то, ради чего», духовное Спасение, достижение созерцания Атмана и Брахмана.

Таким образом, мы проследили основные моменты становления индийской цивилизации. Как и в развитии мировой истории в Древней Индии можно выделить три периода: архаический, осевого времени или ментальной революции и постреволюционный. В ходе тематического анализа РВ как литературного памятника архаической эпохи была выявлена натуралистически-

3.6. Система координат ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии
силовая природа ведического Духа, систему координат ментального пространства которого составляли доминирующие темы «натуры», «силы», «рода», «эроса» и «ритуала».

В отличие от РВ Упанишады представляют собой письменный источник эпохи осевого времени и отображают процесс становления духовно-добродетельного ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии. Исследование текстов Упанишад позволило проследить процесс ментальных преобразований в самый важный период развития древнеиндийской культуры, суть которого выразилась в открытии трансцендентной, чисто духовной божественной реальности Атмана и Брахмана. Осмысление исторического развития базовых понятий и тематических структур, нашедших отражение в Упанишадах, позволило проследить процесс становления метафизического знания в Древней Индии. Главной целью религиозно-философских поисков подвижников риши было уяснение божественной природы Атмана и Брахмана и нахождение пути практического делания для достижения метафизического освобождения. Исходя из этого обстоятельства, открылась возможность рассмотреть тексты Упанишад как развивающуюся систему религиозно-философского знания, выстроить их в некоторую последовательность.

В развитии древнеиндийской метафизики мы выделяем три этапа: период формирования, когда шел напряженный поиск природы божественной реальности, ее роли в системе мироздания и установление взаимосвязи с ней; период осмысления великого откровения, когда божественная реальность открылась подвижникам аскетам; и постреволюционный, когда основные усилия древнеиндийских мыслителей были направлены на совершенствование концептуальных подходов, так называемых основных школ в философии Древней Индии. При этом мы отмечаем, что своеобразие древнеиндийской философии выражается в том, что она не представляет собой системы абстрактно-теоретического знания. Древнеиндийская философия есть единство метафизического знания и практического делания, направленного для достижения этого знания. Такой тип религиозно-философского знания мы называем метафизикой Пути.

Основное содержание третьего заключительного постреволюционного периода в развитии древнеиндийской культуры сводилось к выстраиванию мирского порядка в соответствии с представлениями о трансцендентном. Определяющим направлением преобразований древнеиндийской культуры было стремление к Спасению, к достижению метафизического освобождения. Вся энергия древнеиндийского Духа была сконцентрирована для достижения этой цели. Индивидуальная и семейная жизнь, социально-политическая структура общества, духовная деятельность – все носило подчиненный характер. Ценностно-мыслительные преобразования в культуре Древней Индии в VII – III вв.

до н. э. привели к становлению индийской цивилизации, систему координат ментального пространства которой составляли доминирующие темы «Веды», «дхарма» и «ритуал».

ГЛАВА 4

МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

В этой главе мы проведем тематический анализ осевого времени в становлении китайской цивилизации. Поскольку исследования по этой проблеме нам неизвестны, то представляется целесообразным предварительно рассмотреть своеобразие архаического периода развития культуры Древнего Китая, а затем очертить хронологические рамки, характер и основные этапы революционных преобразований, проследить противоборство соперничавших тематических программ (конфуцианской, даосской и легистской), а также выявить ФТС древнекитайского Духа.

4.1. АРХАИЧЕСКИЙ ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Приступая к анализу осевого времени в Древнем Китае, мы сталкиваемся с существенной трудностью – отсутствием достоверного материала дореволюционного периода. Это обстоятельство может показаться более чем странным, потому что среди всех иных народов древние китайцы были наибольшими «историцистами». Действительно, в рассуждениях древнекитайских философов, особенно конфуцианцев, всегда большое значение имел исторический аргумент. Древнекитайские мыслители постоянно обращались к своему историческому прошлому для обоснования положений в своих концептуальных построениях. Мы имеем два важнейших письменных памятника доконфуцианской эпохи «Шицзин» («Книга песен») и «Шуцзин» («Книга истории»). Однако среди всех письменных источников лишь «Шицзин» можно считать более или менее достоверным памятником этой эпохи, хотя и этот литературный памятник дошёл до нас в списке эпохи Хань. Все остальные письменные источники являются носителями сильной редакторской работы революционной и постреволюционной эпохи. Так, «Шуцзин», как известно, была составлена

Конфуцием, во время сожжения книг подверглась уничтожению, впоследствии была частично реконструирована и записана новым иероглифическим письмом. Но главное обстоятельство, которое вызывает недоверие к древнекитайской истории, – это само видение конфуцианцами, даосами и другими своего исторического прошлого. По их мнению, многие правители и деятели далёкого прошлого («золотого века» до эпохи Джоу) были большими конфуцианцами и даосами, чем они сами. Они представляли собой недостижимые образцы, что, как мы понимаем, не могло быть, потому что не могло быть никогда. Поэтому мы вынуждены будем ограничиться достаточно абстрактным построением исходной тематической структуры древнекитайского архаического Духа, которая, на наш взгляд, является вполне очевидной.

Следует сделать ещё одно замечание методологического порядка. Ментальное пространство китайской культуры – это объект метакультурного порядка, подобный по своей природе объекту западноевропейской культуры. Это означает, что реально существовало то множество царств, которые воевали между собой. Ментальное пространство каждого из них представляло собой целостное, тематически специфическое образование и имеет основания рассматриваться как своеобразная культура (по аналогии с западноевропейской подобно английской, немецкой, французской, шведской и т. д.). Поэтому мы должны в полной мере осознавать, что, рассматривая древнекитайскую культуру с точки зрения внешнего наблюдателя и исследуя её как единое целое, мы существенно упрощаем ментальную реальность этого периода. Вплоть до образования империи Цинь ментального пространства древнекитайской культуры как объективной реальности не существовало. Существовало лишь достаточно разнообразное множество ментальных пространств отдельных царств, представлявших отдельные народы, которые существенно различались даже по языку. Лишь в непродолжительный период империи Цинь возникает унифицированный имперский Дух как объективная ментальная реальность, которая с падением империи была также разрушена. О культуре Китая как объективной ментальной реальности можно говорить лишь, начиная с эпохи Хань, со II века до н. э. При этом мы должны осознавать, что китайская культура – это объект метакультурного порядка, который формируется как надстроечное образование в процессе унификации, синтеза ментальных пространств отдельных культур (народов), являясь формой выражения единого Духа империи. В настоящее время на наших глазах происходит формирование единого европейского Духа как объективного метакультурного образования. Поскольку наш анализ носит обобщённый характер, то, употребляя термин «древнекитайская культура», мы предполагаем, что выделенные характеристики в равной мере относятся ко всем царствам (культурам), а не к особой ментальной реальности. Надо полагать, что конфуцианское, даосское, легист-

ское влияние в различных царствах (культурах) было неодинаковым, поэтому ментальные реальности в них могли существенно различаться. Но поскольку этот аспект мало исследован, мы вынуждены ограничиться обобщающими характеристиками.

Натуралистически-силовая природа жизненного мира архаического Китая

Вся архаическая история Древнего Китая – это бесконечная череда войн между царствами с целью наживы и возвышения власти их правителей. Внутри самих царств ситуация также не отличалась стабильностью. Стремление к обогащению и жажда власти аристократической верхушки царств наполняли их жизненный мир непрерывной борьбой и противостояниями. Подтверждением тому может служить труд великого древнекитайского историка Сыма Цяня (145-86 до н. э.) «Исторические записки» («Ши цзи»), большую часть которого составляют описания истории правления княжеских фамилий («княжеских домов») эпохи Чжоу. Эти исторические хроники по существу прослеживают непрерывную цепь столкновений противоборствующих царств и внутриполитических интриг. Тематическая структура «сила» – «насилие» – «страх» в большой степени определяла ментальное пространство культуры. При этом проявления крайней жестокости были нормой жизни того сурового времени. Так, в гадательных надписях эпохи Шан – Инь (XIII – XI вв. до н. э.) часто спрашивается: ««Гадание... Следует ли закопать, чтобы принести в жертву божеству сто человек, у которых отрублены ноги?» «Следует ли отрубить ноги ста человекам или же их следует закопать?»... Вообще среди позднешанских гадательных надписей, – пишут авторы труда «История древнего Востока», – происходящих из Сяо-туня, очень большое число было продиктовано заботой властей, не наступил ли подходящий момент для уничтожения очередной группы рабов, предназначенных одному из шанских божеств. Способы уничтожения бывали различными (отрубание головы, сожжение, закапывание), в зависимости от характера божества, которому они предназначались. Последовательность этих жертвоприношений поддерживалась регулярно, независимо от того, вели ли шанцы в это время войны или нет» [49, с. 206]. По свидетельству Сыма Цяня, «на двадцатом году правления (678 г. до н. э.) Угун умер и был похоронен в Пиньяне в области Юн. Впервые принесли в жертву людей для сопровождения умершего в количестве шестидесяти шести человек» [106, II, с. 21-22]. «На тридцать девятом году правления (621 г.) Мугун умер и был похоронен в Юн. С ним принесли в жертву и захоронили сто семьдесят семь человек. В числе захороненных с покойным находились трое верных слуг дома Цинь» [106, II, с.33]. Это даёт основание нам заключить, что ментальное пространство архаического Китая, как и в других культурных ре-

гионах до середины VI века до н. э. носило натуралистически-силовой характер. Его ФТС составляла система доминирующих тем «натуры», «физической силы», «эроса», «рода» и «ритуала». Всякие явления духовного порядка (боги, чувственные восприятия и переживания) объективировались, истолковывались натуралистически, рассматривались как особого рода материальные объекты и явления. В предельной абстракции натуралистическое пространство архаического Китая ни чем не отличалось от ментальных пространств других древнейших культур.

Однако попытаемся выявить особенности оснований, которые в значительной степени определяют своеобразие архаического древнекитайского Духа. Тема «рода» имела первостепенное значение в китайской ментальности. Среди доминирующих тем ценностно-мыслительного пространства культуры влияние каждой из них, надо полагать, неодинаково. В системе координат воздействие некоторых осей может быть первостепенным. В системе координат ментального пространства Древнего Китая такую роль играла тема «рода». «Целый ряд местностей с шанским населением современные исследователи склонны рассматривать как территории «родовых коллективов», их начальников при этом считают «главами родов». Несомненно, что некоторые из числа топонимов, ставших известными в шанское время, были теснейшим образом связаны с жизнью определенных кровнородственных объединений» [49, с. 196]. «Хорошо известны указания источников на сохранение в позднешанском обществе определенного комплекса патриархальных отношений и кровнородственных уз. Рядом историков, изучавших сведения гадательных текстов, было отмечено, что подавляющее большинство шанских имен совпадает с географическими названиями. Эта закономерность проявлялась на протяжении столетий. Она, как полагают, отражала обычную для общества, сохраняющего элементы родовой организации, устойчивую связь членов рода с определенной местностью. Следовательно, в позднем Шан наряду со складывавшимися территориально-административными объединениями продолжал жить старый, традиционный тип общественных связей» [49, с. 197]. «Основой социальной организации Древнего Китая, – справедливо отмечает Л. С. Переломов, – в течение весьма длительного времени, включая частично и период «Чжань го», была патронимия, обозначавшаяся термином цзун или цзун-цзу. Она объединяла от нескольких сотен до тысячи и более семей, принадлежавших к одной родственной группе. Члены патронимии делились на две возрастные категории: отцы – старшие братья (фу сюн) и сыновья – младшие братья (цзы-ди)». «Если принять во внимание это уточнение, – продолжает А. С. Мартынов, – то можно сказать, что человек эпохи «философского прорыва» мог провести всю жизнь, как большинство людей и делало, ни на секунду не покидая системы кровнородственных отношений» [69, с. 110-111].

Личность рассматривалась преимущественно в контексте семейно-родственных отношений. По свидетельству Сыма Цяня, «на двадцатом году правления Вэнь-гуна (746 г. до н. э.) законом впервые ввели наказание родичей обвиняемого, связанных с ним тремя степенями родства» [106, II, с. 20]. С этого момента низвержение чиновника влекло за собой казнь родственников до третьего колена.

Другой важнейшей особенностью, которую, безусловно, следует рассматривать как ось системы координат натуралистически-силового пространства древнекитайской культуры, является тотальная ритуализация архаического жизненного мира китайцев. Древние китайцы Западного Чжоу «видели важнейшее условие, необходимое для достижения этой цели, в копировании, типизации поведения, которые были характерной чертой жизни не только правителей, но и других групп правящего слоя... Копирование образца предка, получившего повеление от первых «совершенномудрых» правителей, представляло собой магический ритуал, который на основе присущего древнему сознанию механизма мифологического отождествления должен был способствовать возрождению данного повеления для последующих поколений» [49, с. 220]. В определенном смысле процесс ритуализации жизненного мира был подобен естественному отбору в живой природе: из поколения в поколение шел непрерывный процесс накопления образцов, наиболее удачных форм социальных взаимоотношений. Ритуал мыслился как единственное, проверенное многими поколениями предков, средство установления и поддержания отношения резонанса с могущественной, самодовлеющей реальностью Неба и Земли. При этом следует отметить, что сама природа ритуала мыслилась натуралистически.

Специфику жизненного мира древнекитайской культуры этого периода определяла мифология. Нет необходимости углубляться в тонкости её анализа. Нам важно зафиксировать две основные особенности мифологического мировосприятия древних китайцев «доосевого времени» – это замкнутость мироздания и неукротимая, за много веков выстраданная жажда стабильности, восстановления заданного Небом и Землей порядка, следование этому порядку, глубоко прочувствованная жажда гармонии.

Ван как посредник между Небом и Землей

В этом мифологически-натуралистическом жизненном мире архаического Китая нам нужно выделить еще одно важное обстоятельство. Согласно древнекитайским представлениям, ван, верховный правитель выступал единственным координатором, посредником между Небом и Землей (космосом и природной средой) и рукотворной средой древнекитайского социума. «В эпоху Чжоу окончательно сформировалось представление о космосе как о едином

континууме, в котором верховный правитель – ван, рассматривавшийся как двойник Небесного владыки, выступал в качестве организатора и гаранта гармонического функционирования общества. Верховный правитель в чжоуской религиозно-политической доктрине – это связующее звено между пространственным и календарным циклами космоса, единственный посредник между землей и Небом, между различными сферами космоса, между людьми и верховным божеством. Поскольку правитель-ван рассматривался как высший медиатор, его изначальная функция состояла в том, чтобы представлять иной план бытия. Конечно, космическая модель и концепция власти вана, сложившиеся в древнем Китае, не были ни проявлением Абсолютного духа, ни результатом саморазвития каких-то свойств и качеств, имманентных носителям древнекитайского этноса» [49, с. 221]. Для выполнения этой функции ван наделялся магической силой дэ. «Считалось, что для правителя единственная возможность сохранить благосклонность Неба состоит в культивировании магической силы дэ, полученной от предков. В связи с этим родилась практика при помощи различных психофизических действий, например, магического молчания, постоянно возбуждать это начало в правителе. Был выработан ритуал «уведомления Неба» о том, что правитель обладает достаточной магической силой» [49, с. 219]. Для последующего анализа важно заметить, что, кроме вана, никто не имел непосредственного доступа к высшим мифологически-натуралистическим силам Неба и Земли. «Основным принципом и главной категорией древнекитайской космологии была гармония. Концепция гармонического устройства мира, включая природу, природных божеств-духов, народ и весь космос, основывалась на представлении о связи, согласованности, соответствии и соразмерности всех его элементов. Господство подобного мировоззренческого принципа рождало представление о том, что умиротворение народа должно было вызывать медленный соответствующий отклик среди божеств и служить началом очередного цикла упорядочивания мира» [49, с. 263].

Таким образом, горизонт натуралистического мифологического мира древних китайцев был строго ограничен. Его составляли предельно абстрактные и в то же время непосредственно чувственно данные везде и всегда боги Небо и Земля, которые осмысливались как объективные натуралистические реальности, а Поднебесная (воюющие царства и их народы) находилась между ними. Её существование и судьба полностью зависели от воли Неба и Земли. Циклическое движение Неба и Земли задаёт гармоничный ритм протекания природных и социальных процессов. Если люди (правители и народ) по различным причинам нарушают целеустремлённую гармоничную деятельность Неба и Земли, то происходят природные катаклизмы и социальные конфликты. Механизм деятельности Неба и Земли представлялся в виде деятельности духов Неба и Земли. Подчеркнём, что эта объективная реальность мыслилась

натуралистически. К. В. Васильев справедливо отмечает: «В распоряжении современной науки пока что нет данных о присутствии нравственного элемента в религиозных представлениях шанцев. Гадательные тексты не содержат указаний на то, что благосклонность высших сил зависела от личных добродетелей правителя или его приближенных» [49, с. 194]. При этом тема «гармонии» в древнекитайском мировосприятии стала ключевой, интегрирующей всё в единое целое.

В этом разделе мы стремились показать своеобразие архаического мышления в Древнем Китае, которое в значительной степени определялось темами «Неба и Земли», «гармонии», «вана». Сущностную природу архаической древнекитайской ментальности составляла выделенная нами тематическая структура доминирующих тем «натуры», «силы», «рода», «эроса» и «ритуала».

Три этапа древнекитайской ментальной революции

В зависимости от духовных, экономических, социально-политических, институциональных преобразований в древнекитайской ментальной революции можно выделить три этапа. Границы первого этапа очерчивает эпоха Чжаньго («Воюющих царств», V – первая половина III вв. до н. э.). Его можно назвать латентным периодом подготовки революционных преобразований. С точки зрения внешнего наблюдателя в воюющих царствах Поднебесной ничего существенно нового не происходило. Непрерывающиеся междоусобицы царств с их грабежами и разрушениями заполняли эту беспокойную эпоху жестокостью и насилием. Приведем несколько показательных примеров из Сыма Цяня: «На двадцать первом году (364 г.) армия Цинь сразилась с цзиньской армией у Шимэня и обезглавила шестьдесят тысяч цзиньских воинов. Сын Неба поздравил правителя Цинь с победой и подарил ему вышитые одежды» [106, II, с. 38]. «На седьмом году (331 г.) княжич Ан сразился с войсками Вэй, взял в плен их военачальника Лун Цзя и убил восемьдесят тысяч человек» [106, II, с. 42]. «На четырнадцатом году правления Чжао-сян-вана (293 г.) цзогэн Бай Ци нанес удар по войскам Хань и Вэй в Ицюэ, убил двести сорок тысяч человек, взял в плен Гунсунь Си и занял пять городов» [106, II, с. 46]. (594 г.) «Осада продолжалась пять месяцев, в столице кончилось продовольствие; жители города обменивали между собой детей и ели их, раскалывая человеческие кости и жгли их как дрова» [105, V, с. 190].

Одним из главных достижений эпохи Чжаньго было совершение беспрецедентного в многовековой истории Китая духовного прорыва, осуществленного, прежде всего Конфуцием, а также даосами. В определенном смысле Конфуция можно назвать отцом великой китайской ментальной революции. По своей значимости и отдаленным последствиям в развитии китайской куль-

туры его вклад значительно превышает преобразовательную деятельность иных творцов, в том числе Лао-цзы. Суть духовного переворота выражается в открытии трансцендентной, чисто духовной, нравственной по природе реальности Дао-Пути. Как мы покажем ниже, даосами бытие Дао истолковывалось существенно иначе.

В этот период шла напряженная рефлексивная работа по осмыслению социального бытия, в результате которой сформировалось три ее теоретические модели: конфуцианская, даосская и легистская. За три столетия эпохи Чжаньго до образования империи Цинь эти три философские концепции получили значительное распространение в высших слоях древнекитайского общества и к ее концу в большой степени определяли его ментальность. При жизни Конфуция intersубъективное влияние его учения было минимальным. А. С. Мартынов справедливо замечает: «В период странствий известность Конфуция ограничивалась главным образом пределами его родного княжества и местом временного пребывания, слегка опережая его в пути» [69, с. 33]. Читая «Мэн-цзы», мы обнаруживаем, что статус его главного героя (ок. 372-289 гг. до н. э.), т. е. во второй половине IV – начале III вв. до н. э. был более высоким по сравнению с Учителем. Из ремарок этого произведения мы видим, что некоторые правители царств настойчиво пытались ввести «гуманное (т. е. конфуцианское) правление. ««Теперь если вы, князь, – рассуждает Мэн-цзы, – введете гуманное правление, то это приведет к тому, что во всем Китае служащие люди все пожелают стоять в вашем дворе; земледельцы все – пахать на ваших полях; купцы все – складывать товары на ваших рынках; путешественники все – ходить по вашим дорогам; недовольные на своих князей в Китае все пожелают отправиться к вам жаловаться. При таком положении кто будет в состоянии противиться вам?» Князь сказал: «Я глуп и не в состоянии достигнуть этого. Желая, чтобы вы помогли осуществлению моих намерений и просветили меня»» (МЦ, I А, 7. 18-19) [53, с. 255]. «Некто Сюй Син... обратился к князю Вэнь с следующей речью: «Я человек из далеких стран; услышав, что вы, князь, вводите гуманное правление, желал бы получить какое-нибудь жилье и сделаться вашим крестьянином». Вэнь-гун дал ему место» (МЦ, III А, 4. 1) [53, с. 294]. «Вань Чжан спросил у Мэн-цзы: «Сун – государство маленькое, в настоящее время в нем хотят ввести гуманное правление; Ци и Чу не нравится это, и они идут против него войною» (МЦ, III Б, 5. 1) [53, с. 303].

Второй этап китайской ментальной революции охватывает период существования империи Цинь (последняя треть III в. до н. э.) во время правления Цинь-Шихуанди и его наследника Эр-ши-хуана. В этот период была предпринята попытка преобразования Китая на основе легистской программы. Она была успешной в том смысле, что удалось объединить народы Китая в едином

государстве – империи Цинь. Во время правления Цинь-Шихуанди шел активный процесс объективации и институализации легистских представлений. Примечательно, что эта реформаторская программа не имела нравственной основы, что и явилось одной из главных причин ее краха, который произошел вскоре после смерти основателя империи Цинь.

В третий заключительный период осевого времени в Древнем Китае (приблизительно II в. до н. э.) по мере становления империи Хань происходит существенное преобразование древнекитайского общества на основе конфуцианской парадигмы, которое привело к преображению китайского Духа.

4.2. НАТУРАЛИСТИЧЕСКИ-СИЛОВАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ МЕНТАЛЬНОСТИ ЛЕГИСТСКОЙ ШКОЛЫ

В этом разделе мы рассмотрим одно из основных направлений рефлексивной работы древнекитайской мысли в поисках выхода из затянувшегося кризиса эпохи Чжаньго. В этот подготовительный период великой китайской ментальной революции сформировалась школа политической мысли, представители которой не только разрабатывали теоретические модели могущественного, эффективно функционирующего государства, но и пытались ее опробовать в непосредственном государственном строительстве и управлении государством. Она получила название легистов или законников (фа цзя). Однако предварительно мы рассмотрим проблему истоков и возникновения философии в Древнем Китае.

Когда возникла древнекитайская философия?

Подобно тому, как философия Платона и Аристотеля являются вершинами древнегреческой философской мысли, так и философские системы Конфуция и Лао-цзы представляют собой зрелый, классический этап развития философской мысли в Древнем Китае. Кто были их предшественники? Каковы были социокультурные факторы, детерминировавшие разворачивание рефлексивной деятельности в Поднебесной и предопределившие своеобразие философствования китайских мыслителей? Нам неизвестны исследования в этой области.

По нашему мнению, экзистенциальное бытие советников в системе древнекитайского управления было той ментальной средой, которая породила

«философствование» в Поднебесной. Надо полагать, своими корнями эта традиция выходит за пределы периода осевого времени. Однако, достижение достаточно зрелого уровня «систематического, теоретического анализа» сложившейся между царствами ситуации произошло приблизительно в первой половине VII в. до н. э. и не раньше конца VIII в. до н. э. В этот период в результате распада государства Чжоу возникли государства Восточное Чжоу и ряд соперничавших царств. Если принять приведенные выше рассуждения, то приоритет возникновения первого очага «философствования» как продуктивной формы теоретического анализа следует отнести к древним китайцам. Своеобразие существования этого периода древнекитайской философии выражается в отсутствии текстов и даже самого стремления к их написанию. Даже Конфуций, творивший в последней трети VI в. до н. э. – первой четверти V в. до н. э., принадлежал к этому типу философствования – философии без текстов. Он редактировал «Шицзин», писал «Чуньцю», усердно изучал ритуалы различных царств, но не думал написать трактат, в котором бы систематически изложил свое учение. Основатель моистского течения в древнекитайской философии Мо-цзы, умерший в конце V в. до н. э., также не писал философских трудов. Произведение «Мо-цзы», в котором излагается его учение, было написано значительно позже его учениками. Поэтому собственно философский период развития философии в Древнем Китае начинается с появления одноименных произведений великих мыслителей «Чжуан-цзы» и «Мэн-цзы» во второй половине IV в. до н. э. Создание базовых трудов легистской школы Шан Яна и Шэнь Бухая также происходит в этот период. Последние также были весьма известными советниками. Из этого ряда выпадает основополагающий для даосов трактат «Дао дэ цзин». По нашему мнению, аргументация исследователей, которые относят создание этого произведения к более позднему периоду, весьма убедительна.

Обратимся к произведению китайского историка эпохи империи Хань Бань Гу (32-92 гг.) «Хань шу», в котором он, перечисляя имеющиеся философские школы, отмечает, что каждая из них произошла от той или иной группы чиновничества: «Конфуцианская школа берет начало от чиновников приказа культа и просвещения, она помогает государям следовать силам инь и ян, разъясняет, как добиться изменений воспитанием... Даосская школа берет начало от чиновников-историографов. Она записывает из поколения в поколение путь успехов и поражений, существования и гибели, горя и счастья, древности и нынешних времен, чтобы потомкам было известно, как держать в руках основное и схватывать сущность, сохранять себя чистотой и умеренностью, оберегать себя уничтожением и слабостью, это искусство для сидящего лицом к югу государя... Школа «инь-ян» берет начало от чиновников Си и Хэ (легендарных чиновников, проводившим астрономические наблюдения. – В.

М.). Она следует за Великим Небом, опирается на знамения, даваемые Солнцем, Луной и созвездиями, наставляя народ устанавливать сроки для сельскохозяйственных работ, в этом ее достоинство... Школа легистов берет свое начало от чиновников-администраторов. Она полагается на награды и неотвратно налагает наказания, тем самым помогая управлению на основе ритуала... Школа номиналистов ведет свое начало от чиновников ведомства ритуала. В древности названия и сущности не соответствовали друг другу, ритуал также отклонялся от нормы... Школа моистов берет начало от храмовых сторожей... Школа дипломатов берет начало от чиновников-посланцев... Школа эклектиков ведет свое начало от чиновников-советников, объединяет конфуцианство и моизм, согласует номинализм и легизм, считает, что они нужны для государственного устройства, для управления государя. В этом ее достоинство... Школа аграрников берет начало от чиновников ведомства земледелия. Она заботится о распространении «ста хлебов», усиленно печется об уходе за шелковичными деревьями, чтобы было достаточно одежды и продовольствия... Школа рассказчиков берет начало от мелких чиновников и создана теми, кто собирал уличные беседы и речи» [36, с. 322-324]. Возникновение древнекитайской философии в жизненном пространстве чиновничества в значительной степени предопределило предмет, характер и способ философствования. Профессиональная деятельность чиновника весьма способствовала развитию аналитических способностей и склонностей к теоретической деятельности. Поскольку чиновники по роду своей службы преимущественно занимались различного рода политической и социально-экономической деятельностью, то, как мы видим из вышеприведенного сообщения Бань Гу, предметом их теоретического анализа были различные аспекты социальной реальности.

Ханьский историк справедливо указывает, что все школы «возникли, когда путь государя уже измельчал, а удельные князья в своем правлении опирались на силу» [36, с. 324]. Нестабильная ситуация постоянно воюющих между собой царств способствовала мобилизации интеллектуальных ресурсов чиновников, советников для анализа сложной, многоплановой, динамично изменяющейся социокультурной реальности в напряженном поиске наиболее эффективных и оптимальных решений. В этом непростом жизненном пространстве рождалась, жила и развивалась древнекитайская философская мысль. Бань Гу не выстраивает выделенные им философские школы в порядке их возникновения, не выделяет самые древние из них. Из приведенного выше текста следует, что, по мнению Бань Гу, все школы возникли практически одновременно из различных слоев чиновничества. Нам представляется, что на рубеже VIII – VII вв. до н. э. раньше всех сформировалась традиция легистской школы. Законники справедливо полагают основоположником легизма Гуань Чжуна (ум. 645 г. до н. э.), провозгласившего «закон – отец и мать наро-

да». Приписываемое ему произведение «Гуань-цзы» содержит высказывания основоположника легистской школы и тем самым является носителем самых древних в истории мировой философии философских суждений. Безусловно, в это время в Поднебесной накапливался опыт землепользования, астрономических и других наблюдений. Однако назвать эти традиции философскими школами не представляется возможным. Важно подчеркнуть, что древнекитайская философия возникла в доосевое время не по мере преодоления образного характера архаического мифологического мышления, что мы наблюдаем в Древней Греции и частично в Древней Индии, а в ходе теоретического осмысления быстро изменяющейся социально-политической, военно-стратегической и экономической ситуации. Поэтому уже в осевое время легисты оставались носителями натуралистически-силового, однако, теоретически развитого мышления. Когда пришел Конфуций, существовала лишь одна школа законников, в рамках которой развивалась и совершенствовалась традиция теоретического анализа. Когда философ из Лу предложил принципиально иную теоретическую модель управления государством, основанную не на силе и законе, а на добродетели, он, подобно Заратуштре в Персии, совершил ментальный прорыв в Поднебесной.

Бань Гу в первом веке насчитал всего 189 философов за всю историю китайской философии. Реально их было, безусловно, больше, потому что первоначально древнекитайская философия существовала преимущественно виртуально, в философской беседе. Более чем за шестьсот лет развития китайской философии было всего около 200 философов! Бань Гу приводит еще одно примечательное для нас замечание: «Нынешние времена очень далеки от эпохи совершенномудрых людей, искусство Пути разрушено и заброшено, и его уже не связать» [36, с. 324]. Когда в середине первого века китайский историк писал свое произведение, живой дух осевого времени уже ушел из Поднебесной. В первом веке уже произошла кристаллизация древнекитайского Духа.

Становление философии – это процесс формирования и созревания теоретического мышления. Развитие философии в Древней Греции привело к возникновению абстрактно-теоретического мышления, которое справедливо называют научным. Предметом абстрактно-созерцательного исследования древних греков, а затем и римлян, были преимущественно природа, общество и человек, которые мыслились как относительно самостоятельные реальности. В античной культуре наибольшего развития достигла дифференциация философского знания, которое в значительной мере носило умозрительно-теоретический характер. В Древней Индии философская мысль носила преимущественно религиозно-метафизический характер. Поэтому система древнеиндийского философского знания отличалась мистической направленностью и относительно слабой дифференциацией. Больше развитие получили

разделы, связанные с религиозным комплексом. Древнеиндийская религиозная философия как метафизика Пути стимулировала развитие наук о человеке, его психике и физиологии и способах их совершенствования, логики, лингвистики и другие. В то же время накопление знаний о природе происходило большей частью в процессе практической деятельности в форме эмпирических обобщений.

В осевое время в Древнем Китае никакой сознательной установки по переосмыслению традиционного религиозно-мифологического комплекса не существовало. Творцами и носителями философского анализа в Древнем Китае были *советники* правителей царств. Обычно наиболее талантливые из них делали блестящую карьеру, становились чиновниками высокого ранга, правителями областей, военачальниками и другими. Вместе с тем, нередко в результате ложных, клеветнических обвинений они подвергались жестокой казни или вынуждены были кончать жизнь самоубийством. В период становления древнекитайской философии в VI в. до н. э. они не мыслили себя, подобно древнегреческим философам, творцами абстрактных теоретических концепций. Поэтому они даже не стремились к написанию философских трудов. Работая на весьма ответственной и рискованной должности советника правителя царства, они были непревзойденными мастерами всестороннего (можно сказать систематического) теоретического анализа конкретной, очень сложной социально-экономической, политической, военно-стратегической ситуации, сложившейся в динамичном противоборстве между соседними царствами. При этом они должны были обладать умением построить длинную цепь логичных рассуждений, учитывать своеобразие природных и географических факторов, знать психологические, волевые, умственные и нравственные особенности правителей, военачальников и других участников в сложной, быстро изменяющейся ситуации. На основе всего этого советники должны были построить многоходовую комбинацию и предсказать результат. Если древнегреческая философия «жила» в сократических диалогах, стенах Академии Платона или Ликейя Аристотеля, или в уединении самостоятельного философа, древнеиндийская философия – в весьма суровой подвижнической практике в лесу, то «среда обитания» древнекитайской философии VII – V вв. до н. э. была наиболее сложной и многоплановой. Следует также отметить, что экзистенциальная реальность, в которой пребывал древнекитайских советник-«философ», была гораздо более напряженной, весьма часто пограничной, ставкой в которой было существование царства, правителя и самого советника.

В качестве показательного примера своеобразного бытия философии в Древнем Китае среди советников приведем эпизод, описанный в 67-й главе «Исторических записок» Сыма Цяня, из профессиональной деятельности одного из успешных учеников Конфуция Цзы Гуна, служившего в царствах Лу,

Малое Вэй и Ци: «Когда Тянь Чан замыслил поднять мятеж в княжестве Ци, он, боясь Гао [Чжао-цзы], Го [Хуэй-цзы], Бао [Му] и Янь Юя, передвинул свои войска, чтобы напасть на Лу. Конфуций, узнав про это, сказал ученикам: «Княжество Лу – место, где находятся могилы [наших предков], страна, где живут [наши] близкие. Коль скоро княжество в такой опасности, вы, дети мои, не можете не выступить [в помощь ему]». Цзы Лу попросил отпустить его, но Конфуций задержал его; Цзы Чжан и Цзы Ши тоже хотели действовать, но Конфуций и им не позволил. Когда же Цзы Гун решил действовать, Конфуций ему не препятствовал.

Тогда Цзы Гун отправился в княжество Ци и там сказал Тянь Чану: «Ваше, господин, намерение напасть на Лу ошибочно. Ведь Лу относится к княжествам, на которые трудно нападать. Крепостные стены его городов тонки и низки, его земли невелики и разбросаны, его правитель глуп и немилосерден, высшие сановники лживы и [по-настоящему] не могут быть использованы [для службы]; к тому же чиновные мужи и народ не любят военное дело. Поэтому с Лу не следует воевать. Вам, господин, лучше было бы напасть на У. В У стены городов внушительны, земли обширны и плодородны; солдаты-латники, вновь набранные, крепки, воины отборные и сытые; в городах у них собраны ценности и лучшие солдаты; кроме того, защищают все это умудренные и предусмотрительные сановники. Поэтому на него удобно напасть». Тянь Чан расвирипел так, что изменился в лице, и сказал: «То, что вы считаете трудным, люди считают легким, а то, что вы считаете легким, люди, наоборот, считают трудным. Чему же это вы учитесь меня?» Цзы Гун ответил: «Я слышал, что когда заботы внутри (при дворе), то нападают на сильных, когда же тревожения сосредоточены вовне (среди народа), то нападают на слабых. Ныне вы, господин, озабочены делами внутри. Я слышал, что ваши три попытки получить пожалование не удались из-за того, что высшие сановники княжества не соглашались с этим. Ныне вы намерены разгромить Лу, чтобы расширить территорию Ци. Добившись победы, вы только усилите высокомерие вашего правителя; разбив это княжество, вы усилите амбиции сановников. Ваши заслуги не будут принадлежать вам, и день за днем вы будете отдаляться от правителя. Таким образом, вверху вы столкнетесь с высокомерием правителя, а внизу – с распушенностью чиновников, и поэтому добиться свершения больших дел будет крайне трудно. Когда правитель заносчив, он становится склонен к распушенности, когда чиновники заносчивы, между ними начинается борьба. В таком случае вы окажетесь в разладе с правителем и в состоянии борьбы с сановниками. Таким образом, ваше положение в княжестве Ци станет опасным. Поэтому я и говорю: лучше нападите на У. Если вы даже не одолеете У, то ваши воины погибнут все же за пределами своего княжества, высшие сановники [уйдут с войсками] и двор опустеет; таким образом, навер-

ху у вас не останется противников из числа сильных сановников, а внизу не останется людей, совершающих ошибки, и вы окажетесь единственным человеком, распоряжающимся в Ци». Тянь Чан ответил: «Превосходно. Но наши войска уже отправлены к княжеству Лу, и, если я их разверну на У, то сановники будут недоумевать по поводу моих действий. Как тут быть?» Цзы Гун ответил: «Вы только остановите войска и не ведите наступления. Прошу направить меня послом к ускому вану, и я уговорю его прийти на помощь Лу и напасть на Ци, а уж вы со своими войсками встретите его». Тянь Чан согласился с этим планом и послал Цзы Гуна на юг встретиться с уским ваном.

Цзы Гун] сказал ему: «Я слышал, ван не допускает того, чтобы его род оборвался, а ба-ван – не допускает того, чтобы появился сильный противник. Если к весу в тысячу цзюнь прибавить даже самую малость – [коромысло безмена] все равно сместится. Ныне Ци, обладающее десятью тысячами боевых колесниц, соперничая с У, стремится прибрать к рукам Лу, способное выставить тысячу боевых колесниц. Боюсь, что это для вас, ван, опасно. Кроме того, если вы придете на помощь Лу, то этим прославите свое имя; нападение же на Ци принесет вам еще большую пользу. Таким путем вы поможете чжухоу в районе реки Сышуй и покараете жестокое Ци, тем самым подчините сильное княжество Цзинь. Большой выгоды и быть не может. Вы прославитесь сохранением Лу от гибели, а фактически воспрепятствуете усилению Ци. И понимающие люди не усомнятся в [правильности] ваших действий».

Уский ван сказал: «Превосходно! Однако я уже давно нахожусь в состоянии войны с княжеством Юэ, [их правитель] укрылся на горе Гуйцзи, он терпит тяготы и готовит воинов, лелея замысел отомстить мне. Подождите, я покараю Юэ, а потом последую вашему [совету]». Цзы Гун на это сказал: «Силы Юэ не превосходят сил Лу, а силы У не превосходят сил Ци. Если ван отложит [борьбу с] Ци и нападет на Юэ, за это время Ци уже покорит Лу. Кроме того, правители обретают славу спасением гибнущего и сохранением преемственности. Если вы нападете на небольшое Юэ, опасаясь [бороться с] могущественным Ци, это не будет мужественным шагом. Мужественный не избегает трудностей, человеколюбивый не оставляет в беде, понимающий не упускает момента, правитель не допускает гибели рода – так устанавливается должное. Сейчас следует сохранить Юэ и тем самым показать чжухоу свое человеколюбие; помочь Лу, напасть на Ци и тем самым продемонстрировать свою мощь перед Цзинь. Тогда чжухоу непременно поспешат друг за другом на прием ко двору уского вана, и вы добьетесь положения гегемона. Но поскольку вы, ван, испытываете недовольство по поводу Юэ, я прошу отправить меня на восток увидеться с юэским ваном [и настоять], чтобы он послал войска, которые должны последовать [за вами]. Это приведет к обезлюдению Юэ,

а формально оно выступит в поход, следуя за остальными *чжухоу*». Уский *ван* очень обрадовался [этому плану] и послал Цзы Гуна в княжество Юэ.

Юэский *ван*, [ожидаая Цзы Гуна], расчистил дороги и прибыл в окрестности столицы для его приема, лично управляя колесницей, доставил его до места проживания и спросил: «С какой целью вы, сановник, с достоинством перенеся в дороге всякие трудности, прибыли в наше варварское государство?» Цзы Гун ответил: «В последнее время я убеждал уского *вана*, чтобы он помог Лу и напал на Ци, но хотя *ван* и стремился к этому, он опасался Юэ и при этом заявлял: "После нападения на Юэ можно будет [осуществить ваше предложение]». Отсюда видно, что нападение на Юэ и его разгром неизбежны. Если нет намерения отомстить, то заставляя человека подозревать что-либо по меньшей мере не умно; а если есть намерение отомстить кому-либо, давать ему возможность осознать это – губельно; когда дело еще не началось, а о нем уже узнали – это опасно. Эти три вещи – большие бедствия для любого дела».

Гоу Цзянь склонил голову и, дважды поклонившись, сказал: «В прошлом я, не рассчитав силы, вступил в войну с У и попал в тяжелое положение на горе Гуйцзи. Мысль о мести проникла мне в глубины души, день и ночь у меня опалены губы и сохнет язык при думе об этом, я стремлюсь только к тому, чтобы в смертельной схватке сразиться с уским *ваном*. Это мое единственное желание». И затем беседа продолжалась. Цзы Гун сказал: «Уский *ван* жесток и свиреп, его чиновники непригодны, княжество из-за многочисленных войн в упадке, солдаты не обладают выносливостью, *байсины* озлоблены на правителя, сановники замышляют перемены внутри княжества, У Цзы-суй за свои увещевания убит, *тайцзай* Пи управляет всеми делами, в корыстных целях он потворствует ошибочным действиям князя. Такое управление ведет к упадку княжества. Если сейчас вы, *ван*, действительно пошлете войска в помощь ускому *вану*, чтобы этим подтолкнуть его к действиям, соответствующим вашим устремлениям; пошлете драгоценные дары, чтобы порадовать его сердце; прибегнете к уничижительным выражениям и разным церемониям, чтобы ублажить его гордость, то он обязательно нападет на Ци. Если уский *ван* в этой войне не добьется победы, это ваше, *ван*, счастье; если же он победит, то он непременно со своими войсками войдет в пределы земель княжества Цзинь. Сейчас я прошу разрешения отправиться на север, чтобы увидеться с цзиньским правителем и убедить его вместе напасть на усцев, и тогда У непременно ослабеет. Их отборные войска будут целиком заняты в Ци, а тяжелооруженные воины и латники окажутся в трудном положении в Цзинь, и тогда вы, *ван*, используя эти слабости, несомненно уничтожите У». Юэский *ван* очень обрадовался и согласился с этим планом. Он поднес Цзы Гуну сто *и* золота, мечи, две прекрасные боевые секиры, но Цзы Гун подарки не принял и отправился в дальнейший путь.

Вернувшись, он доложил ускому *вану*: «Я, ваш слуга, с почтением передал ваши, Великий *ван*, слова юэскому *вану*. Юэский *ван* очень испугался и просил сказать: «Я, несчастный, еще в малых летах потерял отца, не смог верно оценить свои возможности, дошел до того, что провинился перед У, мои войска были разбиты, сам я, спасшись на горе Гуйцзи, был опозорен, а мое княжество обезлюдело и пришло в запустение. К счастью, опираясь на ваши, Великий *ван*, милости, я сохранил жертвенные сосуды в храме предков и совершаю жертвоприношения. Я до кончины не посмею забыть этого, неужели я мог бы замыслить что-либо против вас!»

Через пять дней из Юэ послали сановника Вэнь Чжуна в У смиренно заявить ускому *вану*: «Ваш провинившийся слуга с восточного приморья Гоу Цзянь отправляет посланца Чжуна, чтобы он послужил вам и поучился у ваших приближенных. Ныне я, смиренный, узнал, что вы, Великий *ван*, собираетесь поднять знамя великой справедливости, покарать жестоких и помочь слабым; намерены ограничить действия бесчеловечного княжества Ци и тем помочь чжоускому дому. Прошу разрешения поднять имеющиеся в княжестве три тысячи воинов, а я, ваш слуга, хотел бы сам надеть доспехи и взять оружие, чтобы первым принять на себя стрелы и камни. Посылаю нашего ничтожного слугу Вэнь Чжуна, чтобы поднести передовым отрядам ваших войск хранящееся у нас вооружение: 20 комплектов лат, короткие железные копья и сверкающие мечи *бугуан* для вооружения командиров вашего войска».

Уский *ван* сильно возрадовался и сказал Цзы Гуну: «Юэский *ван* намерен лично последовать за мной в нападении на Ци. Это можно?» Цзы Гун ответил: «Нельзя опустошать государство, брать в поход всех солдат и еще увлекать его правителя, это несправедливо. Вы, *ван*, примите его подношения, присоедините к себе его отряд, но откажите их правителю [в участии в походе]. Уский *ван* согласился с этим мнением и отказался от услуг юэско-го *вала*. Затем уский *ван* поднял войска девяти *цзюней* и повел на княжество Ци.

Тогда Цзы Гун отправился в княжество Цзинь и сказал цзиньскому правителю: «Я слышал, что когда планы заранее не определены, нельзя реагировать на внезапно изменившиеся обстоятельства, если войска заранее не подготовлены, нельзя одержать победу над противником. Сейчас Ци собирается сразиться с У. И если оно не одержит победу, то княжество Юэ несомненно поднимет смуту; если же армия У в войне с Ци победит, тогда их войска непременно вступят в Цзинь». Цзиньский правитель очень испугался и спросил: «Как же мне быть?» Цзы Гун отвечал: «Надо обучать войска, не переутомляя их, чтобы быть во всеоружии». Цзиньский правитель согласился с этим.

Цзы Гун уехал и прибыл в княжество Лу. Уский *ван* действительно вступил в сражение с цисцами под Айлином. Усцы нанесли армии Ци серьезное поражение, захватили в плен солдат семи военачальников, но обратно в У

не вернулись и, как предполагалось, вторглись в земли Цзинь. Сражение с цзиньцами произошло у Хуанчи. Там У и Цзинь сошлись в решающей битве. Цзиньцы нанесли удар и разбили узкие войска. Юэский *ван*, узнав об этом, перешел с войсками реку и внезапно напал на княжество У. Не дойдя до уской столицы семь *ли*, он остановился лагерем. Уский *ван*, узнав о происшедшем, покинул Цзинь и направился домой. Он вступил в сражение с юэцами в районе Уху, в трех сражениях он не добился успеха, даже не смог удержать крепостные ворота столицы. Затем юэцы окружили дворец *вана*, убили Фу Ча и обезглавили его советника. Через три года после разгрома У юэцы продвинулись на восток, и их *ван* стал гегемоном. Итак, поездки Цзы Гуна привели к тому, что Лу сохранилось, в Ци возникла смута, У было разгромлено, Цзинь усилилось, а юэский *ван* стал гегемоном. Каждая посольская миссия Цзы Гуна приводила к нарушению соотношения сил между княжествами. Так в течение десяти лет в каждом из пяти княжеств произошли серьезные перемены.

Цзы Гун ловко манипулировал своими советами, словно купец, выбрасывая или придерживая товар; ему нравилось раскрывать хорошие качества людей, но и людских ошибок он не скрывал; часто помогал княжествам Лу и Малое Вэй, у себя дома накопил состояние в тысячи золотых, а закончил свою жизнь в княжестве Ци» [106, VII, с. 70-75]. Из приведенного выше фрагмента мы видим, что Цзы Гун в большой степени контролировал процесс военно-политической борьбы соперничающих государств, умело направлял его ход и добился удовлетворительного для него результата. Правители царств частично выступали его марионетками, которыми он постоянно манипулировал на протяжении десяти лет. Получается, что в Поднебесной в определенном смысле подлинными правителями были философы-советники, а древнекитайская философия развивалась в смертельном противостоянии философов-советников различных царств.

Таким образом, советники при правителях царств создали социокультурную среду для «философствования» в Древнем Китае. Дальнейшее развитие этой традиции привело к формированию школы легистов, представители которой постоянно совершенствовали «искусство управления», впоследствии создавали различные теоретические модели эффективного управления государством. Конфуцианство явилось побочным продуктом этого основного течения философской мысли в Поднебесной, которому суждено было стать доминирующим на многие столетия. В этой связи появление Лао-цзы и даосской школы представляется немотивированным предшествующим периодом социокультурного развития Китая. Оно подобно мутации в ценностно-мыслительном пространстве древнекитайской культуры, которая в полной мере проявила свою жизнеспособность среди китайцев.

Теория могущественного государства Шан Яна

Одним из основоположников легистской традиции в китайской философии считается реформатор царства Цинь Гунсунь Ян (390-338 гг. до н. э.), известный под именем Шан Яна. Он считается автором философско-политического трактата «Книга правителя области Шан» («Шан цзюнь шу»). Немалую роль в развитии легизма сыграл современник Шан Яна, советник правителя царства Хань Шэнь Бухай, который считается основоположником «искусства управления». Важнейшим представителем школы законников был также Хань Фэй-цзы (ок. 280-ок. 233 гг. до н. э.). В трактате, названном его именем, «Хань Фэй-цзы», легистское учение приобретает систематический характер и получает даосское обоснование. Примечательно, что Хань Фэй, будучи одним из главных советников императора Цинь Шихуанди, надо полагать, был одним из главных творцов великой империи, а для нас – одним из крупнейших деятелей осевого времени в Древнем Китае. В настоящем разделе ставится задача выявить своеобразие тематической структуры школы законников.

Мы рассмотрим концепцию государственного деятеля Гунсун Яна правителя области Шан, которая была весьма популярной на протяжении всей китайской истории. К ней обращались в критические периоды жизни китайского государства, когда конфуцианская ментальность была доминирующей системой мировосприятия в обществе.

Критика конфуцианской духовности

В своих теоретических построениях Шан Ян исходил из полного и абсолютного отрицания конфуцианства. В его теории государства (мы её будем рассматривать как тематическую систему социальной реальности) нет места духовности, духовно-нравственному началу, что является источником конфуцианства. Он категорически выступает против главных положений учения Конфуция и называет их «паразитами»: «К шести паразитам относят: ли, музыка, Ши цзин, Шу цзин, почитание старых порядков, добродетель, сыновняя почтительность, братский долг, искренность, доверие, честность, бескорыстие, человеколюбие, справедливость, нежелание воевать, восприятие войны как чего-то позорного. Если в стране имеются двенадцать паразитов, то правитель не сможет заставить людей обрабатывать землю и воевать, государство непременно обеднеет и будет расчленено» [51, с. 193-194]. «Когда шесть паразитов множатся, народ уже невозможно использовать» [51, с. 195]. По мнению китайского реформатора, процветание государства невозможно при наличии духовной культуры, которую в IV в. до н. э. уже отождествляли с конфуцианской ментальностью: «Если государство сильно и ни с кем не воюет, то внутрь страны проникает яд: появляются ли, музыка и паразиты, приносящие вред

трём функциям (земледелию, торговле и управлению. – В. М.), и тогда государство будет непременно расчленено. Если же государство сильно и поэтому ведёт войну, то яд проникает к противнику, в государстве исчезают ли, музыка и паразиты, приносящие вред трём функциям, и оно непременно усилится» [51, с. 157]. Таким образом, для Шан Яна система натуралистических ценностей является базовой. Она очерчивает горизонт социальной реальности.

Надличностная реальность государства

Шан Ян построил достаточно эффективную теоретическую модель многонаселённого государства, которое требует иерархически упорядоченного, централизованного управления. Основу античной цивилизации составляли города-государства (полисы). Политическую основу античного полиса составляли свободные мужчины, собственники земельных участков. Социально-экономическое и политическое функционирование подобного типа системы обеспечивалось путём сбалансирования воли, интересов и прав индивидуумов-граждан. Индивидуализм свободного гражданина был одним из главных источников античного духа. Как мы знаем, несмотря на великие достижения культуры западной цивилизации, как целостная система она оказалась очень неустойчивой, требовала постоянной модернизации своей социально-экономической и политической структуры. Конфуций в определённом смысле шёл по «западному» пути. Он требовал первоначально преобразования индивидуального духа на основе человеколюбия, затем упорядочения семьи и гармонизации государства. Для Шан Яна такой путь строительства государства был совершенно неприемлем. Он мыслил категориями исключительно надличностного порядка. Он не опускался ниже представлений класса (земледельцы, торговцы, чиновники). Но базовыми категориями его теории являлись понятия «народа» и «правителя».

Главной целью теоретических построений Шан Яна было создание теоретической модели целостного, стабильного, сильного, эффективно функционирующего большого по размерам и народонаселению государства. Интеграцию государства в единое целое в его концепции должно было выполнять «Единое». Он нигде понятие «Единого» не определяет, но из контекста его употребления следует, что «Единое» включает как целостный характер социально-экономической жизни, так и единение духа всего населения для достижения целей общегосударственного, национального порядка: «Желания людей неисчислимы, но возможность для достижения выгоды кроется лишь в Едином, и пока люди не обратятся к Единому, у них не будет пути для достижения своих желаний. Поэтому надо сосредоточить стремления народа на Едином. Когда Единое будет достигнуто, правитель сможет сосредоточить в своих руках все силы людей, а когда все силы людей будут сосредоточены в руках

правителя, страна станет могущественной» [51, с. 165]. «Сосредоточить все силы в одних руках можно только через Единое; обуздать же силы можно войной с противником. Поэтому тот, кто хорошо управляет государством, поощряет в народе стремление к Единому. Когда люди помышляют лишь о Едином, они искренни, а когда люди искренни, они трудятся на земле, когда же люди трудятся на земле, они весьма старательны, а тот, кто старателен, разбогатеет» [51, с. 182]. «Государство, добившееся сосредоточения всех усилий народа на Едином хотя бы на один год, будет могущественно десять лет; государство, добившееся сосредоточения всех усилий народа на Едином на десять лет, будет могущественно сто лет; государство, добившееся сосредоточения всех усилий народа на Едином на сто лет, будет могущественно тысячу лет, а тот, кто будет могущественным тысячу лет, добьётся владычества в Поднебесной» [51, с. 159].

Власть Силы

Одним из главных завоеваний (если не самым главным) великой ментальной революции в Древней Греции и Риме, Индии и Китае было утверждение победы Духа разума и добродетели над Силой с её непременными спутниками Насилием и Страхом. В постреволюционный период важным стремлением цивилизованного государства стало установление строгого контроля Разума, Добродетели и Закона над Силой. Проявления силы должны быть локализованы в приемлемых для общества формах (спорт, народные гуляния и др.). Шан Ян опираясь на натуралистически-силовое мышление архаического Китая, делает ставку на силу: «Могущественным называют того, кто может использовать силы Поднебесной для победы. Тот, кто сможет использовать силы Поднебесной для победы, объединит в своих руках все силы» [51, с. 214]. Поэтому Шан Ян в качестве главной задачи ставит перед правителем задачу мобилизации всех внутренних сил и ресурсов: «Когда народ сам стремится к войне и к тому же в стране созданы такие условия, что немислимо не воевать, я называю это «поощрением силы»» [51, с. 213]. «О государстве, почитающем силу, говорят, что на него трудно напасть» [51, с. 163]. По мнению китайского теоретика, доминирующей темой жизненного мира государства должна быть тема «силы»: «Наказания порождают силу, сила порождает могущество, могущество порождает величие, вселяющее трепет, а величие, вселяющее трепет, порождает доброту. Доброта исходит из силы» [51, с. 160]. В решении внутренних и внешних проблем правителю рекомендуется делать ставку на Силу: «Если люди глупы, их можно победить умом; если люди в наш век умны, их можно победить силой» [51, с. 172]. Высшим критерием успеха, достижение предельной цели, по Шан Яну, является могущество. Для современного мышления пропаганда Шан Яном культа силы не приемлема. Однако при более

глубоком рассмотрении мирового культурно-исторического процесса нельзя не отметить и правду Шан Яна. В социальном бытии народа, государства в целом силовой аспект нельзя элиминировать, особенно в государствах больших масштабов. В процессе формирования Римской империи, государств Средневековья, абсолютистских монархий Нового времени и Просвещения, в буржуазных государствах XIX – XX веков тема «силы» играет далеко не последнюю роль. За декларациями о демократии и правах человека всегда стояла и стоит мощь господствующего классового интереса.

В отличие от Конфуция, Шан Ян понимает социальную реальность натуралистически. В его трактате она включает сферы экономических и социально-правовых отношений. При этом, добиваясь строгости своей теории, он толкует их предельно упрощённо. Одним из главных постулатов его «экономической модели» является: «Земледелие, торговля и управление – три основные функции государства» [51, с. 221]. «Когда поразмыслишь о природных чувствах людей, видишь, что они мечтают только о пахотной земле и жилище» [51, с. 200]. «Необходимо довести народ до такого состояния, чтобы он страдал от того, что не занимается земледелием; чтобы он пребывал в страхе оттого, что не воюет» [51, с. 234].

«Победить свой собственный народ»

В деле управления, по мнению Шан Яна, главное добиться эффективной связи правителя с народом: «Господства в Поднебесной добивается тот, кто постиг сущность хорошего управления народом, и тогда народ полюбит правителя как родного, не дожидаясь наград и поощрительных даров; он займётся основным делом, не дожидаясь рангов знатности и жалования; он готов будет жертвовать жизнью, не дожидаясь наказаний и кары» [51, с. 154]. «Управление всеми уездами страны должно осуществляться по единому образцу, и тогда уклоняющиеся от истинного пути не осмелятся менять эту систему управления» [51, с. 146]. Взаимоотношения с народом мыслилось строить с позиции силы путём строгого его усмирения: «В древности навести порядок в Поднебесной мог лишь тот, кто прежде всего мог навести порядок в собственной стране; мог одолеть сильного врага лишь тот, кто прежде всего победил свой собственный народ. Поэтому основа подчинения народа – наведение порядка в народе» [51, с. 210]. Древнекитайские мыслители могли умело манипулировать своим историческим прошлым. Конфуцианцы и даосы рисовали совершенно различные картины «золотого века» Китая на заре его истории. У Шан Яна древность как образец идеального общества выступала в образе сурового, строго авторитарного государства и общества. «Когда народ слаб, – утверждает он, – государство сильное, когда государство сильное – народ слаб. Поэто-

му государство, идущее истинным путём, стремиться ослабить народ» [51, с. 219].

Жестокость и страх как нормы жизни

В наведении порядка в стране и обуздании народа важную роль должно играть законодательство. Законы, по его мнению, должны быть просты, ясны, всем понятны, а суровые наказания должны внушать трепет. «Все, кто в наше время вершат дела, – пишет Шан Ян, – стремятся возвыситься над совершенномудрыми, но они могут достичь этого лишь с помощью закона. Однако они добиваются хорошего управления, отвернувшись от закона. Это всё равно что перетаскивать тяжести на дальние расстояния без лошади или вола или переправляться через большую реку без лодки и вёсел» [51, с. 223]. «Совершенномудрый правитель не ценит справедливость, но ценит законы. Если законы непременно ясны, а указы непременно исполняются, то больше ничего и не надо» [51, с. 216]

Непременными спутниками силового мышления являются насилие, жестокость и страх. Когда основным способом решения проблем является применение силы (в явном или неявном виде), то последние становятся обыденным явлением, нормой жизни. «Наказания должны быть суровы, а ранги знатности – почётны, награды – незначительны, а наказания – вселяющими трепет. Когда ранги знатности почётны, это значит, правитель любит народ; когда наказания вселяют трепет, народ пойдёт на смерть за правителя» [51, с. 163]. «В образцово управляемом государстве много наказаний и мало наград... В государствах, стремящихся к владычеству в Поднебесной, каждым девяти наказаниям соответствует одна награда» [51, с. 178-179]. «Ежели наказания суровы и награды малочисленны, это значит, что правитель любит народ и народ готов отдать жизнь за правителя. Ежели награды значительны и наказания мягки, правитель не любит народ, и народ не станет жертвовать жизнью ради него» [51, с. 194]. «Если при применении наказаний за мелкие проступки карать как за тяжкие преступления, то проступки перестанут совершаться, а тяжких преступлений и вовсе не будет. Это называется: «избавляться от наказаний посредством наказаний»» [51, с. 195].

Согласно Шан Яну, лишь разработанный им путь построения общества и государства на насилии и жестокости позволяет овладеть сердцем народа и сделать государство процветающим и могущественным. «Совершенномудрый, управляя людьми, – подчёркивает китайский реформатор, – должен непременно уметь овладевать их сердцами, и тогда он сможет использовать их силу» [51, с. 195]. «Когда люди будут заняты с утра до вечера в земледелии, то они полюбят правителя как родного и будут готовы жертвовать жизнью ради вы-

полнения его приказов» [51, с. 153]. «Страна, в которой нет недовольных, называется могущественной» [51, с. 161].

Древнекитайский историк Сыма Цянь так оценивает государственную деятельность Шан Яна: «Шан-цзюнь в интересах циньского Сяо-гуна сделал ясными законы и установления; вырвал корни злоупотреблений; заслуженные чиновники награждались, те, кто имел проступки, неотвратимо наказывались; он ввел эталоны мер, приведя в порядок меры веса, утвердил *цинчжун*, проложил продольные и поперечные межи на полях, чтобы таким путем внести покой в жизнь народа и закрепить единые обычаи. Он поощрял народ заниматься сельским хозяйством и улучшать земли; [делал так, чтобы] крестьяне не совмещали земледелие с другими занятиями, чтобы на полях трудились с полной отдачей и накапливали запасы зерна, чтобы люди занимались постоянно военной подготовкой. В результате стоило лишь двинуть войска, как [циньские] земли расширялись, а когда не было боевых действий, то государство множило свои богатства. Вот почему Цинь не имело соперников во всей Поднебесной и добилось своей цели – установления главенства среди *чжухоу*. И вот, когда планы Цинь и усилия Шан-цзюня завершились успехом, его разорвали колесницами» [106, VII, с. 235].

Мы не стремились к систематическому анализу концепции Шан Яна. Нашей задачей было показать несовместимость учений Конфуция и Шан Яна как тематических систем, как ментальных реальностей – мистической, духовно-нравственной конфуцианской и натуралистически-силовой шаняновской, начисто лишённой мистики. Примечательно то, что концепция Шан Яна не представляется такой уж примитивной. Обращаясь к анализу не только истории Китая, но и истории становления и развития империй Запада и, в особенности, Востока, впечатляет эффективность его концепции в целом и отдельных его положений, которые как универсальные высказывания в рамках его теоретических построений выступают в качестве законов. По существу его теория описывает механизм построения и бытия империи. Многие великие правители-тираны, не ведая о китайском реформаторе IV в. до н. э., действовали в соответствии с его «логикой». Возьмём в русской истории самых великих правителей-тиранов Ивана IV, Петра I и И. Сталина. Создаётся впечатление, что они тщательно изучили «Книгу правителя области Шан». Все они стремились к Единому (созданию могущественной Российской империи), победили свой народ, и народ возлюбил их всем сердцем. С точки зрения методологии науки, подобно тому, как Г. Галилей создал идеализированную модель механического движения, когда на материальное тело не действуют силы трения и сопротивления, внешние воздействия, которая в природе в принципе существовать не может, так и теория Шан Яна создаёт предельно идеализированную модель создания могущественного государства. Исследование как

природных, так и социальных явлений требует адаптации идеализированных схем той и другой теории. Обе они оказались достаточно эффективными.

Таким образом, по сравнению с конфуцианской теоретической моделью Шан Яна имеет узко специализированный характер. Отрицая конфуцианскую мораль, он не создает своей. Его концепция также лишена метафизического обоснования. «Единое» Шан Яна – это неметафизическая реальность. Он не старался опреться на древность, на историческую традицию. «Для того чтобы принести пользу государству, – утверждает Шан Ян, – не обязательно подражать древности. Тан ван и У ван, став царями, возвысились благодаря тому, что не следовали древности; династии Инь и Ся были уничтожены из-за того, что не изменили старых ли. А если так, то, воистину, тот, кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения» [51, с. 141]. В этом смысле методологическая позиция правителя области Шан выглядит достаточно современно. Он не ищет внетеоретического (метафизического, мистического, исторического) обоснования своим теоретическим рассуждениям. Как и в современной методологии науки, для него главным критерием, как мы бы сказали научности концепции была ее эффективность, чтобы учение «работало» в практической деятельности управления. В духе современной науки Шан Ян заявляет: «Чтобы достичь хорошего управления людьми своего века, существует не один Путь» [51, с. 141]. Выходит, что он допускал возможность создания нескольких теоретических моделей управления.

Нет необходимости отслеживать дальнейшее развитие легистской концепции. Нам важно лишь отметить, что в III веке до н. э. исследовательская программа законников расширяется за счет ассимиляции даосских представлений, прежде всего о Дао, Небе и Земле. Последние придали легистской теоретической модели метафизическое и онтологическое обоснование. Их философско-политические воззрения стали рассматриваться как производные глубинного метафизического и глобального онтологического процесса Дао. Шэнь Бухай пишет: «Путь Неба не имеет в себе ничего частного, поэтому он всегда правилен. Путь Неба всегда правилен, поэтому он чист и ясен. Путь Земли состоит в том, чтобы ничего не предпринимать и потому вечно хранить покой. Поскольку он вечно хранит покой, он всегда выверен. В исполнении дел поэтому существует покой вечного постоянства, и он выражается в том, что, получив от государя свою печать, чиновник непременно исполняет приказание» [48, с. 120]. «Правитель только следует Пути. Его личные устремления едины с устремлениями всех, и поэтому он ничего не делает сам. Он ничего не делает, а в мире все приходит к завершению само собой... Правитель, обладающий Путем, не делает работу своих чиновников, но тем не менее властвует над ними. Государь ведает Путем, чиновники ведают делами» [48, с. 118].

В трактате «Хань Фэй цзы» Путь рассматривается как метафизическая реальность, выступающая источником всех природных и социально-политических процессов: «Путь – это начало всех вещей, мера истинного и ложного. Поэтому просветленный правитель оберегает Начало, чтобы знать происхождение всех вещей, и помнит о мере, чтобы знать причину успехов и неудач. Посему, будучи пуст и покоен, он пребывает в готовности, позволяя именам проявиться самим, а делам вершиться самим. Будучи пуст, он может постичь сущность наполненности» [48, с. 129]. Путь как сверхразумная, трансцендентная реальность задает логику движения и ритм всех процессов природного и социального бытия, которым правителю и чиновникам нужно строго следовать: «Просветленный правитель пребывает в надеянии вверху, а его чиновники трепещут от страха внизу. Таков путь просветленного правителя: он побуждает знающих представить ему свои соображения, а сам принимает решения, поэтому его ум никогда не исчерпывается... Путь пребывает в незримом, а польза его пребывает в непостижимом. Будь пуст, покоен и бездеятелен, и тебе откроются недостатки других. Умей видеть сам, но не будь на виду у других. Умей знать, но не позволяй другим знать то, что ты знаешь» [48, с. 130]. «Путь необозримо-велик и не имеет формы. Совершенство дэ несет в себе всеобщий порядок и распространяется повсюду. Поскольку оно пронизывает все существа, каждое из них пользуется им сообразно своим возможностям. Но, хотя все сущее им наделено, оно не пребывает в вещах. Путь пронизывает все явления мира. По всему живи сообразно его велениям, рождаясь и умирая в установленное время, сопоставляй имена и различай явления, будь един с всепроникающим единством... Все сущее исходит из Пути, Путь же не имеет ничего подобного себе. Поэтому и говорят, что он есть единство... Правитель ценит в Пути то, что он несравнен» [48, с. 139]. Следует подчеркнуть, что легисты мыслят преимущественно надличностными категориями. «Подданный, имеющий Путь, – утверждает Хань Фэй-цзы, – не дорожит своей семьей, а правитель, имеющий Путь, не дорожит своими подданными» [48, с. 141]. В отличие от конфуцианцев базовым представлением в ценностной системе легистов выступают Сын Неба и государство. При этом одной из важнейших установок законников, которая не всегда проявляется в явном виде в их трактатах, становится опора на Силу и соответственно Насилие и Страх. Так в труде, условно названном «Каноны Желтого Владыки» сказано:

*«Сила рождает могущество.
Могущество рождает милосердие.
Милосердие рождает праведность.
Праведность рождает покой» [48, с. 189-190].*

Для легистов сила выступает источником милосердия. Сыма Цянь так оценивает теоретическую модель Хай Фэнь-цзы: «Хань [Фэй]-цзы устанавливал критерии оценки фактов и явлений, различал истинное [и] ложное; [однако] его [учение] могло быть и жестоким, [ему] недостает милосердия. Все [эти учения] имели своим истоком *Дао* [и] *дэ*, но лишь Лао-цзы глубок [и] беспределен!» [106, VII, с. 44]. Как мы видим, в период осевого времени в Древнем Китае в рамках легистской школы велся напряженный поиск эффективных теоретических моделей и методов государственного управления. Первоначально эта традиция не имела ни онтологического, ни метафизического обоснования. При этом представления законников по существу оставались в пространстве архаической, натуралистически-силовой ментальности. Однако впоследствии, благодаря некоторой интеграции с даосами, легистская программа значительно расширилась и укрепилась. Она получила онтологическое и метафизическое обоснование. Как мы покажем ниже, по существу древнекитайская ментальная революция происходила в пространстве двух в большой степени несовместимых преобразовательных стратегий – конфуцианской и легистско-даосской.

Таким образом, в латентный период древнекитайской ментальной революции значение школы легистов носило двойственный характер. С одной стороны, она представляла собой достаточно мощную рефлексивную традицию в ментальности осевого времени по преодолению затянувшегося острого социально-политического кризиса эпохи Воюющих царств. С другой, – законники не были носителями духовного прорыва в ценностно-мыслительном пространстве культуры. Их философско-политическая мысль развивалась в натуралистически-силовой системе координат духовного пространства культуры. В отличие от легистов даосы осуществили своеобразный духовный прорыв, найдя в этом пространстве метафизическую реальность Дао. Однако самый большой преобразующий потенциал имело учение Конфуция, принятие которого с необходимостью вело к разрушению натуралистически-силового жизненного мира и вхождение в систему координат принципиально иного типа, духовно-нравственную по своей природе.

4.3. КОНФУЦИАНСКОЕ ПРЕОБРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ДУХА

По сравнению с другими школами именно конфуцианство стало локомотивом китайской великой ментальной революции, несмотря на критику его

противников со всех сторон. В некоторых даосских произведениях критика конфуцианства нередко занимает основную часть. Конфуций и его ученики со своими призывами к человеколюбию в семье и государстве совершили нравственную революцию, прорыв в натуралистически-силовом пространстве древнекитайской культуры. Следует отметить, что в произведениях конфуцианцев критика противников занимает незначительное место. Учитель Кун-цзы и его сторонники основное внимание уделяли развитию и внедрению в жизнь своего учения. И это была правильная, наиболее плодотворная установка.

В исследовании ментальной системы великого мыслителя Кун-цзы мы не пойдём протоптанной тропой, когда обычно ограничиваются анализом его учения о человеке, уточняя смысл категорий «жэнь» («чело­веко­лю­бие»), «сяо» («сыновья почтительность»), «и» («ритуал»), «ди» («долг»), «цзюнь-цзы» («благородный муж») и других, и управления государством. При этом о конфуцианстве как национальной религии или вообще ничего не говорится, или же рассуждают очень неопределённо. В этой широко распространённой интерпретации конфуцианство рассматривается лишь как оригинальная, не лишённая достоинств нравственная, социально-политическая концепция, которой суждено было стать определяющей в ментальности древнего и современного китайца. По нашему мнению, именно мистически-метафизическая сторона была наиболее важной для Кун-цзы и его учеников.

Кем был Конфуций?

Если освободиться от давления описаний жизненного пути великого китайского мыслителя и обратиться к первоисточнику, соответствующим главам многотомного труда «Ши цзи» Сыма Цяня (145-89 до н. э.), который три с лишним столетия спустя тщательно собрал и систематизировал сохранившиеся сведения в жизнеописание знаменитого Учителя из царства Лу, то представится весьма странная картина. Конфуций не был, подобно Заратуштре, великим проповедником, который, несмотря на непонимание, угрозы и преследования, на протяжении многих лет мужественно проповедовал свое учение. Соответственно, подобно Будде, он не был святым, который, достигнув просветления, высшего состояния нирваны, в окружении множества учеников совершал свои религиозные подвиги. Он не был, подобно Платону, в традиционном понимании философом, обладавшим непревзойденным по глубине и широте теоретическим мышлением, создавшим свою школу Академию, в которой за время его руководства философская и научная мысль достигла вершины за всю весьма продолжительную эпоху античности. Он не был великим ученым, потому что, надо полагать, изучением природы практически не занимался. По факту он хотел стать чиновником высокого ранга, но не стал им. Он открыл свою школу. Однако, непонятно, чему он обучал своих учеников. Из жизне-

описания вышеуказанного китайского историка лучших его учеников мы видим, что самые успешные из них делали карьеру чиновников. Почти никто из них не писал философских трудов, развивавших основные идеи своего Учителя. Он не был даже успешным политическим деятелем и поэтому при своей жизни существенно не влиял на развитие социально-политической ситуации в стране. Однако по факту многовековой истории Китая он стал и великим проповедником, основоположником национальной религии конфуцианства, и святым, и самым великим китайским философом, и великим Учителем.

Весьма распространенной ошибкой биографов Конфуция, является то, что они обычно не видят в нем глубоко мистического человека. Не учитывая этого обстоятельства, вся его жизнь и учение утрачивают глубинную сущностную основу.

Основные этапы жизненного пути великого китайского философа

В своей реконструкции жизненного пути великого китайского мыслителя мы будем исходить из следующего его высказывания: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учёбе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба. В шестьдесят научился отличать правду от неправды. В семьдесят стал следовать желаниям сердца и не преступал меры» (ЛЮ, II, 4) [53, с. 161]. Как мы видим, в своей жизни Конфуций выделяет шесть основных периодов. При этом вполне очевидно, что он дает нам приблизительную периодизацию своей творческой биографии. Поскольку мы, располагая весьма ограниченными сведениями о каждом из этих этапов его жизни, поставили перед собой задачу преимущественно теоретической реконструкции структуры и генезиса его жизненного мира, то мы попытаемся посредством анализа очевидных жизненных обстоятельств и основных, самых сильных его идей раскрыть сущностную природу ментального пространства, в котором он жил.

Первый период творческого пути Конфуция (536-521 гг. до н. э.) можно назвать «самообразовательным». Судя по всему, у него не было наставников. В определенном смысле он сделал себя сам. Основу образования того времени в Китае составляли «шесть искусств» (Правила, каллиграфия, музыка, счет, стрельба из лука и управление колесницей). Когда ему было три года, умер его отец. В шестнадцать лет он остался сиротой, поэтому в его стесненных обстоятельствах изучение этих «искусств» должно было представлять большую трудность. Поскольку его никто не финансировал, то ему приходилось зарабатывать на жизнь и обучение самому. Однажды он признался одному из лучших своих учеников Цзы Гуну, ставшему уже первым советником: «В молодости я был беден, поэтому освоил многие презренные занятия» (ЛЮ, IX, 6)

[53, с. 188]. Надо полагать, из шести искусств у него наибольший интерес вызывали первые три, а из последних Правила, обряды. Можно даже сказать, что изучение ритуалов было всепоглощающей, «генетически запрограммированной» от рождения страстью Конфуция. По сообщению Сыма Цяня, «Конфуций отправился в Чжоу, чтобы осведомиться о ритуале у Лао-цзы» [106, VI, с. 30]. Что мог сказать отшельник Лао-цзы самому большому знатоку обрядов в Поднебесной Конфуцию о ритуале? Если бы эта встреча имела место в действительности, то самый большой интерес представляло бы обсуждение главной метафизической проблемы для двух великих метафизиков Китая – природы Дао. Подвести итог ученического периода можно словами самого Конфуция: «Я обладаю знаниями не от рождения. Я приобрел их лишь благодаря любви к древности и настойчивости в учебе» (ЛЮ, VII, 20) [53, с. 182]. Может быть, изучение ритуалов в различных царствах породило у него неукротимую страсть к древности? Нам важно отметить, что первым открытием Конфуция как глубокого мыслителя было обнаружение проекции в древнюю историю Китая, которая в господствующем архаическом мышлении почти отсутствовала, существовала лишь в форме фиксации отрывочных событий прошлого. Впоследствии он «заразил» страстью к древности своих учеников и всех тех, кто с ним общался.

Второй «учительский» период (521-511 гг. до н. э.), согласно Конфуцию, охватывает десять лет (от 30 до 40), и, надо полагать, был весьма неоднородным. По нашему мнению, в тридцать лет он еще не был Учителем, носителем сокровенного знания. Первые годы после открытия своей школы происходило становление его как руководителя социальной организации и умелого преподавателя. Читатель, обладающий опытом преподавания в высшей школе, знает, что переход из режима обучения, получения знаний и навыков в режим преподавания, эффективной передачи собственных знаний ученикам представляет собой достаточно сложный процесс. Приблизительно за пять лет все преподаватели проходят тернистый путь становления, когда происходит разработка учебных планов, программ лекционных курсов, накапливается позитивный опыт методики преподавания и другие. Конфуций же оказался в еще более сложной ситуации. В отличие от Пифагора и Платона, которые установили весьма строгие требования отбора поступающих, и поэтому число учеников в их школах было весьма ограниченным, Конфуций был среди отцов осевого времени наиболее демократичным. Пифагор, Платон и Аристотель были социально и национально ограниченными людьми. В седьмой главе «Люнь юй» читаем: «Учитель сказал: «Даже если мне принесут лишь связку сушеного мяса, я никогда не откажу в обучении» (ЛЮ, VII, 7) [53, с. 181]. Установив минимальный вступительный взнос в виде «связки сушеного мяса» и без каких-либо национальных ограничений, Конфуций распахнул двери своей шко-

лы практически для всех желающих Поднебесной. В учениках недостатка не было. Иногда их число достигало трех тысяч. Как известно, среди лучших его учеников был бедняк Янь Хуэй. Трудно представить, каким образом удавалось Конфуцию управлять даже небольшой массой людей, организовать проживание, учебный процесс, решать другие необходимые составляющие жизнедеятельности этой общины. Если представить, что одновременно присутствовало минимальное число от 50 до 100 человек, то общение между учителем и учениками переставало быть беседой. Такого рода общение требовало специального немалого помещения. Общение не могло происходить в поле или под деревом. При этом с необходимостью возникало множество бытовых проблем. К тому же, как мы знаем, Конфуций постоянно менял место жительства. Вполне очевидно, что он, как глава школы, не мог отстраниться от всех или даже части множества организационных, учебных и житейских проблем в условиях социально-политического хаоса, постоянных междоусобиц воюющих царств.

Обратимся к жизнеописанию Конфуция Сыма Цянем в этот период. Нам важно прояснить, был ли он до сорока лет «конфуцианцем», т. е. носителем и проповедником тех идей, которые принято считать конфуцианскими, или нет? Древнекитайский историк сообщает, что по достижении тридцатипятилетнего возраста «Конфуций отправился в княжество Ци и стал служить в доме Гао Чжао-цзы, стремясь вновь установить связь с Цзин-гуном. Он вел беседы о музыке с тай-ши (главой музыкальных дел) в Ци, слушал мелодии шао, изучал их и так увлекся музыкой, что в течение трех месяцев не знал вкуса мяса» [106, VI, с. 128]. Как мы видим, духовные занятия музыкой у него приобретали характер религиозного служения. На вопросы циского правителя Цзин-гуна об управлении Конфуций дает следующие ответы: «Правитель должен быть правителем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном... Управление состоит в том, чтобы экономно использовать богатства (ресурсы)» [106, VI, с. 129]. В этих суждениях древнекитайского философа не видно проявления разработанного им подхода к решению проблем управления на основе конфуцианской морали. Ниже Сыма Цянь приводит оценку конфуцианцев советником циского правителя Янь Ина: «Они чрезмерно возносят погребальные обряды и последующий длительный траур. Ради пышных похорон они готовы разорить хозяйство. Такие поступки нельзя делать нашими обычаями. Конфуцианцы путешествуют и наставляют, домогаясь богатств. Эти люди не могут служить государству. После того, как ушли из жизни великие мудрецы, дом Чжоу пришел в упадок, что отразилось на обрядах и музыке. Ныне Конфуций добивается утверждения внешних форм, возвеличивает обрядность, поднимает на щит отжившие обычаи, стремясь подробно толковать их детали. Многие поколения людей не смогут исчерпывающе вникнуть в его учение. Многих лет жизни человеку не хватит для постижения его системы обрядов и ритуалов»

[106, VI, с. 129]. Из этой характеристики конфуцианцев мы видим, что понимание конфуцианства практически сводится к культивированию ритуальной жизни. Во всех вышеприведенных свидетельствах нет даже косвенного указания на конфуцианские добродетели. На основании вышеизложенного можно заключить, что к сорока годам Кун-цзы еще не разработал собственную философскую концепцию.

Что имел в виду Конфуций, когда утверждал, что в сорок лет он «освободился от сомнений»? До этого времени, надо полагать, он напряженно искал выход из затянувшегося кризиса в Поднебесной, связанного с постоянными войнами между царствами, которому, казалось, не было конца. По нашему мнению, около сорока лет Конфуцию пришла основная идея его учения – идея добродетели как базовой реальности в мире человека и во всем обществе. «Небо породило добродетель во мне», – говорил Конфуций (ЛЮ VII, 23), [53, с. 182].

Согласно Сыма Цяню, в 505 г. до н. э., т. е. в 46 лет, Конфуций «обратился к совершенствованию книги стихов – Шицзин и книги истории – Шуцзин, улучшению обрядов и музыки. Учеников у него стало еще больше, они прибывали из дальних мест, и среди них не было ни одного, кто ни плучал бы у него наставлений» [106, VI, с. 130]. Как мы покажем ниже, работа над текстами Шицзин и Шуцзин по существу была своеобразным способом обоснования конфуцианского учения путем проецирования его в историческое прошлое. Поэтому мы можем с полной уверенностью утверждать, что к этому времени луский философ разработал свою религиозно-философскую систему и стал Учителем в Поднебесной. Только добродетель может спасти Поднебесную! У него не было предшественников. Предшествующие поколения и современное ему общество жили в натуралистически-силовом пространстве, систему координат которого определяли добыча, сила и насилие. Идея добродетели была идеей прорыва, знаменовавшая великий поворот в истории китайской культуры. Надо полагать, сороковые годы жизни Конфуция были затрачены на разработку нравственной философии. Отталкиваясь от существующей традиции и современной морали, он кардинально переосмыслил систему и природу нравственных ценностей. Он придал им духовный характер, выдвинув на первый план добродетели «жэнь», «и», «сяо», «вэнь» и другие. Создав учение о благородном муже (нравственном идеале), семье и государстве, своеобразную теорию управления, основанные на конфуцианских добродетелях, он разработал, таким образом, целостную, сбалансированную теоретическую систему. Примечательно, что эта концепция существовала преимущественно виртуально, в головах Конфуция и его учеников. Одно из преимуществ существования знания в виртуальном общении выражается в возможности его постоянного совершенствования и углубления. Это было время становления

конфуцианства как теоретической системы. Вместе с тем, в высказываниях его ближайших учеников Цзы Гуна и Янь Юаня, которые приводит Сыма Цянь в своем жизнеописании Конфуция, мы находим указания на существование текстов, написанных Учителем. Так, Цзы Гун говорил: «То, что наш Учитель *написал* (выделено мною. – В. М.), мы можем познать, но то, что он говорил о пути Неба и судьбе человека, проникнуть до конца невозможно» [106, VI, с. 147]. Любимец Конфуция Янь Юань также отмечал: «Наш Учитель непрерывно ведет нас к добру он обогащает нас *своими писаниями* (выделено мною. – В. М.), сдерживает наши поступки с помощью этикета» [106, VI, с. 147]. Поскольку из жизнеописания Янь Юаня мы знаем, что он был моложе Учителя на 30 лет и прожил всего 29 лет, то мы можем предположить, что в год его смерти в 492 г. до н. э. уже существовали какие-то тексты Конфуция. Правда, Цзы Гун и Янь Юань могли иметь ввиду «Книгу песен», созданную в 505 г. до н. э.

С вышеуказанного года начинается период концептуального развертывания конфуцианства, своеобразие которого выразилось в одухотворении ментального пространства культуры. До Конфуция ритуал носил преимущественно натуралистически-силовой характер. Конфуций тщательно изучал ритуалы различных царств. Однако он не просто их реконструировал, восстанавливал древние ритуальные традиции. Он наполнил их глубоким религиозно-нравственным содержанием, одухотворил их. Это также относится и к музыке. После него дух музыки наполнился духом конфуцианства, и дух конфуцианства стал духом музыки. Особенно большое значение в деле распространения и обоснования конфуцианского учения имела работа Конфуция над «Шицзин» и «Шуцзин». Он не только всячески стремился распространить конфуцианскую ментальность в современной духовной культуре большей частью посредством учеников, пришедших к нему с различных регионов Поднебесной, но и благодаря открытию вектора измерения ментального пространства в историческое прошлое, в седую древность. Он начал наполнять древнюю историю Китая конфуцианскими образами и добродетелями, превратив время правления первых китайских императоров в торжество конфуцианского идеала. Ниже в разделе, посвященном анализу «Шицзин», мы рассмотрим этот весьма оригинальный ход китайского мыслителя более подробно. Этот этап социокультурной трансляции его учения можно назвать вторым периодом развития раннего конфуцианства.

Если следовать изложенной самим Конфуцием периодизации собственного жизненного пути, то можно утверждать, что в пятьдесят лет ему открылось метафизическое дно его концепции. Исходя из логики развития жизненного мира подвижника в восточной метафизике Пути в индуизме, буддизме и православии, мы даже можем предположить, при каких обстоятельствах про-

изошло открытие Конфуцием метафизической реальности Дао-Пути. Согласно общему правилу метафизики Пути, действие которого мы наблюдаем среди подвижников индуистов, буддистских и православных монахов, по мере достижения абсолютной чистоты духа подвижник приближается к конечному состоянию непосредственной, сокровенной, проявленной связи с Богом. В православии такое состояние называют «Боговидением». Надо полагать, продолжительная, напряженная работа Конфуция над совершенствованием своих добродетелей к пятидесяти годам привела к достижению высшего состояния, которое называют состоянием святости. Ему открылось метафизическое дно конфуцианских добродетелей, социума и, самое главное, божественной реальности Неба как Дао-Пути. Этот период положил начало развитию конфуцианской метафизики как метафизики Пути. Становление конфуцианской метафизики происходило по двум основным направлениям: во-первых, уточнялись, углублялись представления о религиозно-нравственной природе конфуцианских добродетелей, составляющих метафизическую основу концепции о благородном муже и совершенномудром муже, а также о метафизической природе Дао-Пути Неба и общества; во-вторых, совершенствовалась методика практического делания Дао-Пути конфуцианца-подвижника как способа достижения высшего состояния цзюнь-цзы.

Как отмечалось выше, жизненной средой древнекитайской философии была управленческая деятельность чиновничества. Для Конфуция работа на какой-либо должности открывала возможность на практике проверить эффективность разработанной им теории управления, основанной на добродетели, а также стремление исполнить свою историческую миссию вывести собственный народ из, казалось, бесконечного кризиса. По сообщению Сыма Цяня, он в 56 лет исполнял обязанности сыкоу и одновременно вел дела первого советника Дин-гуна. «После того как Конфуций принимал участие в делах управления княжеством в течение трех месяцев, – пишет китайский историк, – продавцы бараньего и свиного мяса не осмеливались больше набивать цену, прохожие – мужчины и женщины – каждый шли своим путем, на дороге никто не подбирал оставленного, гости, приезжавшие в Лу со всех сторон, не имели необходимости обращаться к властям с какими-то требованиями, все получали надлежащее обхождение и возвращались [довольные]» [106, VI, с. 133]. Из этого небольшого фрагмента мы видим, что Конфуцию удалось за весьма непродолжительный период существенно нравственно оздоровить общество и тем самым добиться успеха. Надо полагать, это была первая практическая проверка эффективности его теории управления, основанной на добродетели, когда все другие опирались на силу. Правителей соседнего княжества Ци встревожила возможность усиления княжества Лу. Чтобы помешать его усилению, они «отобрали в княжестве Ци восемьдесят красивых девушек, одели

их в разукрашенные одежды, научили их танцам и музыке и отправили лускому правителю на тридцати повозках, запрягая в каждую по четыре лошади под вышитыми попонами» [106, с. 133-134]. Дин-гун принял дар, отошел от дел, и Конфуций вынужден был уехать из княжества Лу. Аналогичная судьба постигла и Мэн-цзы. Как отмечает Сыма Цянь, в это время (т. е. в конце IV в. до н. э.) в Поднебесной считались наивысшей мудростью война и захват. «А Мэн Кэ – пишет китайский историк, – рассказывал о [добродетелях] Тана, Юя и правителей трех династий. Потому он и не нашел общего языка [с правителями]. И он отошел от дел и начал совместно с Вань Чжаном и другими учениками приводить в порядок *Шицзин* и *Шуцзин*, толковать идеи Конфуция. [Он] составил книгу *Мэн-цзы* в семи главах» [106, VII, с. 168]. В натуралистически-силовом пространстве Древнего Китая субпространство конфуцианской разумно-добродетельной ментальности еще было незначительным. Время объективации последней еще не пришло.

Предпоследний период жизни Конфуция, когда он после достижения шестидесяти лет «научился отличать правду от неправды», для истолкования представляется наиболее сложным. Может быть, достигнув незамутненной чистоты духа и нравственного существования, он ясно видел иллюзорность, «неправду» окружающего его мира и вместе с тем видел в нем сущностные проявления метафизической реальности Дао-Пути. В последние годы своей жизни по достижении семидесяти лет он временами пребывал в состоянии сокровенного блаженства, гармонии с миром и с самим собой, что в полной мере соответствовало его учению о метафизической середине. Фрагмент XVII. 19 (ЛЮ), надо полагать, сообщает об этих эпизодах в последние годы жизни Конфуция: «Учитель сказал: «Я не хочу говорить». Цзы Гун сказал: «Если не будете говорить, то что же станут передавать ваши ученики?» Учитель ответил: «Разве Небо говорит? Между тем четыре сезона чередуются ежегодно как обычно. Все сущее рождается как обычно. А разве Небо говорит?» [53, с. 227]. Нам видится такая немирская логика развития жизненного мира великого китайского религиозного философа.

Мирская оценка его жизненного пути будет иной. По нашему мнению, он был самой трагической фигурой среди всех творцов осевого времени. Учение Заратуштры долго не признавали, но ему было дано всё-таки увидеть преобразовательную роль своего учения по мере его распространения. При этом главной опорой в его жизни было сознание, что за ним стоит, его направляет и поддерживает бог Ахура-Мазда. Европейская традиция мыслить пророка как святого, способного творить чудеса, начинается с Заратуштры. Под его влиянием Пифагор стремился к безупречному образу жизни, по-видимому, мыслил себя не только носителем святости, но и воплощением бога Аполлона. Начиная с кротоновского периода своей жизни, имел ошеломляющую популяр-

ность среди италиков и этрусков. Будда после просветления сорок пять лет купался в лучах славы и мыслил себя выше богов ведического пантеона. Для отшельника Лао-цзы популярность была вредна. В своей подвижнической практике ему, по-видимому, удалось достичь конечной цели, состояния просветления и метафизического блаженства, и он не мог считать, что жизнь его не удалась. Лишь у Конфуция ничего этого не было. По его мысли, он создал концепцию идеального жизненного мира как индивидуального, так и социального, которая по существу одухотворила древнюю историю Китая. Однако в современном ему натуралистически-силовом ментальном пространстве его учение было чужим. «Человек из дана Дасян сказал: «Как велик Кун-цзы! Учёность его огромна, но он пока ни в чём не прославился!» Учитель, услышав это, сказал ученикам: «Каким же делом мне заняться? Управлять колесницей или стрелять из лука? Лучше буду управлять колесницей!» (ЛЮ, IX, 2) [53, с. 188]. «Цзы Лу заночевал у ворот Шимэнь. Утром стражник спросил: «Откуда пришёл?» Цзы Лу ответил: «Я из учеников Кун-цзы». Тогда стражник сказал (какой-то стражник! – В. М.): «А, это тот, кто, зная, что ничего не получится, всё же продолжает своё дело!» (ЛЮ, XIV, 38) [53, с. 214]. «Учитель как-то в бытность его в царстве Вэй бил в каменный гонг. Один человек, несший на плече корзину с травой, проходил как раз мимо ворот. Он сказал: «Как тяжело на сердце у того, кто бьёт в каменный гонг!»» (ЛЮ, XIV, 39) [53, с. 214]. Но самый глубокий по трагизму фрагмент XIV, 35: «Учитель сказал: «Никто не знает меня». Цзы Гун спросил: «Почему так вышло, что вас никто не знает?» Учитель ответил: «Не ропщу на Небо, не виню людей. Изучая низшее, я постигаю высшее. *И не знает меня, кажется, лишь Небо!* (выделено мною. – В. М.)» [53, с. 213]. Что могло принести Конфуцию наибольшее разочарование? Сознание того, что его не видит и не слышит Небо. Если он открыл для людей Дао-Путь, духовно-нравственную логику Неба, то главное дело его жизни должно пойти как по маслу! Казалось, Небо должно было ему всячески благоприятствовать. Но ничего этого не было. Пути Господа неисповедимы.

Вероятно, успокоением в жизни Конфуция было множество преданных учеников, некоторые из которых ушли из этого мира ещё при жизни Учителя. «Янь Юань умер. Учитель воскликнул: «О! Небо хочет моей гибели! Небо хочет моей гибели!» (ЛЮ, XI, 9) [53, с. 196]. «Когда Янь Юань умер, Учитель безутешно оплакивал его. Сопровождавшие его сказали: «Учитель горюет так безутешно!» Он сказал: «Безутешно? Об этом человеке так безутешно горюю, и больше ни о ком!»» (ЛЮ, XI, 10) [53, с. 196].

По словам учеников, Конфуций производил впечатление мудрого, уравновешенного, справедливого человека: «Учитель был мягок, но строг; внушителен, но не зол; почтителен, но сдержан» (ЛЮ, VII, 38) [53, с. 184]. «Учителю было совершенно несвойственны четыре недостатка: склонность к домыслам,

категоричность, упрямство и самовозвеличивание» (ЛЮ, IX, 4) [53, с. 188]. Он был прост в жизни и общении. С учениками он переносил все трудности и невзгоды. «Во время пребывания в Чэнь у Кун-цзы и учеников иссякло продовольствие. Все сопровождавшие Кун-цзы, изнурённые голодом, не могли подняться. Цзы Лу (один из лучших учеников Конфуция) раздражённо спросил: «Может ли благородный муж также оказаться в безвыходном положении?» Учитель ответил: «Благородный муж, оказавшись в безвыходном положении, проявляет стойкость, маленький же человек в безвыходном положении становится безрассудным»» (ЛЮ, XV, 2) [53, с. 215. Ученики считали его святым: «Учитель сказал: «У благородного мужа три Дао-Пути, и ни по одному из них я не смог пройти до конца: человеколюбивый не печалится, мудрый не сомневается, храбрый не боится». Цзы Гун сказал: «Это как раз те Дао-Пути, по которым прошёл до конца Учитель»» (ЛЮ, XIV, 28) [53, с. 213]. «Янь Юань (один из лучших учеников Кун-цзы. – В. М.) со вздохом сказал: «Чем дольше взираю на него (Путь Учителя), тем он выше; чем больше вникаю в него, тем он непроницаемее; вижу его впереди, но вдруг он позади. Учитель постепенно питает нас учением своим. Он расширяет мои познания культурой и ограничивает Правилами. Если бы и захотел, то не смог бы отказаться от него (Пути Учителя). Отдал ему все силы, и вот вроде он (Путь Учителя) передо мной, хочу следовать, но не могу осилить»» (ЛЮ, IX, 11) [53, с. 189].

Мэн-цзы в рассуждении о святости Конфуция передаёт следующий его разговор: «Когда Цзы Гун спросил у Конфуция: «Не правда ли, Учитель, вы святой человек (мудрец)?» – Конфуций отвечал: «Ну, что касается святости, не могу претендовать на неё; но я учусь с ненасытной жадностью и поучаю неутомимо». На это Цзы Гун сказал: «Учиться с ненасытной жадностью – это мудрость, а поучать неутомимо – это гуманность. Гуманность в соединении с мудростью – да вы, Учитель, конечно, святой человек!» Если на святость не претендовал сам Конфуций, то что же вы говорите?!» (МЦ, II А, 2. 19) [53, с. 273]. В конфуцианском понимании святости на первый план выходят мудрость и гуманность как высшие проявления духовности. Христиане могут добавить, что Конфуций обладал глубоким смирением. Фрагмент VII, 33: «Учитель сказал: «В учёности я подобен другим людям. Что же касается достоинств благородного мужа, то я ещё не всеми обладаю» [53, с. 184]. Фрагмент VII, 26: «Учитель сказал: «Совершенномудрого человека мне не удалось встретить. Встретился бы благородный муж, и этого было бы достаточно»» [53, с. 183]. Он не считал, что достиг уровня ни совершенномудрого, ни благородного мужа. У Сыма Цяня мы находим сообщение о прозорливости Конфуция, что для нас может выступать в качестве свидетельства о просветленном состоянии Учителя, достижении состояния святости. «Некто Шан Цюй был уже в возрасте, но сыновей у него не было. Его мать как-то решила женить

его. Когда Конфуций вознамерился послать Шан Цюя в княжество Ци, мать Цюя просила [не посылать его]. Но Конфуций сказал ей: «Не тревожься, после сорока лет у Цюя должно быть пять сыновей». Потом так и получилось» [106, VII, с. 82].

Кем же был Конфуций? Представляется, что первичной должна быть оценка его как крупнейшего метафизика в истории религиозной философии Китая. Он разработал глубоко продуманную, оригинальную, целостную систему метафизического знания и своеобразный способ достижения метафизической реальности Дао-Пути. Сам прошел по этому непростому пути практического делания, духовного и нравственного самосовершенствования и достиг состояния святости – совершенномудрого мужа. Через две с половиной тысячи лет развития мировой философии можно констатировать, что Конфуций стал одним из крупнейших философов в ее истории.

В господствующем натуралистически-силовом пространстве китайской культуры Конфуций был чужим, инородным существом. Стремление строить систему управления государством, тем более, все общество, основываясь на добродетели, для большинства современников представлялось сумасшедшей идеей. «Если наставлять народ путем введения правления, основанного на добродетели, – говорил мудрый Учитель, – и поддерживать порядок путем использования правил, то в народе появится чувство стыда и он исправится» (ЛЮ, II, 3) [106, с. 161]. Поэтому его попытки реализовать свое учение в практической деятельности государственного управления не имели успеха. «Конфуций давно пытался следовать своему пути, – пишет Сыма Цянь – хотел как-то применить свои поучения, многократно думал об этом, но не имел возможности это сделать и приложить свои силы» [106, VI, с. 131].

Метафизика Дао-Пути Конфуция

О структуре конфуцианского «Четверокнижья»

Священный комплекс конфуцианства был сформирован одним из крупнейших в его истории мыслителей-метафизиков Чжу Си (1130-1200). В его состав он включил четыре произведения: «Да сюэ» («Великое учение»), «Чжун юн» («Следование середине»), «Лунь юй» («Суждения и беседы») и «Мэн-цзы». Все эти тексты были созданы в осевое время китайской культуры. Первые три из них были написаны в V в. до н. э. и, таким образом, запечатлели дух самого Конфуция, а последнее было создано во время распространения конфуцианского учения в Поднебесной в III в. до н. э. Из них наибольшую известность получили «Лунь юй» и «Мэн-цзы». Примечательно, что, изучая большей частью эти произведения, аналитики конфуцианства рассматривают учение великого китайского мыслителя преимущественно как нравственную

философию. Между тем, «Да сюэ» и «Чжун юн» представляют собой сокровенное знание конфуцианства, конфуцианскую версию восточной метафизики Пути. История создания самого краткого из канонических произведений «Да сюэ», состоящего из 1755 иероглифов, неизвестна. Исследователи полагают, что оно было создано между V и I вв. до н. э. Согласно конфуцианской традиции, автором «Чжун юн» был Цзы Сы (483-402 гг. до н. э.), внук Конфуция. По сообщению Сыма Цяня, он был учеником одного из лучших учеников своего деда Цзэн-цзы (505-436 гг. до н. э.). Сравнительно небольшая популярность этих текстов, по нашему мнению, была вызвана следующими обстоятельствами. Во-первых, первоначально, подобно аристотелевской «Метафизике», они составляли тайное, доступное только для избранных, самых близких учеников Учителя знание. В них содержался высший пилотаж конфуцианского подвижничества за всю его историю – метафизика Пути. Судя по всему, после того, как близкие ученики Конфуция отошли в мир иной, в значительной степени была утрачена мистически-метафизическая традиция раннего конфуцианства. Для нового поколения конфуцианцев метафизический смысл «Да сюэ» и «Чжун юн» оказался большей частью утраченным, недоступным. Поэтому эти тексты на долгое время оказались на периферии конфуцианского священного комплекса. Лишь в XII веке Чжу Си открыл сокровенное знание конфуцианства, в своих глубоких комментариях к этим произведениям восстановил конфуцианскую мистически-метафизическую традицию, посредством введения этих текстов в канон «Четверокнижья» старался закрепить ее. Однако его усилия в дальнейшей истории развития конфуцианства не были подхвачены. Вплоть до настоящего времени учение отца китайской ментальной революции воспринимается весьма поверхностно как оригинальная концепция госстроительства и социального устройства, теория управления и нравственная философия. Подлинный мистически-метафизический смысл раннего конфуцианства обычно не воспринимают и современные исследователи. Поэтому они, как правило, национальную религию конфуцианство сводят к строгому соблюдению ритуалов и культа предков и тем самым существенно упрощают его. Они даже в развернутых комментариях Чжу Си не видят мистически-метафизического смысла конфуцианского учения. Ниже мы покажем метафизическое дно религиозно-философского учения Конфуция.

Если мы обратимся к конфуцианскому канону «Четверокнижью», то увидим, что в суждениях Кун-цзы и его учеников основополагающее значение имели представления о Дао-Пути. Главное открытие, самая фундаментальная идея великой китайской ментальной революции, которая разрушила натуралистическую систему мировосприятия, обвалила натуралистически-силовую ФТС и преобразила ментальное пространство культуры, была идея Дао-Пути Конфуция и Лао-цзы. Понимание этой реальности, как мы увидим ниже, у них

будет существенно различным. Они были едины в главном: в основании мироздания лежит объективная, чисто духовная, непроявленная реальность, которая находится здесь, рядом, определяет, управляет и контролирует всё, что происходит в природной среде и социальном мире. Конфуций и Лао-цзы разрабатывали разные аспекты этой реальности. Примечательно, что эта идея имеет исключительно китайское происхождение. Какие-либо индийские, зороастрийские, греческие истоки совершенно не просматриваются. Впоследствии конфуцианцы и даосы настойчиво внедряли мысль, что всё это знание было давно известно в далёком прошлом («золотом веке» китайской истории). Они лишь восстанавливают утраченное и предлагают вернуться к своим собственным корням.

Дао-Путь как метафизическая реальность Неба

В чём же состоит конфуцианское учение о Дао-Пути? Будем идти от текстов. Основные положения метафизики Дао-Пути содержатся в «Чжун юн», знание которых позволяет понять сокровенный смысл отдельных высказываний, содержащихся в «Да сюэ» и комментариях Чжу Си, а также в поучениях Учителя в «Лунь юй». В первом же фрагменте «Чжун юн» даётся следующая характеристика Дао-Пути как субстанциональной метафизической реальности. Чтобы не отвлекаться от главного, мы приведём его с небольшими сокращениями: «Небесная судьба называется природой. Неуклонное следование природе называется Дао. Совершенствование в Дао называется учением. Дао! Его нельзя покинуть и на миг, а что покинуть можно – то не Дао... Не видно ничего в сокрыто-тайном, не слышно ничего в тончайше-сокровенном. Вот почему муж благородный серьёзен так в самостоянии. Когда веселье, гнев, печаль и радость ещё не разошлись, зовётся это серединой. Когда расходятся они по ритму пульса середины, гармонией зётся это. Великий корень Поднебесной – середина. Гармония – всепроникающее Дао Поднебесной. Вот пробудилась середина, она дала гармонии начало, установились Небо и Земля, и вещи стали нарождаться» (ЧЮ, чж. 1) [53, с. 128-129].

Сложность конфуцианского понимания Дао-Пути выражается в том, что в философии мыслителя из Лу и его последователей нет термина аналогичного в европейской философии «трансцендентный» или «метафизический». Одним из главных достижений Конфуция как философа было открытие в мифологически-натуралистическом бытии Неба сокровенной, чисто духовной, метафизической реальности Дао-Пути. Она открывалась подвижнику, достигавшему преобразования, конечного состояния совершенномудрого мужа. Это обстоятельство существенно углубило представление о Небе, наполнив его глубоким метафизическим смыслом, чего обычно не замечают исследователи, рассматривая его лишь в космологическом аспекте. Поэтому следует иметь в виду, что

после Учителя в конфуцианской литературе термин «Небо» чаще всего имеет метафизический смысл, включая трансцендентную, совершенно-сокровенную реальность Дао-Пути как его метафизическое основание. Следует также отметить, что в конфуцианской литературе термин «Дао-Путь» имеет и другой смысл как практическое делание благородного мужа, как путь его духовного, нравственного совершенствования. Как мы покажем ниже, эти два понимания категории «Дао-Пути» конфуцианцы рассматривают в единстве. В «Да сюэ» сказано: «У благородного мужа есть великий Путь. Надо быть верным и благонадежным, чтобы обрести его; величавым и заносчивым, чтобы утратить» (ДС, II, 10.18) [53, с. 118]. В этом высказывании перекликаются два смысла термина «Путь». Связь с «великим Путем» как метафизической реальностью можно обрести или утратить в зависимости от характера практического делания, «Пути» подвижника. В комментарии к этой статье Джун Си истолковывает термин «Путь» лишь во втором смысле: «Путем (дао) названо искусство самоусовершенствоваться и упорядочивать людей, находясь на престоле» [53, с. 118]. По достижении чистоты духовно-нравственного состояния цзюнь-цзы, индивидуального Дао-Пути (индийские брахманы сказали бы Атмана), открывается метафизическая реальность Неба, Дао-Путь Неба (индийские брахманы сказали бы Брахмана).

В «Чжун юн» читаем: «Учитель сказал: «Дао! Оно так и не осуществляется!»» (ЧЮ, чж. 5) [53, с. 129]. Здесь мыслится Дао как метафизическая непроявленная реальность. «Что касается его (Дао) вершин-глубин, то, будь это даже совершенномудрый человек, и для него в Дао есть нечто непостижимое... Что касается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли» (ЧЮ, чж. 12) [53, с. 129]. В чжане 26 описание совершенной искренности (т. е. предельного состояния благородного мужа) органически переходит в описание трансцендентной реальности Дао, в которой выделяются важные для нас атрибуты метафизического бытия Дао: «Высоко-светлая – то, чем покрывает вещи. Длительно-вечная – то, чем созидает вещи. Будучи широко-щедрой – чета Земле. Будучи высоко-светлой – чета Небу. Будучи длительно-вечной – не имеет границ. Будучи таковой, она не проявляется, но упорядочивает, не движется, но вызывает изменения, не деет, но созидает. Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: «Поскольку оно (Дао) по природе не двойственно, то порождение им вещей непостижимо в своей глубинной сути». Дао Неба и Земли широкое, щедрое, высокое, светлое, долгое, вечное. Взгляни на это Небо – оно лишь множество огоньков, но если взять его в его беспредельности, то с него свисают Солнце и Луна, звезды и созвездия и оно покрывает собой мириады вещей» [53, с. 142]. Переводя на не вполне адекватный язык европейской философии, отметим следующие атрибуты бытия Дао: высшая духовная («высоко-светлая»), вечная во времени («длительно-вечная»), беско-

нечная в пространстве и бесконечная как принцип порождения («широкощедрая»), непроявленная, неподвижная, бесконечно созидающая, целостная («недвойственная»), непостижимая в своем творении и по своей глубине реальность. Как мы видим, конфуцианское учение о бытии Дао значительно глубже учения о бытии его современника Парменида (540-470 гг. до н. э.). Следует отметить, что в приведенных выше чжанах (параграфах) 5, 12 и 26 Дао-Путь рассматривается как онтологическая, метафизическая реальность Неба. Почему-то подобного рода суждения исследователи конфуцианства называют «космологическими». Вполне очевидно, что в конфуцианских текстах речь идет не о космосе как видимой части небесной сферы, а о сверхчувственной, трансцендентной первооснове Неба, т. е. метафизике космоса.

Согласно Конфуцию, в замкнутом горизонтом Неба и Земли мире Дао-Путь является фундаментальной реальностью. Последняя представляет собой «сокрыто-тайную», «тончайше-сокровенную», природно-социальную реальность. Конфуций отвлекается от её природной стороны и сосредотачивает своё внимание на её социальном, наиболее важном для него аспекте. Но самое главное, о чём он прямо не говорит, но что непосредственно следует из всей его антропологии и социальной философии, – это представление о Дао-Пути как в высшей степени разумной, добродетельной, совершенной реальности, в которой заданы все образцы мысли и поведения на индивидуальном, семейном и государственном уровнях. В этом смысле Дао-Путь Конфуция подобен миру идей Платона с той разницей, что реальность Дао-Пути находится не только на небесах, но и здесь в индивидуальном и социальном мирах. Чем больше человек и общество (народ) в своих мыслях и действиях будут уподобляться этой реальности, тем больше она будет благоприятствовать индивидуальному и общественному развитию. Однако приближение к этой сокровенной реальности требует затраты максимальных усилий. «Совершенномудрого человека мне не удалось встретить, – констатирует сам Кун-цзы, – Встретился бы благородный муж, и этого было бы достаточно» (ЛЮ, VII, 26) [53, с. 183]. Во время империи Хань (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.) к «совершенномудрым» как абсолютному конфуцианскому идеалу относили мифических правителей Яо и Шуня, основателей отдельных династий, а также Конфуция. Предполагалось, что они должны обладать главными конфуцианскими добродетелями «жэнь» («человеколюбие»), «и» («долг»), «сяо» («сыновья почтительность»), «ли» («ритуал»), «вэнь» («духовная культура») и другими. Исследователи конфуцианства обычно изучают мирское содержание этих добродетелей и не обращаются к их метафизическому смыслу, постижение которого для Конфуция и его учеников было самым главным, жизненно важным делом. Правители-ваны («совершенномудрые») по праву своего рождения и социальному статусу сына Неба были непосредственно связаны с божественной реальностью

Неба. Конфуций придал этой связи метафизический, разумно-добродетельный характер. Согласно Конфуцию, «благородным мужем» мог стать каждый, кто станет на указанный им путь самосовершенствования. В конце этого пути по мере приобретения конфуцианских добродетелей в полном объеме они достигают состояния «благородного мужа», которому тогда в полной мере открывается метафизическая реальность Неба или Дао-Путь Неба. При его жизни таких людей можно было найти только среди его учеников. Согласно его учению, совершенномудрым человеком можно назвать лишь того подвижника (благородного мужа), кто прошел весь Путь до конца и достиг конфуцианской чистоты духа и состояния преображения. Ясно, что таковым мог быть лишь он сам. Его ученики считали его таковым. Но, как мы знаем из «Лунь юй», он себя таковым не считал. Подобно индуистскому Атману и Брахману Дао-Путь выступает конечной, предельной целью в жизни человека. Об этом Учитель определённо сказал: «Если утром познаешь Дао-Путь, то вечером можешь умирать» (ЛЮ, IV, 8) [53, с. 177].

В отличие от платоновского мира идей, который активен лишь во время творения мира вещей (при этом Платон вынужден был привлекать внешнюю силу – Демиурга), конфуцианская реальность Дао-Пути непрерывно активна и бдительно следит за отступлением от заданного ею объективного, виртуального промысла (например, при совершении ритуала). В одном из важнейших литературных памятников осевого времени «Го юй» («Речи царств») читаем: «Небо, следуя установленным им законам, награждает добрых и наказывает порочных» [29, с. 50]. Знаменитый и успешный полководец царства Юэ Фань Ли говорит: «Небо действует в зависимости от поступков людей, мудрые руководствуются Небом, а люди сами творят добро и зло. Поэтому Небо и Земля дают знамения, а мудрые, руководствуясь ими, добиваются успеха в делах» [29, с. 298]. «Воля Неба и дела людей постоянно связаны между собой» [29, с. 37]. «Когда в больших делах не следуют явлениям неба, в мелких делах не придерживаются текстов, вверху отрицают законы Неба, внизу отрицают милости Земли, в середине отрицают правила управления народом, в четырёх углах страны отрицают требование действовать в соответствии с сезонами года, – значит, непременно нарушают моральные устои. Действовать и не соблюдать моральные устои – путь, наносящий вред государству» [29, с. 66]. Если в «Речах царств», следуя мифологической традиции, Небо и Земля непосредственно управляют социальными процессами, то, согласно учению Конфуция, они действуют опосредованно через реальность Дао-Пути, которая представляет собой их Промысел. Однако Дао-Путь как Промысел не просто объективная мыслительная, виртуальная реальность. Дао-Путь – это «живая реальность»! Своеобразие конфуцианской мистики выражается в том, что «благородный муж» (цзюнь-цзы) постоянно сверяет свои мысли и действия с сокро-

венной реальностью Дао-Пути, постоянно ощущает с ней непосредственную связь. «Мой Дао-Путь, – говорит Конфуций, – пронизан Единым» (ЛЮ, IV, 15) [53, с. 171]. При этом его учение мыслилось как концептуальное выражение объективной реальности Дао-Пути. Оно носило методический характер, помогало конфуцианцу настроиться с этой реальностью в резонанс и строго следовать её логике. «Учитель сказал: «Кто может из дома выйти иначе, чем через дверь? Так почему же никто в жизни не идёт по моему Дао-Пути?» (ЛЮ, VI, 17) [53, с. 178]. Примечательно, что двойственный смысл термина «Дао-Пути» придает двойственный характер всему высказыванию. Куда следует выйти и через какую дверь? Конфуций призывает выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира. Дверью, открывающую возможность познания и освоения метафизической реальности Дао-Пути Неба, является как его учение, так и разработанный им подвижнический Дао-Путь благородного мужа.

Отношение резонанса есть Путь середины, достижение гармонии с Дао-Путём и соответственно с Небом и Землёй. Согласно «Чжун юн», «Учитель сказал: «Стараются постичь сокровенное, ходят тайными путями, этому и спустя века найдутся последователи – но я так не делаю. Благородный муж идёт, держась Дао, но чтобы пройти полпути и сойти – я этого не могу допустить. Благородный муж опирается на следование середине, бежит от мирской суеты, не слышит знающим и не сожалеет об этом. Только совершенномудрый способен так поступать!» (ЧЮ, чж. 11) [53, с. 131]. Чувство гармонии, чувство середины во всём – одно из высших проявлений конфуцианского Духа! «Следование середине благородного мужа состоит в том, что он, будучи благородным мужем, всегда находится в середине» (ЧЮ, чж. 2) [53, с. 129]. Достижение переживания абсолютной гармонии – не простая задача даже для умудрённого опытом конфуцианца. «Следование середине, – говорит Конфуций, – вот совершеннейшее! Однако мало кто из людей способен на это в течение долгого времени» (ЧЮ, чж. 3) [53, с. 129].

Глубокий мистицизм учения Конфуция раскрывается в первой же статье «Да сюэ»: «Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати (сокровенной реальности Дао-Пути. – В. М.), породнении с народом (достижение гармонии. – В. М.) и остановке на совершенном добре (достижение конечного, высшего состояния единения с метафизической реальностью Дао-Пути. – В. М.)» (ДС, I, 1. 1) [53, с. 91]. Один из крупнейших конфуцианских метафизиков Джу Си так комментирует эту статью: «Высветление» означает выявление чего-то.

«Светлая благодать» – то, чего люди удостаиваются от Неба, непомятенная ясность духа, которая, вмещающая в себя множество принципов, реагирует на мириады дел. Однако ограничения, вносимые пневменным характером, шоры, налагаемые человеческими страстями, иногда могут ее затемнять. Тем

не менее, ее первозданный свет никогда не пресекается. Поэтому учащиеся должны следовать исходящему от нее и всецело высветлять это, дабы вернуться к своему началу...

«Высветление светлой благодати» и «обновление народа» вместе означают то, что следует добраться до местоположения совершенного добра и не сдвигаться, ибо необходимо быть способным исчерпать до предела все небесные принципы и не иметь ни капли человеческих страстей. Данная триада представляет собой устои «Великого учения» (ДС, I, 1. 1) [53, с. 91-92]. В комментарии к третьему параграфу этой же статьи Джу Си пишет: «Светлая благодать является корнем» (ДС, I, 1. 3) [53, с. 93]. То ли «светлой благодатью» называется метафизическая реальность Дао-Пути по ее достижении благородным мужем, и это бытие проявляется как светлая благодать. То ли «светлая благодать» представляет собой относительно самостоятельную, но тесно взаимосвязанную с трансцендентной реальностью Дао-Пути, единообразную с ней по природе, нечто вроде аналога Святого Духа.

Если Платону не удалось упорядочить метафизическое пространство мира идей (его рассуждение об иерархии идей, на вершине которой находится идея Блага, осталось декларацией), то у Конфуция метафизическое пространство Дао-Пути строго упорядочено. Оно представляет собой антропогенную реальность, которая состоит из трёх субпространств: субъективного мира, мира семьи и мира государства. Примечательно, что в конфуцианстве как китайской версии восточной метафизики Пути теоретические положения излагаются в форме методических рекомендаций для практического делания. Так, теоретическая идея трёх субпространств и характера их отношений подаётся как наставление в последовательном упорядочении трёх миров по мере продвижения к Дао-Пути: «В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной предварительно упорядочивали своё государство, желавшие упорядочить своё государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выравнивать свою семью предварительно усовершенствовали свою личность, желавшие усовершенствовать свою личность предварительно выпряляли своё сердце, желавшие выправить своё сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца своё знание. Доведение знания до конца состоит в выверении вещей» (ДС, I, 1. 4) [53, с. 93]. Движение должно начинаться с совершенствования индивидуального мира: «За выверенностью вещей следует совершенство знания, за совершенством знания следует искревлённость помыслов, за искревлённостью помыслов следует выправление сердца, за выправленностью сердца следует усовершенствование личности, за усовершенствованностью личности следует выравненность семьи, за выравненностью семьи следует упорядоченность государства, за упорядоченностью государст-

ва следует уравновешенность Поднебесной» (ДС, I, 1. 5) [53, с. 94]. «Прежде чем упорядочить государство, необходимо выровнять свою семью – означает следующее. Не существует таких, кто, не умея научить собственную семью, был бы способен научить других людей. Поэтому благородный муж, не покидая своей семьи, осуществляет научение в государстве. Преданность родителям есть то, чем служат правителю. Братская любовь есть то, чем служат старшим. Чадолюбие есть то, чем повелевают массами» (ДС, II, 9. 1) [53, с. 108].

Среди аналитиков конфуцианства не получила теоретического осмысления оригинальная и плодотворная, на наш взгляд, идея Конфуция о связи Дао-Пути с функционированием государства. Здесь также мы можем судить о его теоретических построениях по его рекомендациям практического характера: «Искренне люби наше учение; стой *на смерть, совершенствуя наш Дао-Путь* (выделено мною. – В. М.). Государство, где беспокойно, не посещай; в государстве, где царит хаос, не живи. Если в Поднебесной есть Дао-Путь, то прояви себя; если в Поднебесной нет Дао-Пути, скройся. В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишённом Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным» (ЛЮ, VIII, 13) [53, с. 186]. «Учитель сказал: «В государстве, где царит Дао-Путь, говорить надо прямо и действовать прямо; в государстве, лишённом Дао-Пути, действовать надо прямо а говорить сдержанно» (ЛЮ, XIV, 3) [53, с. 209]. Мистик Конфуций утверждает, что периоды развития страны имеют глубокую метафизическую основу. В это время правители и народ (сознательно или бессознательно) следуют сокровенной логике Дао-Пути, как бы движутся в одном ритме. В этой обстановке благоприятствования для деятельности знатоков Дао-Пути конфуцианцев их влияние может быть очень эффективным. В периоды кризиса государство лишается метафизической поддержки, и потребность в совершенномудрых мужах исчезает, а их наставления становятся бесполезными и небезопасными. Анализируя идею Конфуция, можно сказать, что не всякий период социально-экономического и политического развития, согласно великому китайскому мыслителю, сопряжён с приходом в страну Дао-Пути. В философии истории лишь непродолжительные периоды духовного подъёма, единения народа соответствуют обозначенному Конфуцием состоянию. Исходя из его учения, можно сказать, что ни в одной стране современности нет Дао-Пути.

Фундаментальное открытие Конфуция метафизического бытия Дао-Пути привело к еще одной существенной перестройке древнекитайского Духа. Как отмечалось выше, в архитектонике ментального пространства архаической культуры доступ к Небу имел лишь Сын Неба. Революционный демократизм учения философа из Лу выражается в том, что доступ к трансцендентной реальности Дао-Пути Неба становится открытым для каждого, кто становится

на Путь благородного мужа. В «Да сюэ» читаем: «Для всех и каждого – от сына Неба и до простолюдина – усовершенствование личности является корнем» (ДС, I, 1. 6) [53, с. 94]. В четвертом параграфе этой же статьи Чжу Си подчеркивает: «Высветление светлой благодати в Поднебесной» приводит к тому, что все люди Поднебесной получают возможность высветлить свою светлую благодать» (ДС, I, 1. 4) [53, с. 93]. А. С. Мартынов справедливо утверждает: «Конфуций твердо уверовал в свои особые отношения с Небом и рассматривал себя не просто как не очень удачливого странствующего специалиста по государственному управлению. Вне всяких сомнений, совершенный мудрец из княжества Лу уже относился к своей деятельности как к некой порученной Небом миссии» [67, с. 24]. Надо полагать, Конфуций прекрасно понимал, что лишь он один имеет непосредственное общение с метафизической реальностью Неба.

Таким образом, если в зороастризме метафизическую реальность составляли бог Ахура-Мазда, шесть божеств и рай, которые мыслились как объективно существующие чистый разум («Истина») и добродетель. При этом в материальном мире она представлялась как сущностная основа стихий огня, воды, земли, металла и миров растений и скота. То в конфуцианской модели трансцендентное бытие рассматривается как Дао-Путь, который составляет метафизическое субпространство божественной реальности Неба и Земли. Оригинальность метафизики Конфуция выражается в том, что трансцендентное бытие Дао-Пути мыслилось как объективная, чисто духовная, идеализированная социальная реальность. Вместе с тем она наделялась вышеуказанными онтологическими, сверхприродными характеристиками («сокрыто-тайная», «тончайше-сокровенная», «высоко-светлая», «длительно-вечная», «широко-щедрая»). Тематическая структура Дао-Пути будет показана ниже.

Дао-Путь как практическое делание благородного мужа

Конфуцианское учение о благородном муже в полной мере относится к типу восточной метафизики Пути. Поэтому мы не найдем в нем развернутой теоретической концепции человека. В нем отсутствует учение о разуме как важнейшей характеристики человека. По мнению конфуцианцев, вся духовная жизнь сосредоточена в его сердце. В текстах встречается представление о душе, но ее структура и жизненные функции, загробное существование не рассматриваются. В целом отсутствует структурно-функциональный анализ природы человека. Все эти аспекты природы человека остались за пределами исследования Конфуция. Вместе с тем можно утверждать, что учение о благородном муже занимает главное место в философии Конфуция, наиболее им разработано. Основное внимание великого древнекитайского мыслителя было сосредоточено на изучении благородного мужа, т. е. человека, ставшего на

тернистый Путь конфуцианского практического делания и трудностей движения к конечной цели – состоянию совершенного мудрого мужа. Поэтому основные характеристики, оценки благородного мужа («цзюнь-цзы») подаются преимущественно в виде практических рекомендаций и указаний нравственного порядка. Природа благородного мужа раскрывается в нравственной структуре личности, на языке тематического анализа в его тематической структуре.

Основная цель благородного мужа-конфуцианца – достижение метафизической реальности Дао-Пути, способствовать расширению пространства Дао-Пути в себе, в семье и в государстве. Конфуцианская мораль и конфуцианские добродетели, о которых так много написано, не могут быть самоцелью. Они выступают лишь в качестве средства для достижения главной метафизической цели. Конфуцианская мораль имеет смысл только под углом зрения движения к трансцендентной реальности Дао-Пути. Перефразируя Ф. Ницше, Конфуций мог бы сказать: «Дао-Путь – смысл земли», а «сверхчеловек – это цзюнь-цзы». Благородный муж никогда не может выступать в качестве средства. «Учитель сказал: «Благородный муж не инструмент» (ЛЮ, II, 12) [53, с. 162]. «Благородный муж прежде всего бдительно относится к своей благодати», – утверждает в «Да сюэ» (ДС, II, 10. 6) [53, с. 114]. «Благодать – корень, богатство – верхушка» (ДС, II, 10. 7) [53, с. 114]. «Дао благородного мужа берёт начало среди простого люда, но что касается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли» (ЧЮ, чж. 12) [53, с. 131]. «Кун-цзы сказал: «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем» (ЛЮ, XX, 3) [53, с. 236]. При этом от мужа-конфуцианца требуется приложение непрерывных усилий на пути самосовершенствования, на пути служения Дао. «Постоянно думай о том, – поучает Мэн-цзы, – чтобы согласоваться с волею Неба, и ты, без сомнения, получишь много счастья» (МЦ, II А, 4, 6) [53, с. 276]. В зависимости от нравственного поведения человека сокровенная реальность Дао-Пути может прийти и может быть утрачена: «У благородного мужа есть великий Путь. Надо быть верным и благонадёжным, чтобы обрести его; величавым и заносчивым, чтобы утратить» (ДС, II, 10. 18) [53, с. 118]. Чжан 12: «Дао благородного мужа широко, но и сокровенно» [53, с. 131]. Сокровенная реальность Дао-Пути вызывала у Конфуция сокровенное к ней отношение. Жизненный мир благородного мужа имел глубоко мистический характер, потому что одним из главных его устремлений был постоянный поиск трепетного, сокровенного переживания связи с метафизической реальностью Неба. Конфуций говорил: «Благородный муж ведет себя скромно и ждет веления Неба» (ЧЮ, чж. 14) [53, с. 133]. Поэтому его учение о Дао-Пути, надо полагать, было тайным, открытым лишь для близких ему учеников. По этому поводу один из его учеников Цзы Гун сказал: «Суждения Учителя о природе человека (мистической? – В. М.) и Дао-Пути Неба невозможно услышать» (ЛЮ, V, 13) [53, с. 173]. Од-

нако из «Лунь юй» мы знаем, что Конфуций весьма старался открыть своим ближайшим ученикам все сокровенные истины своего учения. Фрагмент VII, 24: «Учитель сказал: «Вы, ученики, полагаете, что я что-то скрываю от вас? Я ничего не делаю без вас. Таков я» [53, с. 182].

Познание и практическое делание до предела, до истощения

В восточной метафизике Пути достижение предельной цели (сокровенной метафизической реальности) требует предельных усилий подвижника. Это обстоятельство мы наблюдаем и в учении Конфуция. «Чжун юн»: «Широко изучайте его (Дао), старайтесь добраться до его сути, тщательно вдумывайтесь в него, добивайтесь чётких суждений о нём, неутомимо осуществляйте его. Если чего-то не доучил – изучай, не осилил – не останавливайся. Если в чём-то не добрался до сути – допытайся, не познал – не отступай. Если что-то не продумал до конца – думай, не охватил – не прекращай. Если о чём-то не добился чёткого суждения – рассуждай, не прояснил – не отчаивайся. Если что-то не осуществил – действуй, не постарался – не бросай. Там, где другой прилагает одно усилие, ты прилагай сто. Там, где другой прилагает десять усилий, ты прилагай тысячу. В результате осилишь это Дао. Если был глупым, станешь умным. Если был слабым, станешь сильным» (ЧЮ, чж. 20) [53, с. 139-140]. В «Да сюэ» утверждается: «Благородный муж везде использует свои способности до предела» (ДС, II, 2. 4) [53, с. 97]. Одни из авторитетных знатоков трактата «Да сюэ» братья Чэн Хао (1032-1085) и Чэн И (1033-1107), комментируя высказывание учителя Чэн-цзы «это называется «совершенное знание»», пишут: «Сказанное «доведение знания до конца состоит в выверении вещей» говорит о том, что, желая довести до конца своё знание, я должен обратиться к вещам и до истощения исследовать их принципы... Только если в принципах есть нечто, не исследованное до истощения, то и в соответствующем знании есть нечто неисчерпанное. Поэтому, согласно «Великому учению», начиная обучение, необходимо побудить учащегося обратиться к вещам всей Поднебесной и непременно, следуя уже познанным принципам, по нарастающей исследовать их до истощения, чтобы, в конце концов, добраться до их предела. Если долго использовать силы, то **однажды внезапно наступит прозрение и все во множестве вещей – внешнее и внутреннее, тонкое и грубое – окажется постигнуто** (выделено мною. – В. М.), а в целостной сущности и великом использовании моего сердца не будет ничего не высветленного. Это называется «выверенностью вещей». Это называется «совершенством знания»» [53, с. 103]. Внешне суждения братьев Чэн Хао и Чэн И о достижении «совершенного знания» напоминают принцип очевидности в познании Р. Декарта. В действительности комментарий братьев представляет собой глубоко метафизический текст, поясняющий предельно краткий метафизиче-

ский текст «Да сюэ». Речь идет не столько об эпистемологическом процессе, сколько о продвижении конфуцианца-подвижника к метафизическому дну, когда в сокровенном переживании открывается «совершенное знание», трансцендентная реальность Дао-Пути Неба. Выделенный нами фрагмент свидетельствует, что Чэн Хао и Чэн И прошли непростой путь практического делания и достигли откровения, «прозрения» и преображения духа.

Согласно Конфуцию, путь благородного мужа начинается с перестройки, преобразования собственного внутреннего мира. В отличие от западной метафизики Логоса, абстрактно-созерцательной по своей природе, восточная метафизика Пути с необходимостью предполагает практическое делание. Если трансцендентная ориентация древнеиндийской метафизики выталкивала подвижников из социальной среды и устремляла их дух в бесконечность к сокровенным основам мироздания, то для Конфуция пределом выступала идеализированная модель социальной реальности, созданная его учением, которая рассматривалась как метафизическая реальность Дао-Пути. Ритуал – это подвижническая сторона метафизики Пути Конфуция.

Движение к метафизическому смыслу «жэнь»

По утверждению самого Конфуция, корнем экзистенциального мира цюнь-цзы является человеколюбие («жэнь»), которое переводится также как гуманность. Исследователи справедливо отмечают неоднозначность иероглифа «жэнь», которая свидетельствует о многоплановом, комплексном характере этого термина. Конфуцианский термин «жэнь» близок к христианской заповеди «любовь к ближнему». Как и христианская заповедь жэнь выступает универсальным принципом отношения к миру. Реализация этого принципа с необходимостью лишает энергетического потенциала чувственные страсти, натуралистически-силовое мышление и возвращает установку движения к чистоте духа. Поскольку тема «человеколюбия» в жизненном мире Конфуция занимает основополагающее положение, то она в наибольшей степени приближает к сокровенной реальности Дао-Пути, в наибольшей степени её выражает. «Дао не удалено от человеческого. Если же человек, осуществляя Дао, удалится от человеческого, то он не сможет осуществить Дао» (ЧЮ, чж. 13) [53, с. 132]. Согласно Мэн-цзы, «человеколюбие есть спокойное жилище человека, а чувство долга – его прямой путь» (IV А, 10, 2) [53, с. 316]. Мистическая программа самосовершенствования благородного мужа великого китайского мыслителя носит комплексный характер: «Направляй всю свою волю на достижение Дао-Пути, будь добродетелен, опирайся на человеколюбие, упражняйся в искусствах» (ЛЮ, VII, 6) [53, с. 316].

Следует заметить, что категории конфуцианской этики («жэнь», «сяо», «и» и др.) имеют сложную, многослойную природу. Поверхностный слой рас-

крывает мирское значение этической категории. По мере возрастания напряженной работы по духовно-нравственному очищению своего внутреннего мира конфуцианскому подвижнику открывается все более глубокий экзистенциальный ее смысл. Если он будет мужественным и настойчивым, то в конце этого многотрудного Пути ему откроется ее метафизический смысл. В книгах конфуцианского канона «Сы шу» большей частью речь идет о метафизическом смысле этих категорий. В своей совокупности они образуют систему координат, в которой живет и перемещается благородный муж. Как мы видим, категории этики Конфуция одновременно представляют собой нравственные заповеди его учения. Поэтому познание их представляет собой не только эпистемологическую задачу, но, прежде всего, задачу практического делания.

Эти рассуждения методологического порядка являются общими для восточной метафизики Пути (буддизма, даосизма, индуизма, ислама и православия). Так, в православии нельзя, начиная с понедельника, в результате решительного волевого порыва реализовать одни из главных заповедей любви к Богу и любви к ближнему. От подвижника требуется большая и тяжелая предварительная работа по возвращению в себе смирения, страха Божьего, терпения, преодоления в себе гордыни, гневливости и лишь затем, когда в душе умрут мирские страсти, верующему может открыться действительная любовь к Богу и любовь к ближнему.

Учитель сказал: «Я не видел любящих человеколюбие и ненавидящих то, что лишено человеколюбия. Любящий человеколюбие – нет ничего превыше этого» (ЛЮ, IV, 6) [53, с. 169]. Учитель сказал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Стоит устремиться к человеколюбию – и человеколюбие приходит» (ЛЮ, VII, 30) [53, с. 183]. Очевидно, что в этих высказываниях Конфуций имел в виду метафизический смысл жэнь. Следует заметить только, что человеколюбие приходит далеко не сразу. Как мы отмечали выше, следует взрастить в себе много достоинств, чтобы открылась метафизическая реальность человеколюбия. По этому поводу Учитель сказал: «Если человек тверд, решителен, прост и не бросает слов на ветер, то он близок к человеколюбию» (ЛЮ, XIII, 27) [53, с. 208]. Один из учеников Конфуция Цзы Ся сказал: «Углублять знания, закалять волю, пытливно расспрашивать, всесторонне обдумывать – все это основа человеколюбия» (ЛЮ, XIX, 6) [53, с. 232]. О трудности восхождения к подлинному человеколюбию и пребыванию в нем Учитель сказал: «Хуэй мог по три месяца оставаться человеколюбивым, тогда как других хватает на день или месяц» (ЛЮ, VI, 7) [53, с. 177]. Метафизический смысл жэнь есть в то же время проявление метафизического бытия Дао. Это обстоятельство и отмечает Конфуций: «Дао не удалено от человеческого. Если же человек, осуществляя Дао, удалится от человеческого, то он не сможет осуществить Дао» (ЧЮ, 13) [53, с. 132].

Универсальность принципа человеколюбия связывает его со всеми категориями конфуцианской морали. При этом «жэнь» выступает их смысловым ядром: «Благородный муж все свои усилия сосредоточивает на корне. Когда корень заложен, то рождается Дао-Путь. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям – это и есть корень человеколюбия» (ЛЮ, I, 2) [53, с. 158]. «Мудрость, человеколюбие и мужество – эти три качества есть всепроникающее Дэ (всепроникающая благодать-добродетель.– В. М.) Поднебесной. То, чем оно (Дэ) приводится в действие, есть одно-единое» (ЧЮ, чж. 20) [53, с. 137]. «Человеколюбие, – говорил Мэн-цзы, – это сердце человека, а справедливость – это путь человека» (МЦ, VI A, 11, 1) [53, с. 359]. «Человеколюбие, справедливость, преданность и верность в соединении с неустанною радостью, почерпаемую в них, суть небесные почётные достоинства» (МЦ, VI A, 16) [53, с. 259]. Когда в процессе практического делания благородный муж достигает просветления, человеколюбие наполняет его жизненный мир. Конфуций говорил: «Благородного мужа даже во время трапезы не покидает человеколюбие; и когда его одолевают суета и тревоги, оно постоянно с ним» (ЛЮ, IV, 5) [53, с. 169]. В то же время утрата этой добродетели приводит к полному разрешению его жизненного мира. В этом же фрагменте «Лунь юй» Конфуций задает риторический вопрос: «Если благородный муж, утратил человеколюбие, то как он может носить высокое имя?» Во фрагменте III, 3 читаем: «Учитель сказал: «Человек – и без человеколюбия! Какие же тут правила? Человек – без человеколюбия! Какая уж тут музыка?» [53, с. 164].

Таким образом, в нашем далеко неполном перечне высказываний Конфуция и его учеников о жэнь мы видим, что важнейшую часть содержания понятия «человеколюбия» составляет его метафизический смысл, который открывается лишь в конце многотрудного пути самоусовершенствования конфуцианца-подвижника. Точно также глубокий, сокровенный смысл христианских заповедей «любви к Богу» и «любви к ближнему» открывается христианину-подвижнику в ходе сурового практического делания. «Духовное горение сердца к Господу, – пишет святитель Феофан Затворник, – есть любовь к Нему. Она загорается от прикосновения Господа к сердцу. Как *Он весь* есть *любовь*, то прикосновение Его к сердцу тотчас и возжигает любовь к Нему. А от любви – горение сердца к Нему. Вот это и должно быть предметом искания. Творение молитвы Иисусовой есть только орудие к тому или лучше только труд, показывающий сильное желание души обрести Господа» [37, с. 157]. Симеон Новый Богослов также отмечает, что подлинная любовь к Богу, сокровенная взаимосвязь с Ним возникает только после долгих трудов праведных: «Чем больше мы очищаемся посредством собственных наших трудов и священных потов, тем более светимся божественным светом, тем более очи-

щаемся собственными слезами нашими, принося от себя слезы и вместо их получая от Бога свет сокрушения» [102, II, с. 688].

Метафизическая остановка цюнь-цзы

Авторы «Да сюэ» и «Чжун юн» и особенно их комментатор Чжу Си настаивают на возможности абсолютно достоверного, исчерпывающего познания. С точки зрения западной философии и современной методологии научного познания подобного рода утверждения представляются по меньшей мере наивными. Комментируя первое суждение «Великого учения» («Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати, породении с народом и остановке на совершенном добре»), Чжу Си пишет:

««Остановка» выражает мысль о необходимости добраться до данного места и не сдвигаться.

«Совершенное добро» – это предел соответствия принципов и дел.

«Высветление светлой благодати» и «обновление народа» вместе означают то, что следует добраться до местоположения совершенного добра и не сдвигаться, ибо необходимо быть способным исчерпать до предела все небесные принципы и не иметь ни капли человеческих страстей» [53, с. 92].

Следующая статья канона и его комментарий: «[I, 1.2] За знанием того, как остановиться на совершенном добре, следует обладание упроченностью, за упроченностью следует способность к спокойствию, за спокойствием следует способность к умиротворенности, с способностью к умиротворенности следует способность к рассуждению, за рассуждением следует способность к достижению остановки.

«Остановка» – это местоположение, в котором следует остановиться, а именно то, в котором находится совершенное добро. Если знать его, то воля будет иметь прочную направленность.

«Спокойствие» означает то, что сердце не подвижно безрассудством.

«Умиротворенность» означает пребывание в безмятежном и умиротворенном состоянии.

«Рассуждение» означает тонкость и тщательность в совершении дел.

«Достижение» означает достижение места остановки» [53, с. 92].

Выборочно приведем комментарий Чжу Си к четвертому параграфу первой статьи, а также комментарий к следующему параграфу:

«Искренность» – это подлинность...

Делать подлинным проявляемое своим сердцем означает желание своего единения с добром и отсутствие самообмана.

«Доведение до конца» – это обретение совершенства.

«Знание» подобно «ведению».

Продвижение до предела моего знания и ведения означает желать знать исчерпывающе.

«Выверение» – это обретение совершенства.

«Вещи» подобны «делам».

Истощающее исследование и совершенное обретение принципов дел и вещей означает желание полного достижения высшего предела» [53, с. 93-94].

«Выверение вещей» – это полное достижение высшего предела принципов вещей.

«Совершенство знания» – это исчерпывающая полнота того, что знает мое сердце.

Если знание исчерпывающе полно, то помысел может достичь того, чтобы быть подлинным. Если помысел подлинен, то сердце может достичь того, чтобы быть выправленным...

Если вещи выверены и знание совершенно, то знаешь, где остановиться.

«Искренность помыслов» и последующее – все это соответствует порядку достижения того, где следует остановиться» [53, с. 94].

Как мы видим, Чжу Си настаивает на необходимости достижения исчерпывающей полноты знания. Но если рассматривать эти фрагменты не с точки зрения эпистемологии, западной метафизики Логоса, а с точки зрения восточной метафизики Пути, то оценка этих фрагментов будет совершенно иная. В них излагается самое сокровенное знание конфуцианского учения. В этих фрагментах даже не описывается, а пунктиром обозначается Путь благородного мужа к непосредственному созерцанию метафизической реальности Дао-Пути. Как отмечалось, сам термин «Дао-Путь» означает неразрывное единство сокровенного бытия Дао и многотрудного Пути практического дела подвизника. Оказывается, согласно четвертому параграфу первой статьи, чтобы достичь конечной остановки непосредственного созерцания Дао («высветления светлой благодати») необходимо упорядочить государство, выравнять свою семью, усовершенствовать свою личность, выправить свое сердце, сделать искренним свои помыслы, довести до конца свое знание. Когда цюнь-цзы обретает состояние внутреннего совершенства, тогда подвизнику открывается метафизическая реальность Дао-Пути, сокровенное субпространство Неба. Дальше действительно идти некуда. С точки зрения западной метафизики Логоса это невозможно.

Само движение (Путь) и возможность созерцания, видение конечной метафизической цели при жизни составляет сердцевину метафизики Пути, различные версии которой многовековой практикой отработаны буддистами, даосами, джайнистами, индуистами, конфуцианцами, мусульманами и православными. Для некоторых традиций – это более чем двух тысячелетний опыт, который зафиксирован в большом массиве письменных источников, большей

частью предназначенных для внутреннего пользования, для тех, кто в Пути. Среди всех школ метафизики Пути в конфуцианстве эта традиция представляется наименее развитой.

В восточной метафизике Пути далеко не многие имеют физические, психические, нравственные, духовные способности пройти весь этот многотрудный Путь. Согласно «Великому учению», «благородный муж везде использует свои способности до предела» (ДС, II, 2. 4) [53, с. 97]. В ходе практического делания не следует отклоняться в различные стороны. Учитель сказал: «Следование середине – вот совершеннейшее! Однако мало кто из людей способен на это в течение долгого времени» (ЧЮ, 3) [53, с. 129].

Всякое требование в метафизике Пути предполагает непрерываное приложение больших усилий для его реализации (например, в Православии достижение смирения). Поэтому Кун-цзы призывал: «В человеколюбии не уступай даже своему учителю» (ЛЮ, XV, 36) [53, с. 219]. «Усердие в делах ведёт к человеколюбию» (ЧЮ, чж. 20) [53, с. 137]. Процесс самосовершенствования должен быть не формальным, а опираться на все внутренние, душевные ресурсы. Практическое делание должно быть искренним. В «Чжун юн» приводится следующее рассуждение Конфуция об искренности: «Искренность – это Дао Неба, стремление стать по нему искренним – это Дао человека. Искренний добивается цели без усилий, обретает без размышлений, спокойно сливается с Дао середины, таков совершенномудрый человек. Стремящийся стать по нему (Дао Неба) искренним, это тот, кто выбирает добро и крепко держится его... Просветление от искренности – это природа. Искренность от просветления – это учение. Если искренен, то просветлён. Если просветлён, то искренен. Только совершенная искренность Поднебесной даёт способность исчерпать свою природу... Искренность – это созидание себя, а Дао – это слияние себя с Дао. Искренность – начало и конец вещей, без искренности нет вещей. Вот почему благородный муж так ценит искренность. Искренность – это не только самостоятельное созидание себя, и всё, это то, посредством чего создаются вещи. Созидание себя – это человеколюбие. Созидание вещей – это знание. Природа – это Дэ. Сочетание внешнего и внутреннего это Дао, а потому постоянное применение этого – то, что нужно делать. Итак, совершенная искренность не истощается. Если не истощается, то она вечная. Если вечная, то достоверная» (ЧЮ, чж. 20, 21, 25, 26) [53, с. 139, 140, 141]. Примечательно, что во всех вышеприведенных суждениях постоянно проводится корреляция нравственных категорий с метафизической реальностью Дао-Пути. И это, безусловно, не случайно. Конфуций стремился придать своим суждениям метафизическую глубину, обоснованность, мистическую силу, что действительно имеет место.

Своеобразие конфуцианской метафизики Пути

Одним из главных возражений даосов против конфуцианцев является утверждение, что реализация конфуцианской программы приводит к полной социализации жизненного мира, а, следовательно, – к полной утрате связи с природными циклами Неба и Земли, фундаментальной внесоциальной реальностью мироздания Дао. Частично даосы были правы, но частично били мимо цели. Конфуцианцы всеми силами стремились к единению с природой (Небом и Землёй). Однако в отличие от даосов они её одухотворяли.

Конфуций свою тематическую сеть, с помощью которой он осмысливал социальную реальность, набрасывал и на природную среду, и, таким образом, рассматривал её с точки зрения гуманности, справедливости, гармонии и т. п. Опять же отношение конфуцианцев к природе было глубоко мистическим, о чём свидетельствуют описания множества их ритуалов. К тому же требование следования середине не позволяло Учителю и его ученикам пренебрежительно относиться к природе. Конфуций говорил: «Если в человеке природные стремления одерживают верх над культурой, он становится дикарем. Если культура одерживает верх над природными стремлениями, он становится книжником. Лишь при гармоничном соединении культуры и природных стремлений он становится благородным мужем» (ЛЮ, VI, 18) [53, с. 178].

Ритуал в системе конфуцианской метафизики Пути

Конфуцианство как один из видов восточной метафизики Пути имеет уникальную особенность, которая её существенно отличает от индийской, исламской, православной метафизики. В последних практическое делание (ритуал), в большей или меньшей степени связано с подавлением плоти, выходом за пределы социальной и природной реальностей. Практическое делание в конфуцианстве (ритуал), напротив, максимально устремлено к погружению в социальную реальность, и в её глубинах (Дао-Пути) они стараются достичь сокровенного переживания. Практическая сторона конфуцианства как метафизики Пути выражается в её ритуальной части. Учение Конфуция живёт в ритуале, без которого оно мертво, распадается на совокупность отдельных суждений. Один из крупнейших конфуцианских теоретиков ритуала Сюнь-цзы (ок. 300 – ок. 215 до н. э.) пишет: «Небо и Земля – начало всего живого; ритуал и чувство долга – начало порядка; совершенный человек – начало ритуала и чувства долга. Полное соблюдение ритуала и последовательное выполнение долга, неуклонное совершенствование этих качеств и превращение их в высшую степень преклонения составляют начало совершенного человека. Поэтому когда небо и земля рождают совершенного человека, он приводит в порядок всё, что находится между небом и землёй; совершенный человек правильно понимает своё место по отношению к небу и земле, он является повелите-

лем вещей и отцом и матерью народа. Когда же нет совершенного человека, всё, что находится между небом и землёй, не упорядочено, ритуал и долг не систематизированы, наверху не существует ни правителя, ни наставника, внизу не существует ни отца, ни сына, – вот что называется крайней степенью беспорядка» [35, 2, с. 157].

Согласно Конфуцию, последовательное и непреклонное следование долгу – важнейшее средство реализации учения. «Учитель сказал: «Благородный муж всегда исходит из чувства долга»» (ЛЮ, XV, 18) [53, с. 217]. В конфуцианстве долг и ритуал рассматриваются в неразрывном единстве. Чувство долга составляет ментальную сторону, ритуал объективированную сторону единого процесса. В одном из основных произведений конфуцианского канона «Ли цзи» («Книга обрядов») читаем: «Ритуал и долг суть великие человеческие начала. Наставляя в верности и совершенствуя в дружелюбии, они укрепляют содружество плоти и кожи, прочность костей и сухожилий. Они суть великие начала, поддерживающие жизнь и сопутствующие в смерти, служащие душам умерших и духам. Они суть великие врата, выводящие к небесному пути, дающие выход человеческим чувствам. Только совершенномудрые смогли понять, что ритуал не должен прерываться. Чтобы разрушить царство, погубить клан, извести человека, нужно прежде всего искоренить ритуал» [35, 2, с. 108]. «Совершенномудрые управляли человеческими чувствами, прибегая к правилу долга и упорядоченности ритуала. Поэтому чувства человеческие были для совершенномудрых правителей пашнею. С помощью ритуала пахали её; разбрасывая долг, засеивали её; наставляя в науках, пололи её; укореняя человеколюбие, убирали её; посеяв музыку, давали ей отдых. Поэтому ритуал – это также и плод долга. Если только он во всём согласуется с долгом, то, даже не будь его у прежних государей, он может быть долгом порождён. Долг же есть часть душевного совершенства, одно из звеньев человеколюбия. Он согласуется с душевным совершенством, наставляет в человеколюбии; силён тот, кто обрёл его! Человеколюбие есть корень долга и плоть благоденствия; достоин преклонения тот, кто обрел его! Поэтому управлять государством, не прибегая к ритуалу, – всё равно, что пахать без сохи. А ритуал, который вырастает не из долга, – всё равно что пахота без посева» [35, 2, с. 109]. «Верность и преданность государю – вот кольчуга и шлем учёного; ритуал и справедливость – вот его малый и большой щиты. В путь он выступает, увенчав себя гуманностью; дома пребывает в объятиях долга» [35, 2, с. 138]. Сюнь-цзы выдвигает следующие основания ритуала: «Ритуал имеет три основы: небо и земля – основа существования, предки – основа рода, правитель-наставник – основа порядка... Недостаток любой из трёх основ делает невозможной спокойную жизнь людей. Отсюда видно, что ритуал предполагает следование небу наверху, земле внизу, почитание предков и уважение к правителю-

наставнику. Таковы три основы ритуала» [35, 2, с. 176]. Таким образом, ритуал выполняет комплексную функцию. Он воспроизводит связь конфуцианца с метафизическим бытием Неба, с духами предков. Ритуал воспроизводит и закрепляет в человеке тематическое пространство, образованное гуманностью, верностью, сыновней почтительностью, справедливостью, долгом, укрепляя тем самым семейные и социально-политические отношения.

При совершении ритуала важнейшую роль играет искренность, которая обеспечивает единение с сокровенной реальностью Дао-Пути. В «Ли цзи» искренности придаётся настолько большое значение, что она подвергается онтологизации, действует как нечто объективно реальное: «Искренность – это то, посредством чего человек завершает создание себя как человека. Путь – это то, посредством чего человек вступает на правильный путь. Искренность – это начало и конец всех вещей; без искренности вещи не могут существовать. Именно поэтому благородный муж высоко ценит искренность. Искренность – это не только то, посредством чего получает своё завершение человек, и на этом её значение исчерпывается; с её помощью получают своё завершение все вещи. Когда своё завершение получает человек, это свидетельствует о человеколюбии. Когда своё завершение получают вещи, это свидетельствует о знании. И человеколюбие, и знание являются природными добродетелями и принципами, объединяющими воедино внешнее и внутреннее. Поэтому искренность пригодна всегда. Поэтому наивысшая искренность никогда не исчезает» [35, 2, с. 130]. «Только тот, кто обладает в Поднебесной совершенной искренностью, может приводить в порядок великие принципы взаимоотношений с Поднебесной; устанавливать великие основы нравственности в Поднебесной; постигать принципы изменения и развития неба и земли... Искренность подобна человеколюбию: она глубока как бездна; она велика, как небо» [35, 2, с. 134].

Незавершенный характер конфуцианской метафизики Пути

Завершая анализ метафизики благородного мужа Конфуция, следует отметить. Что в его учении практически отсутствует важная для всех концепций метафизики Пути часть – описание конечного состояния подвижника (в конфуцианстве совершенномудрого мужа). При рассмотрении его учения о гуманности мы приводили его высказывания, Мэн-цзы, в которых указывалось на состояние спокойствия духа, умиротворённости, счастья (надо полагать подлинного, метафизического счастья). В «Лунь юй» мы находим такое высказывание Кун-цзы: «Благородный муж не беспокоится и не испытывает страха... Если в себе самом не находишь недостатков, то нет причин беспокоиться и испытывать страх!» (ЛЮ, XII, 4) [53, с. 200]. Почему эта часть не получила развитие в учении великого китайского мыслителя? Может быть пото-

му, что концентрировать внимание на собственных переживаниях в процессе конфуцианского практического делания было опасным (отвлекало бы) в деле погружения в метафизические глубины социальной реальности?

В изучении человека Конфуций очень ограничил предмет исследования. Он абстрагировался от биологической, физиологической, психической, гносеологической сторон существования человека. Он рассматривал его только как нравственное существо. При этом он отвлекался от анализа предшествовавшего нравственного развития, современной ситуации в царствах Китая. Вместо этого он начал учить тому, чего никогда не было и, казалось, никогда не будет. Он всем проповедовал образ благородного мужа (цунь-цзы). Легендарные правители Шунь и Юй, вероятно, в какой-то мере были умными, справедливыми, гуманными правителями, но они никогда не были цунь-цзы. Конфуций стал всех убеждать и, надо полагать, убедил, что они – совершенномудрые мужи, что эти недостижимые образцы реально существовали. Более того, что в седой древности Китая был период, когда почти все люди были такими. Чтобы придать своей идеализированной теоретической конструкции правдоподобный вид, он пошел на преступление как ученый. Он фальсифицировал древнюю историю Китая. Он отредактировал существовавшие исторические хроники. Получился текст, названный им «Чуньцю» («Весны и осени»). По мнению современных исследователей, «создается впечатление, что неполнота и несвязанность исторического повествования в «Чуньцю» были результатом искусственного отбора и удаления всех материалов, составлявших их прагматический контекст. Текст «Чуньцю», которым мы сейчас располагаем, производит впечатление не хроники, а скорее сборника тем для нормативно-морализаторского комментария» [49, с. 161]. В «Мэн-цзы» приводится самооценка мыслителем из Лу своей работы: «Испугавшись таких вопиющих беззаконий, Конфуций написал «Чунь цю», которая есть дело царей. Поэтому Конфуций сказал: «Что сделает меня известным, так это только «Чунь цю», и что послужит к моему обвинению, так это также только «Чунь цю»» (МЦ, III Б, 9, 8) [53, с. 307]. Поддерживая исторический миф Учителя, Мэн-цзы отмечает: «В древности Юй прекратил потоп и вселенная пришла в порядок. Чжоугун присоединил восточных и северных варваров, изгнал диких зверей, и народ наслаждался спокойствием. Конфуций написал «Чунь цю» – узурпаторы и отцеубийцы пришли в страх» (МЦ, III Б, 9, 11) [53, с. 308]. Сыма Цянь в жизнеописании Конфуция отмечает напряженную работу древнекитайского философа над произведением «Весны и осени»: «При создании «Весны и осени» он коль писал, так уж писал, коли вычеркивал, то уж вычеркивал, ученики ему помочь были не в силах ни в единой строчке» [106. VI, с. 206].

Идеализированный образ благородного мужа раскрывается в его добродетелях, носителем которых он является: «жэнь» (человеколюбие), «сяо» (сы-

новняя почтительность), «и» (долг), «дэ» (добродетель), «вэнь» (духовная культура), «жан» (вежливость), «чжи» (стремление к знаниям), «хэ» (единение через разномыслие) и другие. Они образовывали систему координат цюнь-цзы, то пространство, в котором он живет. Первоначально эта тематическая структура стала системой координат жизненного мира одного Конфуция, затем – его учеников, впоследствии – всего китайского народа. Реализация этого проекта, который знаменовал собой духовно-нравственный прорыв, великую ментальную революцию, – главная заслуга великого древнекитайского мыслителя.

Как мы показали выше, Конфуций не только создал своеобразную систему морали, но и обнаружил метафизический смысл открытой им тематической структуры добродетелей благородного мужа, которая по существу совпала с тематической структурой Дао-Пути как метафизической реальности Неба. Для Конфуция, вероятно, это открытие было самым главным и важным. Открылся глубокий метафизический смысл его теоретических построений. Его концепция приобрела мистический характер. Он знал и чувствовал, что сокровенное бытие Неба ведет его.

Примечательной особенностью метафизического Дао-Пути благородного мужа Конфуция, как, впрочем, и даосской метафизики, является ее незавершенный характер. В метафизическом учении Конфуция и Лао-цзы отсутствует самый главный раздел – концепция Спасения подвижника. Какую стратегическую цель преследует конфуцианец-подвижник в ходе практического делания? Для православного монаха такой целью является – «увидеть Бога чистым сердцем» при жизни или после смерти в раю. Для индуистского подвижника такой целью является – достигнуть просветленного состояния («самадхи») при жизни и выхода из колеса сансары и достижение состояния освобождения («мокши») после смерти. В поучениях Учителя мы не находим рассуждений о зогробном мире и загробной жизни. Это обстоятельство обусловлено своеобразием китайской ментальности. Центральное место в жизненном мире древнего китайца занимала социокультурная реальность, в структуре которой природная среда и загробный мир отходили на второй план. В этом смысле ментальность древнего китайца близка к древнегреческой. Древний грек и китаец основные свои жизненные устремления связывали с мирским бытием. На этом их сходство, правда, практически заканчивается. Если древнегреческая ментальность была преимущественно индивидуалистически ориентирована, то в древнекитайской ментальности доминировали большей частью ценности надличностного порядка. В восприятии китайца загробный мир представлял собой не только не высшую, но и несамодостаточную онтологическую реальность, в значительной степени зависимую от мирского бытия. Поэтому добропорядочный китаец должен был на протяжении своей жизни строго соблюдать

обряды, связанные с культом предков, и тем самым всячески ублажать загробное их существование. Стратегическая цель конфуцианца-подвижника выражается в достижении понимания метафизического смысла конфуцианских добродетелей, что означало постижение трансцендентной реальности Дао-Пути Неба. Это также означало, что благородный муж достиг состояния святости. Следует также отметить, что если в индуизме и православии состояние святости по существу предполагает выход из пространства мирского бытия по достижении абсолютной чистоты духа подвижника, то конфуцианское понимание святости ограничено мирскими целями и представлениями. К тому же у Конфуция не было концепции Спасения, учения о высшем бытии после смерти цюнь-цзы.

Таким образом, из отдельных высказываний Конфуция и его учеников мы попытались реконструировать его метафизическую концепцию, как трансцендентной реальности Дао-Пути Неба, так и подвижнический Дао-Путь благородного мужа. Представляется, что предложенная нами интерпретация метафизического учения великого китайского философа практически полностью открывает весьма непростые для понимания тексты конфуцианского канона «Четверокнижья».

Метафизика социальной философии Кун-цзы

Как отмечалось выше, социальная реальность разделяется Конфуцием на две субпространственные конфигурации: субпространство семьи и субпространство государства. Три мира (индивидуальный, мир семьи и государства) рассматривались конфуцианцами в неразрывном единстве. Согласно «Чжун юн», «всепроницающее Дао Поднебесной включает пять видов отношений, а то, чем оно приводится в действие, исчисляется тремя качествами. А именно: отношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, другом и другом – эти пять видов отношений и есть всепроницающее Дао Поднебесной» (ЧЮ, чж. 20) [53, с. 137]. Поэтому и тематические пространства этих миров практически совпадают. Темы «жэнь» (гуманность), «дэ» (добродетель), «вэнь» (духовная культура), «хэ» (единение через разномыслие), «чжи» (стремление к знаниям), «и» (долг), «гу» (древность), «сяо» (сыновья почтительность), «жан» (вежливость) и другие имеют как бы три проекции, оставаясь единым целым. Прежде всего, следует подчеркнуть, что всё тематическое пространство конфуцианства представляет собой высоко развитую духовную систему. Поэтому его распространение в царствах Поднебесной влекло за собой преображение древнекитайского Духа, что и являло собой великую ментальную революцию. Оно разрушало или вытесняло на периферию натуралистически-силовое мышление. Как никому другому из творцов осевого времени, Конфуцию удалось структурировать, упоря-

дочить, сбалансировать индивидуальный и социальный жизненные миры. Как никто в культуре Востока, он поднял статус социальной реальности. Поскольку категориальный аппарат конфуцианства достаточно полно раскрыт в литературе, мы обратимся к метафизической стороне его социальной философии.

Метафизика социальной философии Конфуция выражается в том, что всякое социальное деяние или социальное бытие в целом всегда соотносится с фундаментальной реальностью Неба и Земли или Дао-Путём. Если в архаическом Китае ритуальная сторона индивидуального и социального жизненного миров была натуралистической по природе и регулировала все стороны общественной жизни, то с распространением конфуцианства ритуальная сторона приобрела духовно-нравственный характер. Кун-цзы говорил: «Путевыми нитями стали ритуал и долг. С их помощью упорядочивают отношения государя и подданных, связывают родственными чувствами отцов и детей, дружелюбием братьев, согласием супругов. С их помощью устанавливают порядок, намечают границы полей и общин, возвеличивают мужественных и разумных, наделяют человека заслугами. Их используют в своих замыслах, ради них поднимают оружие... С ним (ритуалом. – В. М.) сверяли свою справедливость, на нём строили свою верность, проверяли вину, узаконивали человеколюбие, учили уступчивости, являя тем самым народу своё постоянство. Если кто не следовал бы ему, он потерял бы свой престол, ибо люди почли бы его сущим бедствием. Всё это и называется малым умиротворением... Благодаря ритуалу прежние государи преемствовали небесный путь, управляли человеческими чувствами. Потому-то утративший его умирал, обретший его – жил. В «Ши цзин» сказано: «Когда у человека нет ритуала, он подобен крысе, у которой одно только тело; если у человека нет ритуала, лучше ему скорей умереть!» Поэтому ритуал должен исходить от неба, но подражать земному, распространяться даже на духов и души умерших и касаться траура, жертвоприношений, стрельбы из лука, управления колесницами, инициации, брака, аудиенций и приглашения на службу. Совершенномудрые сделали ритуал всеобщим достоянием, так что Поднебесная и её царства могут употреблять их для наведения порядка» [35, 2, с. 101]. «Ритуал – это великое правило государя; он помогает разобраться в подозрениях, уяснить сокровенное, служить духам и душам умерших, устанавливать порядок, разграничивать человеколюбие и справедливость, а тем самым наладить и управление и укрепить государя» [35, 2, с. 104]. По мнению Сюнь-цзы, «судьба человека зависит от правильного отношения к небу, судьба государства зависит от правильного соблюдения ритуала. Когда государь высоко чтит ритуал и ценит талантливых людей, он правит в Поднебесной, как совершенный ван; когда государь высоко чтит законы и любит народ, он правит Поднебесной, как гегемон; если же государь алчен и лжив, ему грозит опасность; если он коварен, плетёт интриги и замышляет

козни, он неизбежно погибнет» [35, 2, с. 172-173]. Как мы видим, согласно Сюнь-цзы, конфуцианский ритуал имеет универсально мистический характер. Он не только осуществляет регуляцию социальных отношений, но и позволяет установить мистическую связь с загробным миром и метафизической реальностью Неба. Во всех отношениях посредством ритуала можно добиться благоприятного хода различного рода процессов.

Приведём ещё один «гимн» ритуалу Сюнь-цзы: «Благодаря ритуалу небо и земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звезды и созвездия движутся по небесному своду, реки и речки плавно несут свои воды и все вещи процветают; благодаря ритуалу любовь и ненависть получают правильное направление, радость и гнев – правильное выражение; благодаря ритуалу низы послушны, а верхи мудры и изменения всех вещей приходят в порядок. Отход же от ритуала приводит к гибели. Разве не говорит это о величии ритуала?! Если установлена совершенная система ритуала и она является высшей мерой вещей и событий, тогда никто в Поднебесной не может ни отнять ни прибавить что-либо к ритуалу, основные работы и побочные промыслы взаимно согласуются, начало и конец соответствуют друг другу, существуют различия между знатными и низкими во внешнем виде, истина и ложь в суждениях подробно объясняются. Когда люди в Поднебесной следуют такой системе ритуала, в стране царит порядок; когда они не следуют ритуалу, наступает беспорядок; когда они следуют ритуалу, их жизнь спокойна; когда не следуют, их жизнь в опасности; когда они следуют ритуалу, они существуют; когда не следуют, они гибнут» [35, 2, с. 178-179]. Согласно китайскому мыслителю Сюнь-цзы, получается, что ритуал есть не только средство для осуществления деятельности в резонанс с волей Неба и Земли, но и он сам может благоприятно влиять на последних. Таким образом, ритуал имеет универсальное значение. Он способствует упорядочиванию космоса, нормализации природных процессов и социальных отношений, правильному формированию личности.

В «Го юй» приводится следующее метафизическое объяснение благоденствия государства и его распада: «Когда государство стоит на пути к расцвету, его правитель беспристрастен и мудр, справедлив и прямодушен, абсолютно чист, милостив и мягок. Его добродетели достаточны, чтобы исходящий от них благоуханный аромат поднимался к духам, а его милости достаточны, чтобы объединить весь народ, в результате чего духи пользуются пищей от жертвоприношений, а народ слушается приказов. Поскольку народ и духи не ропщут на правителя, мудрые духи спускаются на землю и, наблюдая за добродетельным правлением, равномерно распределяют на всех счастье.

Когда государство стоит на краю гибели, его правитель алчен и зол, развратен и нерадив, порочен и жесток. Его правление омерзительно, аромат его

добродетелей не поднимается к Небу, налагаемые наказания несправедливы и незаслуженны, чиновники двуличны, мудрые духи не считают приносимые жертвы чистыми, а народ вынашивает далеко идущие стремления. Поскольку народ и духи ропщут на правителя и не имеют того, в ком они могли бы найти опору, на землю также спускаются духи и, наблюдая за жестокостью и злодеяниями правителя, ниспосылают на него беды. Таким образом, появление духов может быть как признаком расцвета, так и признаком гибели» [29, с. 33]. В иерархии социальных отношений особо важная роль придавалась вану (правителю), Сыну Неба. Его нравственное поведение, строгое соблюдение ритуала и жертвоприношений в большой степени определяли ход социально-экономического развития страны. Для низов и чиновников было совершенно очевидным, что природные катаклизмы и бедствия страны имеют своим источником безнравственность Сына Неба, и, напротив, благополучие и процветание народа и государства всегда связывались с высокой нравственностью Сына Неба. Подобные нравственные оценки – плод благотворного влияния учения Кун-цзы.

Таким образом, Конфуцию удалось создать прочную, целостную, универсальную теоретическую систему, беспрецедентную в мировой философии. Обычно самые развитые философские системы европейской философии (Платона, Аристотеля, Г. Гегеля) как ржавчина разъедают внутренние противоречия. В конфуцианской модели индивидуального мира цюнь-цзы, социума мы их не видим, хотя при большом желании их всегда можно «найти». Действительно, тематическая структура жизненного мира благородного мужа для китайцев выступает универсальной моделью для понимания мира индивида, семьи, общества и божественного бытия Неба. Становление на Путь благородного мужа с необходимостью приводит к духовно-нравственному преображению человека, что также с необходимостью влечет за собой преображение в семейных и социально-политических отношениях. Согласно Конфуцию, движение в трех основных для китайца жизненных мирах (индивидуальном, семье и государства) симметрично. Также оно возможно в обратном направлении. Однако, следует заметить, что для китайской ментальности наиболее важным, базовым является мир семьи. Не индивид и государство, а семья является системой отсчета для китайского Духа. Поэтому в тематических структурах ценностно-мыслительного пространства китайской культуры преобладают смыслы надличностного порядка, что существенно отличает его от индивидуалистически ориентированного европейского Духа. По нашему мнению, преимущественно надличностная ориентация китайского Духа стала залогом его стабильности в непростой многовековой истории.

Фальсификация Конфуцием архаической истории Древнего Китая в «Шицзин»

«Шицзин» («Книга песен») содержит триста пять поэтических произведений. Она состоит из четырех разделов: «Гофын» («Нравы царств»), «Сяо я» («Малые оды»), «Да я» («Великие оды») и «Сун» («Гимны»). Исследователи полагают, что поэтические произведения «Книги песен» были созданы в период с раннего этапа Западного Чжоу (XII – X вв. до н. э.) до конца эпохи «Чуньцю» («Весны и осени», VIII – V вв. до н. э.). Древнекитайский историк Сыма Цянь утверждает, что в древности стихотворений («ши») было более трех тысяч. Конфуций отбросил негодные и взял то, что соответствует правилам («ли») и должному («и»). Вместе с тем исследователи отмечают высокую технику стиха. Это обстоятельство показывает, что «Шицзин» есть продукт длительного развития древнекитайской поэтической культуры. «Песни, оды и гимны «Шицзина», – отмечает А. Штукин, – написаны правильными четырехсловными и четырехсложными размерами. Отступлений от этого общего правила так мало, они встречаются столь редко в огромном материале памятника, что мы можем говорить о безукоризненно правильных размерах, которыми написан «Шицзин» [133, с. 310].

Как мы отмечали выше, в архаический период мировой цивилизации люди жили в натуралистически-силовом ценностно-мыслительном пространстве. Их жизненный мир не был простым и примитивным. Однако горизонт их ценностно-мыслительных устремлений очерчивали натуралистические ценности. Темы «разума», «верности», «смирения», «честности» и другие не являлись опорами в жизни. Основаниями жизненного мира архаических людей во всех культурах без исключения были темы «физической силы», «добычи», «пира», «эроса» и «рода». В «Книге песен» мы не находим архаического человека. Во многих стихотворениях, одах и гимнах лирический герой представляет тип не просто конфуцианца, а его идеал. В архаический период благородство и честь связывались с достоинствами натуралистического порядка физической силой, богатством, родовым происхождением. В этот период преобладает «силовое мышление», культ силы. Ничего подобного в «Шицзине» мы не обнаруживаем. В ней образы царя, чиновника, воина, жены, ожидающей мужа, наполняются высоконравственным содержанием с глубокой, напряженной внутренней духовной жизнью. Как мы увидим ниже, представления о благородстве и чести связываются с достоинствами чисто духовного порядка. Иных героев в книге нет. Лишенные подобного рода качеств они рассматриваются как отрицательные персонажи. Ничего подобного ни в одной из древнейших культур в доосевой период мы не наблюдаем. Археологические раскопки последних десятилетий в Китае убедительно показывают (человеческие жертво-

приношения, отрубленные сваренные головы и др.) суровый, деспотический характер древнекитайского архаического общества. Насилие, жестокость были нормой. Эти обстоятельства дают основание заключить, что «Шицзин» была творением осевого времени. Она является носителем Духа этого периода, фиксирует его.

По нашему мнению, Конфуций в своей редакторской деятельности не ограничился отбором и сортировкой имевшихся произведений народного фольклора доосевого времени. Судя по всему, он добавил к ним произведения с конфуцианской ментальностью и, таким образом, существенно изменил дух «Книги песен». Не претендуя на точность культурологического анализа, можно утверждать, что из 305-ти 67 (19 песен, 25 малых од, 16 великих од и 6 гимнов) произведений являются носителями духа осевого времени. Возникает вопрос об их происхождении. Наиболее вероятно, они являются творениями самого Конфуция и может быть его учеников. Об этом свидетельствует высокий профессионализм их стихотворной формы и ярко выраженная конфуцианская направленность содержания. Именно эти произведения отличаются глубиной лирического переживания, большим нравственным потенциалом, пропагандой высоких конфуцианских идеалов. Большая часть произведений является тематически нейтральной. Поэтому их трудно отнести как к творениям доосевого времени, так и к произведениям периода ментальной революции. Таким образом, «Шицзин» представляет собой достаточно сложное образование. Оно является носителем архаической и революционной ментальности. При этом доминируют в ней, задают высокий духовно-нравственный стандарт произведения конфуцианской ментальности.

Обратимся к текстам. В первом разделе «Нравы царств» достаточно часто исполнителем песен является женщина. Поэтому отношение к природе, мужу, окружающей действительности в целом задается через ее систему восприятия. Лирическая героиня так описывает любимого мужа:

*«О, радость моя – только он – этот муж благородства!
Пусть благо и счастье всегда окружают его» [133, с. 26].*

В песне «Как пестрый фазан далеко улетает» читаем:

*«Да кто ж из людей благородных не знает,
Что доблестен муж мой в поступках и строг?
Нет алчности в нем, нет завистливой злобы!
Недоброе сделать он разве бы мог?» [133, с. 43].*

Воплощение конфуцианского идеала

В песне «Шу на охоту поехал» исполнительница так характеризует своего любимого:

*«Нет между них никого, равного Шу моему,
Всех он прекрасней лицом, всех он добрей и умней!..
Он так благороден и добр – знает про это страна!..
Как он собою пригож, как он отважен и смел!» [133, с. 73].*

В песне «На той шелковице голубка сидит» муж выступает как воплощение конфуцианского идеала:

*«Сколь доблести муж совершенен собой,
Все в нем – величавость одна.
В поступках его величавость одна –
В ней крепость и сдержанность сердца видна!..*

*В поступках не сыщешь вины!
В деяньях его не отыщешь вины –
Исправил четыре предела страны!..
Народа исправил сердца» [133, с. 116].*

В «Шицзин» настойчиво подчеркиваются духовные добродетели героев. В песне «У меня есть милый» дается следующая оценка друга:

*«Благородный и тонкий душою есть друг у меня –
Словно рог он резной, что обточен искусным резцом
Как нефрит ограненный, до блеска натертый песком!
Величав он собою, степенен и важен на вид,
Он достоинства строгого полон и нравом открыт...*

*Словно золото чист, будто олово светел мой друг,..
Посмеяться умеет – он шутки искусство постиг, –
Но жестоким и грубым его не бывает язык» [133, с. 58-59].*

В песне «На пиру» читаем:

*«Мужи благородства правдиво-светлы,
И каждый прекрасен в духовной красе...
Учтивую важность осанки хранят!» [133, с. 141].*

В малой оде «Встреча гостей» читаем:

*«Достойных гостей я сегодня встречаю...
Те люди мне путь совершенств показали;
Я вижу любовь их, и счастлив, и рад...
Их доблесть сверкает, им славу суля,
Для всех благородных пример подражанья,
Народ поучая, пороки целя...
Согласье и радость в удел избираю» [133, с. 126].*

В женских образах также преобладают духовные добродетели:

*«Правдива душою была она, Чжун-госпожа,
Была беспредельною сердца ее глубина.
Всегда благородной душою тепла и добра,
Была непорочной, к себе была строгой она,
И памятью князя, покойного мужа, всегда
Бодрила подругу, что доблестью сердца бедна!» [133, с. 39].*

В «Песни забытой жены» женщина справедливо возмущается:

*«Сердце мое – не вплетенный в циновку тростник,
Сердце мое не свернуть, как циновки в домах!
Вид величав мой, поступки разумны всегда –
В чем упрекнуть меня можно? Не знаю сама» [133, с. 37].*

Экзистенция сердца

Согласно философии Конфуция, средоточием внутренней духовной жизни человека, ее основанием и живительным источником является сердце. В «Шицзин» мы находим богатое разнообразие сердечных переживаний, которые в полной мере раскрывают сложный душевный мир своих героев. Мы приведем лишь небольшую их часть:

*«Сердце безмерной точится тоскою,
В скорби своей я не знаю покоя» [133, с. 257].*

*«Сердце устало, душа моя грусти полна...
Сердце устало, печаль моя так велика!» [133, с. 111].*

«Уж сердце устало – болит и болит от печали» [133, с. 113].

«Как ранено сердце мое и тоской и тревогой» [133, с. 113].

«И сердце тоска все мучительней жжет» [133, с. 133].

«Сердце ранено скорбью» [133, с. 134].

*«Горе сердца сжигает, как пламя,
Вымолвить слово мешает страх,
О, неужель вы не видите сами:
Царство готово низвергнуться в прах» [133, с. 158].*

*«О, сердца тоска и глубокая боль!
Узнает ли кто, как страдало оно?» [133, с. 173].*

«Радостью сердце полно и на сердце покой!» [133, с. 201].

«Сердце исполнено нежной любовью к нему» [133, с. 212].

Конфуцианская тематическая структура жизненного мира лирических героев

В одах «Книги песен» четко просматриваются доминирующие темы конфуцианского жизненного мира (темы «смирения», «отца», «брата» и др.). В оде «Кувшинки-цветы» воспевается сыновний долг перед родителями:

*«Отец мой и мать породили меня,
Заботой своей окружили меня,
Они обласкали, вскормили меня,
Взрастили меня, воспитали меня,
Взлеяли нежно ребенком меня,
Вне дома и дома носили меня,
Мой долг перед ними, что в сердце возник,
Как небо безмерное, столь же велик!» [133, с. 181].*

А в оде «Братья любовь» раскрывается доминирующая тема «брата»:

*«Никто друг другу так не мил,
Как брату мил бывает брат.*

*Пред смертным ужасом одна
Лишь братская любовь сильна.
И в грудах тел среди долин
Труп брата ищет брат один!..*

*И если с братом дружен брат –
Им радость будет вечный друг» [133, с. 128, 129].*

Если в натуралистически-силовом жизненном мире архаического общества разгул страстей и чувственных вожделений всячески поощряется, что приводит нередко к жестокости и насилиям, то одним из главных лозунгов осевого времени становится призыв к их строгому контролю и укрощению. В «Оде о воспитании» выдвигается требование конфуцианского смирения:

*«Будь мягок, почтенья исполнись к другим,
Как птицы, что сели на ветви дерев.
Мы, будто приблизясь к обрыву, стоим –
Будь чуток с другими и сдерживай гнев,
Будь так осторожен, как тот на пруду,
Кто первым проходит по тонкому льду» [133, с. 172].*

«Будьте воздержанны, дух свой смирите», – призывает в своей оде Цзя Фу [133, с.159]. Как отмечалось выше, великая ментальная революция породила дух неприятия жестокости и насилия как проявления варварства. В «Песни забытой жены» героиня называет смирение и милосердие «заветами древних»:

*«Древних заветы забыл супруг,
Стал он суров к жене.
Или смирить он себя не мог –
Взор свой склонить ко мне?...*

*Слава худая идет о том,
Что муж мой со мной жесток.
Если бы смог он себя смирить,
Забить меня разве бы мог?» [133, с. 40].*

Ода из архаического прошлого

«Ода государю Зерно (Хоу-цзи)», посвященная легендарному предку племени чжоу, научившему народ возделывать землю, впоследствии почтившимся как бог – покровитель земледелия, выпадает из общего ряда, потому что в ней запечалился натуралистически-силовой Дух архаического жизненного мира, который наполняли культ силы и природные ценности. Приведем несколько фрагментов:

*«В узкий загон для скота положили его.
Овцы с быками, жалея, укрыли его.
Был он покинут потом на равнине в лесу –
Но дровосеки его подобрали в лесу.
Брошен младенец на смерзшийся лед в водоем –*

*Птица его, согревая, укрыла крылом!
Птица едва оставляет ребенка на миг –
Князя Зерно раздаётся пронзительный крик.
Так был силен и протяжен им изданный звук,
Что все дороги собою наполнил вокруг!*

*На четвереньках едва только ползает он,
Но, как скала, уже он и могуч и силен!
Пищу едва научился тянуть себе в рот –
А уж бобами успел засадить огород!
Пышно, как флаги, бобы в изобилье стоят,
Пышные злаки красиво посеяны в ряд,
Тучей тучнее пшеница и с ней конопля,
Многое множество тыкв покрывает поля!*

*В поле Зерно государь изо всех своих сил
Силам природы взрастить урожай пособил.
Дикие сорные травы сгоняет с земли,
Сеет хлеба, чтобы, ярко желтея, росли» [133, с. 234-235].*

В определенном смысле можно сказать, что «Ода государю Зерно» есть единственное произведение, дошедшее до нас из далекого архаического прошлого Древнего Китая. В нем в чистом виде проявляется натуралистически-силовая ментальность архаического мышления. Надо полагать, редакторская кисть Конфуция не коснулась этого произведения народного фольклора.

Образы царей как носителей конфуцианского идеала

Конфуцианский дух наиболее ярко проявляется в многочисленных одах, гимнах, поучениях царю. В произведениях народного фольклора, обращенных к царю, создается идеализированный, однако, обмирщенный, несколько простоватый образ государя. Обычно высказываются пожелания, чтобы царь был добрым, строгим, справедливым, щедрым. Он должен обладать теми качествами, которые близки и понятны мирскому человеку. В произведениях «Шицзин» вану предъявляется требование быть носителем образца, высокой духовности и добродетели. Все качества берутся в предельной, высшей степени совершенства:

*«Величья полон твой достойный вид,
Будь духом чист, как скипетра нефрит,
Пусть слава добрая твоя звучит.
Ты, наш счастливый, добрый государь,
Для всей страны ты – правило и щит!» [133, с. 245].*

В «Поучении царю» читаем:

*«Ты наставляешь народ, ты образец и закон –
Знай же: как ты поступил, так же поступит и он...
Если пойдешь, государь, сам ты стезею добра,
Люди с тобою пойдут, сгинут и злоба и гнев» [133, с. 206, 207].*

В народном фольклоре царь как мифический герой обязательно наделяется большой физической силой и силой власти, которые он использует для усмирения внешних и внутренних врагов, а также для наведения порядка и обустройства страны. В «Шицзин» мифологическим героем является царь Вэнь-Ван, называемый царем Просвещенным, который в действительности не существовал. Его образ совершенно лишен силовых характеристик. Более того, в «Слове Вэнь-Вана последнему государю Шан» он, как истинный конфуцианец, с негодованием осуждает насилие и стяжательство в стране:

*«И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!
Насилие и угнетение вижу,
Одна лишь корысть и стяжанье вокруг!
Насильники эти на месте высоком,
А ты из стяжателей выбрало слуг –
Нам небо их, наглых, на муку послало,
А ты подняло их, ты силу им дало»» [133, с. 251].*

В одах и гимнах Вэнь-Ван предстает как незамутненный образец не только для простого народа, но и для ставшего на Путь благородного мужа высокообразованного конфуцианца.

*«Царь Просвещенный – Вэнь-Ван – пребывает
теперь в вышине,
О, как на небе пресветлый сияет Вэнь-Ван!» [133, с. 218].*

*«Но блеск и величье его без пятна.
Деянья, которым он не был научен, –
И те совершенны, в них мудрость видна» [133, с. 227].*

*«Доблесть духовная в нем навсегда безупречна,
Много щедрот он от высшего неба владыки
Принял и передал детям и внукам навечно» [133, с. 229].*

При этом мифичный Сын Неба является носителем конфуцианских добродетелей гуманности, долга, сыновней почитательности, высокой духовности и другие:

*«Светлая, светлая доблесть возшла на земле –
Воля державная неба сошла с вышины!..*

*Ван-цзи, наш предок, совместно с супругой своей
Жили, и долг свой они соблюдали сполна.
Там величавая Жень от него понесла,
Там Просвещенного в мир породила она.*

*Этот Вэнь-Ван был наш царь Просвещенный, и он
Сердцем внимателен был и исполнен забот.
Вышнему неба владыке со славой служил,
Много от неба он принял и благ, и щедрот.
Доблесть души и достоинство в нем без пятна!
Царство над миром он принял и с ним его род» [133, с. 220].*

*«Князьям, своим предкам, царь следовал строго,
И светлые духи не знали обид,
И светлые духи не знали печали,
Вэнь-Ван для жены образцом предстает,
Он братьям высокий пример подает,
К добру направляет страну и народ» [133, с. 226-227].*

В «Оде У-вану» читаем:

*«Вечно сыновней любовью он полн и заботой,
И да пребудет примером сыновнего долга!..*

*Вечно сыновней любовью он полн и заботой,
Тем прославлен, что следовал предков заветам» [133, с. 231].*

Вэнь-Ван источал добродетель, которая преображала все и всех:

*«И доблестью духа мужи овладели,
Стремилась к ней юноши с этой поры.
Был древний наш царь неустанно прилежен,
И славные царские слуги мудры!» [133, с.227].*

В «Славословии царю Просвещенному» читаем:

«Вы величавы собою, наш царь-государь,

Всюду народ ваш так тесно сплочен вокруг вас!..

*Царь созидает основы, дал правила нам
В царстве обширном, что нет, не охватит твой взор!» [133, с. 224-225].*

«Подножье ханьской горы»:

*«Спокоен и радостен наш государь –
Вот счастье – ниспослано небом оно...*

*Спокоен и радостен наш государь,
Не он ли к добру подвигает народ?..*

*Спокоен и радостен наш государь,
Он счастье снискал, непорочен и прям» [133, с. 225, 226].*

В эпоху Воюющих царств «Шицзин» представила тот стандарт, с которым сравнивали происходящие события. В создании народной «Книги песен» проявилась прозорливость ее автора. Как носитель духа древности и духа народа «Шицзин» вызывала всеобщее доверие и тем самым успешно выполняла функцию пропагандиста конфуцианского учения. До 70-ти произведений «Книги песен» является носителями ярко выраженного духа конфуцианской ментальности. Они в большой степени задают высокий духовно-нравственный потенциал сборника. Конфуций так оценил свою работу над «Шицзин»: «В «Книге стихов» триста стихов – если одной фразой оценить их суть, то можно сказать: «Непорочных мыслей нет» (ЛЮ, II, 2) [53, с. 161]. По нашему мнению, автором большей части из них может быть только великий Конфуций. По сообщению Сыма Цяня, в 505 г. до н. э. Конфуций «отошел от дел и обратился к *совершенствованию* (выделено мною. – В. М.) книги стихов – Шицзин» [106, VI, 130]. Для нас эта оценка китайского историка характера редакторской деятельности Конфуция представляется очень важной. Получается, что его работа не ограничивалась собиранием песен китайского народного фольклора и их систематизацией. Он их в значительной степени «совершенствовал», т. е. редактировал. Поэтому в тех песнях, одах и гимнах, которые мы имеем перед собой, содержится различная доля поэтического труда самого Конфуция. Надо полагать, в некоторых из них она доходила до 100%. Косвенным подтверждением этого обстоятельства является вышеуказанное утверждение автора перевода на русский язык «Книги песен» А. Штукина о высоком поэтическом мастерстве, «безупречно правильных размерах» стихов этих песен. С какой целью великий китайский философ проделал такую большую работу?

Конфуций, таким образом, придумал уникальный способ обоснования собственных концептуальных построений. Он создал идеализированную модель общества и государства, наполнил их конкретными правителями, мыслителями, людьми образцовой конфуцианской морали и отнес этот сконструированный им совершенный жизненный мир в далекое историческое прошлое Китая. Для этого ему пришлось «почистить» народный фольклор («Шицзин») и исторические хроники («Шуцзин» и «Чуньцю»). Сознательная, целенаправленная редакторская деятельность Конфуция привела к фальсификации не только древней истории Китая, но и развития архаической культуры в целом. При этом он замаскировал, всячески приуменьшил собственные заслуги, тот духовный прорыв, который он совершил при построении своей концепции.

Примечательна дальнейшая судьба этой книги. Вскоре после своего появления не без помощи Конфуция и его учеников «Шицзин» сразу же приобрела характер священного текста. Во фрагменте XVII, 9 (ЛЮ) китайский философ развивает идею многоцелевого предназначения «Книги песен»: «Учитель сказал: «Почему никто из вас, мои юные ученики, не изучает «Книгу стихов»? «Книга стихов»! Ведь с ее помощью можно развить воображение и расширить кругозор, стать более общительным и научиться сдерживать обиду. Из нее можно узнать, как вблизи служить отцу, а вдали правителю, как называются птицы и звери, травы и деревья» [53, с. 225]. Во фрагменте XVII, 10 (ЛЮ) философ из Лу указывает на то, что изучение «Шицзин» позволяет преодолеть горизонт («стену») чувственно-предметного мира и выйти в метафизическое пространство: «Учитель спросил Боюя: «Читал ли ты «Песни царства Чжоу» и «Песни царства Шао» из «Книги стихов»? Тот, кто не читал их, подобен человеку, наткнувшемуся на стену!» [53, с. 226]. Это обстоятельство мы наблюдаем при чтении «Лунь юй», «Чжун юн», «Мэн-цзы» и других конфуцианских произведений, а также даосских текстов эпохи осевого времени. Впоследствии подобное восприятие «Шицзин» стало традиционным. Конфуцианцы и даосы в качестве сильного аргумента в доказательстве своих концептуальных положений всячески стремились опираться на соответствующий стих из «Книги песен». Примечательно, что для европейски мыслящего читателя сокровенный смысл отдельных строк из «Шицзин» оказывается неясным. У китайцев же подобных затруднений обычно не возникает.

Раннее конфуцианство между смертью Конфуция и смертью Мэн-цзы

Какова дальнейшая судьба учения Учителя сразу же после его смерти? Какой вклад внесли ученики Конфуция в развитие конфуцианства? Почему-то эти весьма важные проблемы не обсуждаются в доступной мне русскоязычной литературе, посвященной конфуцианству. Попытаемся прояснить особенности

развития конфуцианского учения в эпоху преемников Учителя, носителей его духа.

«Апостольский» период развития конфуцианской метафизики

Прежде всего, обратимся к фундаментальному труду Сыма Цяня. 67-я глава его многотомного произведения посвящена жизнеописанию учеников Конфуция. Он старательно собрал и систематизировал материал о жизни и деятельности тех, кого можно назвать наследниками учения и дела великого китайского философа. Сразу же следует отметить, что созданная им галерея, состоящая из кратких характеристик учеников самых близких к Учителю не впечатляет. В начале главы древнекитайский историк пишет: «Конфуций говорил: «Тех, кто учился у меня и был близок ко мне, насчитывалось 77 человек» [106, VII, с. 66]. Ему удалось собрать весьма скудные сведения о 35 из них. При этом Сыма Цянь, прежде всего, стремился выяснить возраст ученика по отношению к возрасту Учителя. «Что же касается остальных 42 учеников, – пишет Сыма Цянь, – то данных об их возрасте нет, и сведения о них в этих сочинениях отсутствуют» [106, VII, с. 83]. Древнекитайский историк приводит следующую обобщающую характеристику лучших учеников Конфуция, созданную на основе высказываний самого Учителя, которые содержатся преимущественно в «Лунь юй»: «Все они были мужи редких способностей. Благородством поведения отличались среди них Янь Юань, Минь-цзы Цянь, Жань Бо-ню, Чжун Гун; умением в управлении государственными делами – Жань Ю и Цзи Лу; умением вести беседу – Цзай Во и Цзы Гун; [большой] ученостью – Цзы Ю и Цзы Ся. Что же касается других, то [Цзэн] Шэнь был человеком ограниченным, [Чжуань Сунь] Ши – заносчивым, [Гао] Чай – глуповат, [Чжун] Ю – груб и неотесан, а [Янь] Хуэй неоднократно попадал впросак. [Дуаньму] Цы, не следуя велению судьбы, отдался торговой деятельности; его оценки часто были точны» [106, VII, с. 66]. Мы видим, что представленная оценка не таких редких способностей весьма односторонняя и противоречивая. С одной стороны, Янь Юань (лучший ученик Конфуция! – В. М.), по сообщению китайского историка, отличался «благородством поведения», а с другой, – Янь Хуэй (Янь Юань) «неоднократно попадал впросак». С одной стороны, Цзы Лу отличался «умением управления государственными делами», с другой, – Чжун Ю (Цзы Лу) был «груб и неотесан». В вышеуказанном повествовании Сыма Цянь показывает, что ученики Конфуция преимущественно стремились сделать карьеру чиновника, развитием и распространением конфуцианского учения практически не занимались. Лишь один из них Цзы Юй, который был младше Конфуция на 46 лет, написал книгу «Сяо цзин» («Канон о сыновьей благодати»). Другой Цзы Юй имел безобразную внешность и был моложе Учителя на 39 лет. Он еще при жизни Конфуция имел до 300 учени-

ков. «Вся их деятельность, – пишет Сыма Цянь, – получила добрую славу и известность среди чжихоу» [106, VII, с. 78]. По нашему мнению, Сыма Цянь в работе над 67-й главой подошел несколько формально к имеющемуся материалу, должным образом его не проанализировал и поэтому его жизнеописания учеников Конфуция получились весьма поверхностными.

Если же мы перечитаем «Лунь юй» с целью прояснения образов преемников великого Учителя, то перед нами предстанет существенно иная картина о них и их деятельности. Прежде всего, мы произвели подсчет количества учеников и частоту упоминания их имен, которые приводятся в тексте «Лунь юй». Мы полагаем, что погрешность в наших подсчетах невелика и не имеет принципиального значения. Оказалось, что в тексте упоминается всего 48 имен учеников Конфуция. Частота упоминания того или иного ученика показывает, насколько он был близок к Учителю, насколько часто с ним общался, был участником его поучительных бесед. Мы получили следующий результат. Имя Цзы Лу упоминается 61 раз, имя Цзы Гуна – 50, имя Цзы Ся – 24, имя Цы Чжана – 22, имя Жань Ю – 19, имя Янь Юаня – 14, имя Цзэн Цзы – 14, имя Ю-Хуэя – 14, имя Фань Чи – 13. Имена остальных учеников упоминаются меньше 10 раз. Получается, что ближе всех к Конфуцию были Цзы Лу и Цзы Гун. По сообщению Сыма Цяня, Чжун Ю по прозвищу **Цзы Лу** был моложе Конфуция всего на 9 лет. Получается, что среди учеников великого китайского философа он был самым старшим. «Цзы Лу был человеком неотесанным и по характеру диковат, – пишет древнекитайский историк – ценил отвагу и силу. Был прямолинеен в своих устремлениях, на голове он носил шапку из петушиных перьев (шапку храбреца), на поясе – меч в ножнах из свиной кожи, что было оскорбительно для Конфуция. Обряды, установленные Конфуцием, постепенно привлекли Цзы Лу. Чжун Ю надел конфуцианскую одежду, передал дары и по просьбе людей, близких к Конфуцию, был принят в число его учеников» [106, VII, с. 68]. Примечательно, что он достиг больших успехов в карьере чиновника, чем Конфуций. Он стал управляющим рода Цзи, затем его сделали сановником в Пу, затем служил управляющим поселения вэйского сановника Кун Куя. Когда последний поднял мятеж, Цзы Лу находился вне княжества, однако, сразу же поспешил обратно. Увещевая мятежников, перед смертью он воскликнул: «Благородный муж и умирая не снимает головного убора» [106, VII, с. 69]. Цзы Лу умер в 480 г. до н. э. за год до смерти Учителя. Сыма Цянь приводит следующие высказывания Конфуция о Цзы Лу: «Суметь принять справедливое решение в кругу спорящих, – таков Ю! Ю любовью к доблести превосходит меня, но [в этом] нет того, чем можно пользоваться». «Одетым в распахнутый ветхий халат со старой подкладкой, стоять рядом с людьми, одетыми в лисьи и барсучьи меха, и ничуть не стыдиться – таков Ю». «Он в состоянии управиться с военными делами в государстве, выставяющем

тысячу боевых колесниц, а вот о его *жэнь* я не знаю» [106, VII, с. 68-69]. Для нас представляется особенно важной оценка Конфуцием Цзы Лу как конфуцианца-метафизика. В буквальном переводе фраза Учителя звучит так: «Ю поднялся в зал, но не вошел еще во внутренние покои» [53, с. 197]. Метафизический смысл этого высказывания выражается в следующем. Цзы Лу успешно продвигался по пути самосовершенствования, конфуцианскому Дао-Пути («поднялся в зал»), но высшего состояния цзюнь-цзы он не достиг («не вошел еще во внутренние покои»). Не успел. Таким образом, можно сказать, что Цзы Лу был одним из выдающихся учеников Конфуция. Несмотря на служебную занятость, его общение с Учителем было настолько содержательным, что оно получило наибольшее отражение в «Лунь юй», больше, чем всех учеников после первой десятки вместе взятых. Надо полагать, он был весьма успешным пропагандистом-практиком конфуцианского учения об управлении, основанном на добродетели, и мужественным подвижником на тернистом пути благородного мужа.

Дуаньму Цы по прозвищу **Цзы Гун** был моложе Конфуция на 31 год. «Цзы Гун был остер на язык, – пишет Сыма Цянь, – и любил поразглагольствовать, Конфуцию приходилось нередко прерывать его рассуждения. Конфуций спросил Цзы Гуна: «Кто из вас лучше – ты или [Янь] Хуэй?» Цзы Гун ответил: «Как я, Цы, посмею равнять себя с Хуэем! Он, услышав об одном, сообразит на десять [шагов вперед], я же, услышав об одном, соображу лишь о втором [шаге]» [106, VII, с. 70]. Надо полагать, Цзы Гун был вторым после самого любимого ученика Учителя Янь Хуэя. Поэтому в приведенном выше диалоге Конфуций проверял на скромность Цзы Гуна. В «Лунь юй» Цзы Гун задает Учителю самые глубокие вопросы и также дает самую взвешенную оценку самому Конфуцию. Выше в разделе, посвященном возникновению китайской философии, мы приводили фрагмент повествования Сыма Цяня, в котором Цзы Гун в качестве советника демонстрировал образец теоретического анализа динамично изменяющейся ситуации воюющих царств. Во фрагменте V, 4 Конфуций так характеризует Цзы Гуна: «Цзы Гун спросил: «А как оценивать меня?» Учитель ответил: «Ты – сосуд». – «Что за сосуд?» – спросил Цзы Гун. И услышал: «Жертвенный сосуд в родовом храме» [53, с. 172]. Может быть, Конфуций хотел сказать, что Цзы Гун является носителем сокровенного знания конфуцианства. Из жизнеописания Конфуция китайским историком Сыма Цянем мы видим, что Цзы Гун до конца жизненного пути Учителя и после его смерти был преданным его последователем. Он был среди тех (сведения о других учениках до нас не дошли), кто слышал последние слова Учителя, кто проводил его в последний путь. «Конфуций заболел. Цзы-гун попросил разрешения повидать его. Конфуций как раз вышел из дверей, опираясь на посох, чтобы [немного] побродить. Он сказал ученику: «Сы, почему ты пришел

так поздно?» Вздыхнув, он запел: «Гора Тайшань рушится, колонны падают, и балки трещат, мудрый человек дряхлеет!» И у него полились слезы из глаз. Обращаясь к Цзы-гуну, он сказал: «Уже давно в Поднебесной не следуют Дао (Великому Пути), и нет никого, кто почитал бы меня за основателя [школы]»... Конфуция похоронили к северу от столицы Лу на берегу реки Сышуй. Все его ученики соблюдали трехлетний траур, носили траурную одежду. Когда три года глубокого траура по Учителю закончились, ученики попрощались друг с другом и разъехались. При расставании они плакали, вновь переживая тяжесть утраты. Некоторые из учеников Конфуция возвращались [к гробнице] и селились здесь вновь, а Цзы-гун прожил в шалаше близ усыпальницы Учителя шесть лет и только после этого уехал» [106, VI, с. 149]. Следует отметить, что к этому времени Цзы Гун был высокопоставленным, богатым сановником. Однако, шесть лет (двойной срок траура) он прожил в шалаше у могилы Учителя.

22-25 фрагменты предпоследней 19-й главы «Лунь юй» отображают реальность в раннем конфуцианстве через 10-20 лет после смерти Конфуция, когда Цзы Гуну было 50-60 лет. Надо полагать, в это время авторитет и влияние Цзы Гуна среди конфуцианцев было наибольшим. В этих фрагментах Цзы Гун не только сравнивают с самим Чжунни (Конфуцием), но и пытаются поставить его выше Учителя!

Фрагмент XIX, 22: «Гуньсунь Чао из царства Вэй спросил у Цзы Гуна: «У кого учился Чжунни?» И услышал в ответ: Дао-Путь Вэнь-вана и У-вана не погиб на земле, а растворился в людях. Достойные наследовали великое, а недостойные – малое. Не было никого, кто бы не имел в себе Дао-Путь Вэнь-вана и У-вана. Разве не у всех у них мог учиться наш Учитель? И нужен ли был ему для этого лишь один наставник?»

Мифические правители Вэнь-ван и У-ван как образцы конфуцианского идеала были созданы Конфуцием и отнесены к истокам истории Китая. После смерти великого китайского философа они уже воспринимались как объективная реальность исторического прошлого. В рассматриваемых фрагментах Цзы Гун предстает перед нами как метафизик, как сосуд сокровенного знания Учителя. Его ответ можно истолковать следующим образом. Вэнь-ван и У-ван были носителями сокровенного, метафизического знания Дао-Пути. После их кончины это знание продолжало существовать в головах достойных людей («растворилось в людях») как объективированная ментальная реальность. Конфуций собрал и возродил его. Согласно Цзы Гуну, у Конфуция не было наставника, и он не нуждался в нем.

Фрагмент XIX, 23: «Как-то во дворце Шусунь Ушу сказал в беседе сановникам: «Цзы Гун превосходит Чжунни». Цзыфу Цзинбо передал это Цзы Гуну.

Цзы Гун сказал: «Возьмем для сравнения стену, окружающую дом. Стена моего дома не выше плеча, и любой может узреть, что есть в доме внутри стоящего. Стена дома Учителя очень высокая, и если не войти в ворота, то и не увидишь красоту внутреннего храма предков и богатства внутренних покоев. Но лишь немногим суждено войти в эти ворота. Поэтому нет ничего удивительного в словах этого господина!»

Цзы Гун весьма тонко показывает бесконечную глубину метафизического учения Конфуция, которое было уже недоступно даже для большинства конфуцианцев. Цзы Гун и несколько учеников Учителя прошли суровый путь практического делания, и им открылся сокровенный смысл конфуцианского учения («вошли в ворота»), и они увидели метафизическую реальность Дао-Пути Неба («красоту внутреннего храма!»). Сановникам вроде Шуньсунь Ушу это знание было недоступно. Вероятно, успешный сановник Цзы Гун весьма продуктивно поучал о конфуцианской морали и об учении государственного управления, что делало его более популярным в конфуцианской среде. Мудрый Цзы Гун знал, что это знание вторично, поверхностно по сравнению с метафизикой Учителя. Поэтому спокойно относился к мирской славе.

Фрагмент XIX, 24: «Шуньсунь Ушу злословил в отношении Чжунни. Цзы Гун сказал: «Он зря старается! Невозможно оговорить Чжунни. Достоинства других людей подобны холмам и курганам, на них можно взобраться. Достоинства Чжунни подобны солнцу и луне, до них не подняться. Пожелай кто-либо усомниться в них, разве это повредит солнцу и луне? Он лишь проявит незнание своих возможностей»».

И в этих суждениях Цзы Гун мыслит глубокими метафизическими образами, надо полагать, непонятными окружающим, суть которых выражается в следующем. Мирские добродетели ограничены. Как мы показали выше, бесконечная их глубина открывается по мере продвижения по тернистому Дао-Пути цзюнь-цзы. Конфуций первый прошел по этому непростому пути и провел ближайших своих учеников. Для Шуньсунь Ушу с его мирским восприятием конфуцианства недоступно истинное понимание как учения Учителя, так и его самого.

Фрагмент XIX, 25: «Чэнь Цзыцинъ спросил Цзы Гуна: «Не из почтения ли к Чжунни вы считаете, что он вас превосходит?» Цзы Гун ответил: «Нужно быть осторожнее в своих словах. За одно слово благородного мужа считают мудрым или глупцом. С Учителем никто не может сравниться, как невозможно по лестнице подняться на Небо. Если бы Учитель получил в управление государство или удел, то, как говорят, начни он ставить на ноги – все встали бы, начни вести по Дао-Пути – все пошли бы; умиротворил бы людей – и к нему пришли бы издалека; побудил бы к труду – и люди жили бы в согласии, достигнув единения через разномыслие. При жизни его бы прославляли, а после

кончины оплакивали. Разве можно с ним сравниться?» [53, с. 234-235]. Никакие провокации собеседников не могли поколебать восхищение Цзы Гуна священным учением и святостью Учителя.

Большая часть высказываний Учителя и его учеников в «Лунь юй» будет непонятна, если в них не усмотреть глубокий метафизический смысл конфуцианской метафизики Пути, которая имеет две составляющие: описание метафизической реальности и пути для ее достижения благородным мужем. В учении Конфуция метафизическая реальность обозначается термином «Дао-Путь Неба», пространство которой структурируется упорядоченной системой категорий конфуцианских добродетелей (жэнь, сяо, и, ли и др.). Термином «Дао-Путь благородного мужа» обозначается способ нравственного самосовершенствования, духовного очищения конфуцианца-подвижника на пути достижения просветленного состояния цзюнь-цзы. Когда метафизическая реальность Дао-Пути Неба открывается подвижнику, тогда он постигает метафизический смысл конфуцианских добродетелей. Практически все суждения и вопросы к Учителю, которые содержатся в «Лунь юй», связаны с их стремлением прояснить эти две составляющих конфуцианской метафизики Дао-Пути. Если читатель «Лунь юй» не учитывает эти два обстоятельства метафизики Конфуция, то большая часть бесед Учителя будет ему непонятна. Если исходить из мирского понимания конфуцианского учения, то для читателя «Лунь юй» останется непонятным, почему и о каких трудностях постоянно говорит Конфуций и его ученики в ходе осуществления конфуцианской морали. Мирское понимание жэнь, сяо, и, ли и других не вызывает больших трудностей в реализации их в процессе жизнедеятельности. Нужно быть человеколюбивым, справедливым, честным, почтительным к родителям, строго следовать своему долгу и т. д. Мы достаточно часто встречаем таких людей среди друзей и знакомых, которые нас окружают. Таких людей мы называем порядочными. Так было и во времена Конфуция. Но Конфуций и его ученики говорят о чем-то другом, о метафизическом смысле этих добродетелей.

Обратимся к тексту «Лунь юй». Фрагмент V, 13: «Цзы-Гун сказал: «Суждения Учителя о вэнь-культуре можно услышать. Суждения же Учителя о природе человека и Дао-Пути Неба невозможно услышать» [53, с. 173]. По существу конфуцианское учение о вэнь-культуре выражало устремления конфуцианства в деле распространения в обществе высокой духовности и морали. Эта мирская составляющая конфуцианского учения у Цзы-Гуна затруднений не вызывала. Его внимание привлекало самое главное в учении Конфуция – прояснение метафизических оснований природы человека (цзюнь-цзы) и метафизической реальности Дао-Пути Неба, которые не излагались Учителем в виде целостной системы. Во фрагменте XVII, 4 Цзы Ю приводит слова Конфуция: «Если благородный муж изучает Дао-Путь, то проникается любовью к

людям» [53, с. 224]. Нам трудно судить, насколько адекватным был сделан перевод с китайского этой фразы. Смысл этого высказывания Конфуция выражается в следующем. По мере изучения благородным мужем метафизической реальности Дао-Пути ему открывается метафизический смысл «жэнь», подлинная любовь к людям. Он «проникается любовью к людям».

Однако наибольшие трудности у учеников Конфуция вызывает Дао-Путь как система практического делания конфуцианца-подвижника. Поэтому, как мы видим в «Лунь юй», они засыпают вопросами Учителя о различных аспектах непростого Дао-Пути благородного мужа. Фрагмент VI, 12; «Жань Цю сказал: «Не сказать, что Дао-Путь Учителя меня не радует, сил мне не хватает». Учитель сказал: «Те, кому сил не хватает, останавливаются на полпути. Ты же еще не сделал ни шагу» [53, с. 178]. О трудностях Дао-Пути Конфуция читаем во фрагменте XI, 2: «Учитель сказал: «Из сопровождающих меня в Чэнь и Цай никто уже не входит в мои ворота» [53, с. 195]. Подлинной целью конфуцианского подвижничества было достижение сокровенного метафизического знания. Об этом читаем во фрагменте XI, 20: «Чжан спросил, что представляет собой Дао-Путь доброго человека. Учитель ответил: «Он не следует проторенной тропой, но ему трудно достичь знаний высшей степени». [53, с. 197]. Ученик Конфуция Цзы Ю так говорит о своем весьма успешном подвижнике: «Мой друг Чжан способен достигать трудновыполнимое, но не способен еще достичь истинного человеколюбия» [53, с. 233]. Из этого фрагмента мы видим, что Цзы Чжан прошел значительную часть Дао-Пути благородного мужа, но метафизический смысл жэнь ему еще не открылся. В восточной метафизике Пути (индуистской, буддистской, конфуцианской, православной) метафизический смысл религиозных категорий постигается не в результате напряженной абстрактно-теоретической деятельности, сколько в процессе суровой практики духовного и нравственного очищения. Это не рациональный процесс постижения специфического объекта познания, а мистически-иррациональное движение подвижника к заветной цели просветления. Цзэн цзы, поддерживая Цзы Ю, воскликнул: «Сколь величественен Чжан! Но находясь рядом с ним, трудно достичь истинного человеколюбия» (ЛЮ, XIX, 16) [53, с. 233]. Цзы Ся уточняет основные требования конфуцианского подвижничества Дао-Пути: «Углублять знания, закалять волю, пылливо расспрашивать, всесторонне обдумывать – все это основа человеколюбия» (ЛЮ, XIX, 6) [53, с. 232].

Во времена Конфуция учиться означало постигать метафизику Дао-Пути. Учитель говорил: «Янь Хуэй больше всех любил учиться. К несчастью, жизнь его была коротка, он скончался. Ныне таких уж нет» (ЛЮ, XI, 7) [53, с. 195]. Читаем фрагмент XIX, 5: «Цзы Ся сказал: «О том, кто ежедневно узнает то, что он еще не знает, и ежемесячно восстанавливает то, что уже достиг,

можно сказать – любит учиться» [53, с. 232]. «Учитель сказал: «Много не говорить, а лишь запоминать и хранить в сердце; усиленно учиться, не зная пресыщения; наставлять других, не ведая усталости, – что из этого я претворю?» (ЛЮ, VII, 2) [53, с. 180]. «Кто обладает Дао-Путем, про такого можно сказать, что он любит учиться» (ЛЮ, I, 14) [53, с. 160]. «Учитель сказал: «Что касается совершенной мудрости и человеколюбия, то разве смею я обладать ими? Однако учусь и тружусь, не зная пресыщения, обучаю, не ведая усталости, – только это и можно сказать обо мне» (ЛЮ, VII, 34) [53, с. 184]. Во времена Конфуция учиться означало постигать метафизический смысл конфуцианских категорий, учения о Дао, об управлении. В раннем конфуцианстве учиться означало осуществлять весьма сложный путь практического делания благородного мужа.

Два течения в раннем конфуцианстве

В раннем конфуцианстве, начиная со времен Учителя, можно выделить два течения, которые мы условно называем придворным и аскетическим. Из текста «Лунь юй» мы видим, что Конфуций благосклонно относился и к тем, и к другим, проявляя большую симпатию к последним. У истоков аскетического движения в раннем конфуцианстве стоит Янь Юань (Янь Хуэй). Конфуций поддерживал суровый образ жизни своего любимого ученика. Он говорил: «О, как мудр Хуэй! Он довольствуется одной чашкой риса и утоляет жажду ковшем из тыквенной коры, живет в ветхой лачуге. Другие не вынесли бы таких лишений, а он всегда доволен. О, как мудр Хуэй!» (ЛЮ, VI, 11) [53, с. 178]. О другом своем ученике Цзай Во (Цзай Юй, Юй) Конфуций говорил: «Юй! К нему у меня нет нареканий. Он ел и пил скудно, но проявлял почтительность, принося жертвы богам и духам; ходил обычно в грубой одежде, но его ритуальное одеяние было красивым; он жил в простом доме, но все силы его уходило на рытье [оросительных] каналов. Да! К Юю у меня нет нареканий!» (ЛЮ, VIII, 21) [53, с. 187]. Вероятно, сам Конфуций близкий к аскетизму путь для достижения просветленного состояния цзюнь-цзы полагал оптимальным. Во фрагменте VII, 16 читаем: «Учитель сказал: «Есть грубую пищу, пить воду, спать головой на согнутом локте – во всем этом тоже есть радость. По мне, богатство и знатность, полученные нечестно, как мимолетные облака» [53, с. 182]. Фрагмент XV, 32: «Благородный муж думает о Дао-Пути и не думает о еде. У тех, кто пашет землю, случается и голод. Тем, кто учится, выпадает и жалованье. Благородного мужа заботит обретение Дао-Пути и не заботит бедность» (XV, 32). Фрагмент XVI, 11: «Учитель сказал: «Жить надо в уединении, дабы закалить свою волю; действовать надо, следуя долгу, дабы распространить свой Дао-Путь», – я слышал такие слова, но не встречал таких людей» [53, с. 223]. Любопытно, насколько широким было это движение, которое со-

гревало душу Учителю. О ставших на этот непростой Путь Конфуций говорил: «Юй Чжун и И-и жили в уединении, освободились от мирских забот, в своих поступках были чисты; они отвергли все ненужное, и все у них было соразмерно» [106, VI, с.148].

Другое направление раннего конфуцианства развивалось при дворах правителей царств или высокопоставленных сановников. Несомненно, оно было более многочисленным. У истоков благополучного среди конфуцианцев движения можно поставить Цзы Лу, Цзы Гуна и многих других учеников Конфуция, которые добились успеха в государственном управлении и вместе с тем оставались верными метафизическому учению Учителя. Между этими течениями не просматривается какой-либо конфронтации, как не было ее между двумя наиболее близкими к Конфуцию учениками Янь Хуэем и Цзы Гуном, представлявшим два существенно различных течения раннего конфуцианства. В позитивной оценке Конфуцием своего успешного ученика Чжун Ю (Цзы Лу) мы видим, что последний не был чужд ни того, ни другого течения. «Одетым в распахнутый ветхий халат со старой подкладкой, – говорил Кун-цзы, – стоять рядом с людьми, одетыми в лисьи и барсучьи меха, и ничуть не стыдиться – таков Ю» [106, VII, с. 68]. В «Исторических записках» Сыма Цяня в главе, посвященной жизнеописаниям учеников Конфуция, мы находим намек на раскол среди учеников Учителя после его кончины. По-видимому, аскетическое движение было малочисленным и если и продолжало существовать, то носило характер непроявленной реальности в конфуцианстве и в духовной культуре в целом. Господствующим, успешно развивающимся течением стало придворное конфуцианство, которое постепенно подвергалось эрозии обмирщения. Впоследствии оно утратило метафизическое дно религиозно-философского учения Конфуция. Сыма Цянь пишет: «Когда Конфуций скончался, Юань Сянь скрылся и жил в глухих местах. В это время Цзы Гун стал служить *сяном* в княжестве [Малое] Вэй. Однажды он, правя четверкой коней, в сопровождении всадников пробрался через дикие заросли и въехал в бедную деревушку, чтобы навестить Юань Сяня. Сянь, поправив на себе потрепанный головной убор и рваную одежду, вышел к Цзы Гуну. Цзы Гун, стыдясь его вида, сказал: «Вы что же, почтенный, больны?» Юань Сянь ответил: «Я слышал такое: когда у человека нет богатств, его называют бедняком, когда человек познает *Дао*, но не в состоянии его осуществлять, это называется болезнью. Что касается меня, Сяня, то я действительно беден, но не болен!» Цзы Гун устыдился и уехал весьма расстроенным. До конца своих дней он терзался своим промахом» [106, VII, с. 78-79]. Как мы видим, духовно-нравственная победа оказалась за отшельником Юань Сянем.

Метафизик Мэн-цзы и конец конфуцианской метафизики Пути

Завершая рассмотрение развития раннего конфуцианства, обратимся к тексту «Мэн-цзы», который, по мнению исследователей, был написан не ранее начала III в. до н. э., т. е. приблизительно через двести лет после ухода Конфуция. В этом произведении мы будем искать наличие метафизической традиции среди конфуцианцев конца IV – начала III вв. до н. э. и оценку ими деятельности Учителя и его учеников. Мы находим примечательную беседу Мэн-цзы (371-289 гг. до н. э.) со своим учеником Гунсунь Чоу, в которой последний пытается прояснить степень значимости Конфуция, его учеников, своего учителя в контексте развития конфуцианства за двести лет его истории.

«Цзай Во, Цзы Гун, – продолжал Гунсунь Чоу, – были искусны в речи; Жань Ню, Минь-цзы и Янь Юань были искусны в рассуждениях о добродетели. Конфуций, соединяя в себе то и другое, однако, сказал: «Я не имею способности к слову». В таком случае вы, учитель, уже святой человек?»

Мэн-цзы сказал: «Ах, что вы говорите?! Когда Цзы Гун спросил у Конфуция: «Не правда ли, Учитель, вы святой человек?» – Конфуций отвечал: «Ну, что касается святости, не могу претендовать на нее; но я учусь с ненасытной жадностью и поучаю неутомимо». На это Цзы Гун сказал: «Учиться с ненасытной жадностью – это мудрость, а поучать неутомимо – это гуманность. Гуманность в соединении с мудростью – да вы, учитель, конечно, святой человек!» Если на святость не претендовал сам Конфуций, то что же вы говорите?!»

Гунсунь Чоу продолжал: «Я слышал, что Цзы Ся, Цзы Ю, Цзы Чжан – все они обладали одним каким-нибудь качеством, свойственным святому, а Жань Ню, Минь-цзы и Янь Юань – так те обладали всеми качествами, присущими святому, только в малом размере. Позволю себе спросить: на ком бы из них вы остановились (к какому из них вы приравнили бы себя)?»

Мэн-цзы отвечал: «Пока оставим это» (МЦ, II А, 2, 18-21) [53, с. 273].

В этом фрагменте беседы Гунсунь Чоу настойчиво пытается прояснить центральную метафизическую проблему раннего конфуцианства – проблему святости, просветленного состояния совершенномудрого мужа. Как мы видим, через двести лет после Конфуция проблема святости остается открытой для конфуцианцев-подвижников. Перечисление учеников Конфуция, сумевших далеко пройти по непростому Дао-Пути благородного мужа, дает нам неполный список крупнейших конфуцианцев-метафизиков «апостольского» периода развития конфуцианства.

Гунсунь Чоу расширяет проблему, сравнивая Конфуция с идеальными образами Бо И и И Иня седой древности Китая: «Бо И и И Инь могут ли быть поставлены с Конфуцием на одну доску?» «Нет, – отвечал Мэн-цзы. – с тех

пор как существуют люди, не было другого Конфуция»... Мэн-цзы ответил: «Цзай Во, Цзы Гун и Ю Жо по их мудрости в состоянии уразуметь учение святого мужа (Конфуция), но они не унизились бы до лести ему. Цзай Во сказал: «По моему мнению, Учитель далеко превосходил Яо и Шуня» (МЦ, II А, 23, 25) [53, с. 274]. Как мы видим, в этом случае ответ Мэн-цзы был однозначным. По его мнению, более великого человека, чем Конфуций, в китайской истории не было. Он говорит: «То что я желаю – так это подражать Конфуцию» (МЦ, II А, 22) [53, с. 274].

Был ли Мэн-цзы носителем конфуцианского метафизического знания?

Обратимся к весьма сложному фрагменту беседы Мэн-цзы и его ученика Гунсунь Чоу. «Осмелюсь спросить, – сказал Гунсунь Чоу, – могу ли я получить объяснение о вашей невозмутимости духа и невозмутимости духа Гао-цзы (ученика Мэн-цзы. – В. М.)?» Мэн-цзы отвечал: «Гао-цзы говорит: «Чего не понимаешь в слове, того не доискивайся в уме; в случае беспокойства в душе не обращай за помощью к духу (ци)». Чтобы в случае беспокойства в душе не обращаться за помощью к духу – это еще возможно; но не доискиваться в уме того, чего не понимаешь в слове – это недопустимо. Воля есть командир духа (ци), а дух есть то, что наполняет (одушевляет) телесную природу. Воля есть главнейшее, а дух – второстепенное. Поэтому и сказано: «Поддерживай волю и не насилуй духа».

Гунсунь Чоу заметил: «Коль скоро вы заявляете, что воля есть главное, а дух второстепенное, то почему же вы еще говорите: поддерживай волю и не насилуй духа?» Мэн-цзы отвечал: «Когда исключительно действует одна воля, тогда она двигает дух, а когда исключительно действует один дух, то он двигает волю. Теперь представим себе человека спотыкающегося или быстро бегущего – это действие духа, а между тем он приводит в движение волю (синь)». «Осмелюсь спросить, – сказал Гунсунь Чоу, – в чем заключается превосходство ваше над Гао-цзы?» Мэн-цзы отвечал: «Я понимаю слово, я умею воспитывать мой необъятный дух». «Смею спросить, – продолжал Чоу, – что разумеется под беспредельным духом?» «Трудно определить его, – отвечал Мэн-цзы. – Этот дух – он чрезвычайно велик и чрезвычайно тверд. Если его воспитывать при помощи прямоты и не портить, то он наполняет все между небом и землею. Этот дух – он сочетается с справедливостью и законом и помогает им; без них он слабеет. Этот дух рождается от постоянного накопления деяний, согласных с справедливостью, а не приобретается посредством единичных порывов ее. Если какой-либо поступок (вследствие его несправедливости) будет неприятен душе, то дух (ци) ослабевает. Поэтому я и говорю, что Гао-цзы никогда не понимал справедливости, потому что он считал ее явлением внешним. Необходимо постоянно заниматься делами справедливости, не

рассчитывая на результаты; не забывать этой работы, но не помогать (насилственно) росту этого духа (ци)» (МЦ, II А, 9-160 [53, с. 271-272]).

Из приведенного выше фрагмента беседы мы узнаем, что Гао-цзы добился определенных успехов в постижении метафизики Конфуция, достиг «невозмутимости духа». Авторы произведения «Мэн-цзы» делают нас невольным свидетелем напряженной внутренней борьбы конфуцианца-подвижника на пути практического делания. Прежде всего, следует отметить, что приведенная выше беседа является ярким свидетельством своеобразного бытия метафизического знания конфуцианской метафизики Пути. Оно не есть бытие абстрактно-теоретического знания. Он живет лишь в процессе практического делания подвижника. Оно открыто тем, кто в Пути, в пути к достижению «невозмутимости духа» цзюнь-цзы. Мэн-цзы, цитируя высказывание, надо полагать, недошедшего до нас произведения своего ученика Гао-цзы, приводит свои возражения. Трудность понимания этого текста связана преимущественно с неопределенностью термина «дух» (ци). Попытаемся истолковать его. Гао-цзы утверждает: в подвижнической деятельности не следует добиваться ясного понимания смысла слова в конфуцианском тексте; а в случае неустойчивого субъективного переживания не следует преодолевать его посредством обращения к конфуцианскому духу (конфуцианской ментальности, конфуцианскому знанию). По мнению Мэн-цзы, с последним еще можно согласиться, но не добиваться ясного и очевидного понимания смысла слова метафизического знания «недопустимо». Далее Мэн-цзы рассуждает о том, о чем не говорил Конфуций.

Когда конфуцианец-подвижник находится в Пути, его «дух» (степень понимания метафизического учения Конфуция) пассивен. Лишь воля подвижника есть та внешняя сила, которая приводит в движение его еще несовершенный конфуцианский дух. Согласно Мэн-цзы, бытие конфуцианского метафизического знания в Дао-Пути имеет мыслительно-волевую природу. Отвечая на вопросы своего ученика, Мэн-цзы пытается описать природу совершенного метафизического знания (точнее, состояние невозмутимого, необъятного духа). Этот дух «чрезвычайно тверд» (устойчив, стабилен). Это состояние открытого знания следует постоянно поддерживать посредством открывающегося подвижнику прямого смысла конфуцианского метафизического учения («воспринимать при помощи прямоты»). По достижении просветленного состояния совершенного мужа его субъективный метафизический дух сливается с объективным, трансцендентным духом Неба. Эта метафизическая реальность предстает и как субъективная, и как объективная. Это просветленное состояние духа благородного мужа следует поддерживать посредством безупречного нравственного поведения. При этом Мэн-цзы настаивает на том, что этим «необходимо заниматься постоянно». «Если человек сам праведен, –

говорил Мэн-цзы, – то вселенная обратится к нему» (МЦ, IV А, 4,2) [53, с. 313]. Мы прикоснулись к высшему пилотажу восточной метафизики Пути в конфуцианской версии. По нашему мнению, с вышеизложенными суждениями Мэн-цзы вполне могли согласиться и индийские подвижники, и буддистские и православные монахи, и суфии.

О пребывании благородного мужа в состоянии метафизического откровения мы читаем во фрагменте IV Б, 14: «Мэн-цзы сказал: «Благородный муж, следуя истинным путем, углубляется (в область знания), желая овладеть им. Овладев им, он спокойно пребывает в нем. Спокойно пребывая в нем, он твердо опирается на него. Твердо опираясь на него, он берет его слева и справа, как из неиссякаемого источника. Поэтому-то он и желает овладеть им» [53, с. 323]. Одним из основоположений восточной метафизики Пути является представление божественной реальности как живой, постоянно и непосредственно воздействующей на подвижника метафизической реальности. Однако, чтобы эта реальность открылась ему, необходимо отдать все духовные силы: «Искренность есть путь Неба, – утверждал Мэн-цзы, – а стремиться к ней есть путь человека. Не было того, чтобы совершеннейшая искренность оставалась без воздействия, равным образом и того, чтобы неискренность имела воздействие» (МЦ, IV А, 12, 2-3) [53, с. 317].

Глубоко символична последняя фраза произведения «Мэн-цзы» и соответственно всего священного конфуцианского канона «Четверокнижья»: «От Конфуция до настоящего времени 100 с лишком лет. Расстояние по времени от века мудреца столь далеко, и так близко лежала резиденция его! Неужели при таких обстоятельствах нет никого, кто бы передал его учение?! **Неужели так и нет никого?!** (выделено мною. – В. М.)» (МЦ, VII Б, 38, 4) [53, с. 396]. Какой смысл несет выделенная нами последняя фраза? Кто и что нужно передать потомкам? Большая часть китайских исследователей полагает, что автором произведения «Мэн-цзы» являются два его ученика Гунсунь Чоу и Вань Чжань. Вероятно, они заканчивали это произведение в первой половине III в. до н. э. В это время, судя даже по тексту «Мэн-цзы», конфуцианская ментальность медленно, но уверенно распространялась в ментальном пространстве Поднебесной. Даже гонения на конфуцианцев первого китайского императора Цинь Ши-хуанди в конце этого столетия не смогли затормозить рост влияния конфуцианского движения. Почему такое глубокое беспокойство выражено в самом конце книги «Мэн-цзы»? Авторы скорбят о пресечении метафизической традиции в раннем конфуцианстве, заложенной Учителем. Может быть, они были последними, кто знал и прошел по конфуцианскому метафизическому Дао-Пути благородного мужа. В предисловии к «Да сюэ» Чжу Си так пишет об упадке конфуцианской метафизики Пути вплоть до XII века: «Среди трех тысяч учеников Конфуция не было не слышавших этого учения (шо), но

только одна традиция Цзэн-цзы, восходя к первоисточнику, создала комментарий и выявила его смысл. Со смертью Мэн-цзы эта традиция прервалась, так что, хотя и сохранилась книга, понимающих ее мало! С той поры вульгарные конфуцианцы, упражняясь в запоминании и цитировании, версификации и беллетристике, удваивали свои усилия относительно начальной школы, но не достигали эффекта, а еретики, уча о пустоте-небытии и нирване, возносились над высшей школой, но не получали результата. Кроме того, в этой среде стали беспорядочно возникать комбинаторы и махинаторы всех мастей, выступавшие с поучениями, как достичь успеха и славы, а также потоки представителей ста школ и всевозможных искусств, которые, сея смуту в мире и вводя в заблуждение народ, чинили препятствия гуманности и должной справедливости. Это приносило несчастье как правителям, не имевшим возможности услышать о сущности Великого пути, так и народу, не имевшему возможности воспользоваться благодеяниями совершенного правления. Наступали кромешная тьма и полное захирение, возобновлялись приступы застарелых болезней, так что к закату Пяти династий (период с 907 по 959 г. – В. М.) разруха и хаос достигли предела!» [53, с. 89]. Как мы видим, Чжу Си полагал, что школа Цзэн-Цзы была единственной, которая продолжала метафизическую традицию Учителя, надо полагать, потому что один из главных метафизических трудов раннего конфуцианства «Чжун юн» был создан конфуцианцами-подвижниками этой школы. Он также отмечает, что Мэн-цзы был последним, кому был открыт метафизический смысл учения Конфуция.

Дун Чжуншу (ок. 180 – ок. 120), которого называют «Конфуцием эпохи Хань», судя по переведенным его текстам в книге «Древнекитайская философия. Эпоха Хань», уже не знал конфуцианской метафизики Пути. Метафизический смысл поучений Конфуция ему был непонятен. Практически для всех конфуцианских деятелей, начиная со времени империи Хань, метафизическое учение Конфуция было закрыто. Среди них был и знаменитый китайский историк Сыма Цянь. Между тем, как мы покажем ниже, приблизительно в это же время, во II в. до н. э. посредством онтологических построений, концепции происхождения Поднебесной, теории имен и других Дун Чжуншу способствовал формированию конфуцианства как целостной теоретической системы. При этом существенно изменилась природа конфуцианского знания. Утратив мистическую метафизику Пути благородного мужа, оно приобрело характер абстрактно-теоретического знания, метафизики Логоса. Лишь в XII веке на конфуцианском небосклоне вспыхнула яркая звезда великого конфуцианского метафизика Чжу Си. Он собрал метафизические тексты в единое целое, упорядочил их, дал им глубокий комментарий и образовал из них священный конфуцианский канон «Четверкнижья». Однако, его немалый труд не получил дальнейшего развития. И снова эрозия мирского понимания конфуцианского уче-

ния распространилась в Поднебесной. Даже в настоящее время большая часть китайских и зарубежных исследователей отрицают в религиозной философии Конфуция наличие метафизического слоя. Таким образом, окончание приблизительно в середине III в. до н. э. в конфуцианском движении метафизической традиции Учителя знаменовало собой конец периода раннего конфуцианства.

Таким образом, перед нами предстает весьма неоднородная личность Конфуция. Его величие как мудреца выразилось в том, что он создал одну из наиболее успешных философских концепций в истории мировой философии, которая в большой степени предопределила («запрограммировала») ментальность китайской цивилизации. А поскольку последняя в значительной мере определяла ментальность Дальнего Востока, то конфуцианское мышление приобрело характер метакультурного образования. Ни одна философская система не имела такого длительного непрерывного влияния и судьбоносного значения. Как проповедник религиозно-нравственного учения он был Учителем и святым (цзюнь-цзы). Как и положено проповеднику, он не был признан в своем отечестве при жизни. В этом выражается глубокий трагизм его жизненного пути. Он был пророком в том смысле, что объективация его учения в период осевого времени в Древнем Китае в определенной степени предопределила дальнейшее развитие народов Дальнего Востока.

Подводя итоги тематическому анализу религиозно-философского учения Конфуция, следует отметить, что, открыв метафизическую, духовно-нравственную реальность Дао-Пути, он совершил духовный прорыв в осмыслении мироздания, социального и индивидуального бытия. Следование нормативным требованиям трансцендентной реальности Дао-Пути с необходимостью приводило к преображению внутреннего мира подвижника. Великий древнекитайский мыслитель создал религиозно-нравственную концепцию, которая позволила сбалансировать, объединить в единое целое важнейшие для китайца жизненные миры индивида, семьи и государства. Как мы покажем ниже, объективация богатого концептуального потенциала конфуцианского учения позволила выйти древним китайцам из затянувшегося кризиса, и по существу привела к китайской ментальной революции.

4.4. ДАОССКАЯ МЕТАФИЗИКА ДАО-ПУТИ

Задача настоящего раздела прояснить роль даосизма в великой китайской ментальной революции. Однако предварительно следует обсудить проблему «теоретических» предпосылок учения Лао-цзы. Метафизическая концепция, изложенная в «Дао дэ цзин» («Канон Пути и Добродетели»), безус-

ловно, относится к этапу зрелой философской мысли. Если относительно учения Конфуция можно допустить, что источником его происхождения послужила преимущественно внутренняя традиция духовного развития, то применительно к учению Лао-цзы подобное заключение сделать трудно. Мы знаем, каким сложным был путь становления философского, и, особенно, метафизического знания в Древней Греции и Индии. По нашему мнению, наивно полагать, что столь развитая форма метафизики Пути, которая предполагает разработку не только концепции, но и методики практического делания для достижения конечной цели, могла быть создана одним человеком без достаточно длительной предшествующей традиции. Будда отталкивался от многолетних, напряжённых поисков индийских отшельников. Великий Платон смог вырасти на почве, возделанной предшествовавшими греческими философами, египетскими жрецами, гимнософистами (древнеиндийскими подвижниками) и, особенно, Пифагором и Сократом.

Текст «Дао дэ цзин» был создан позже (может быть значительно позже), смерти Конфуция. На это указывают критические высказывания в адрес конфуцианства, которые косвенно свидетельствуют о достаточном распространении конфуцианского учения, чего, как мы знаем, во времена Конфуция не было. Представление о метафизической реальности как пустоте, идея индивидуального спасения, практика отшельничества, стремление выйти из пространства социальной реальности, облегчённый вариант практического делания – всё это указывает на индийские корни, близкие к буддизму. В этих достаточно умозрительных рассуждениях мы попытались показать непростую ситуацию с концептуальными истоками даосизма.

Натуралистически-мистическая онтология даосизма

В тематическом анализе даосизма мы будем опираться не столько на текст «Дао дэ цзин», сколько на произведение II века до н. э. эпохи Хань «Хуайнаньцзы» («Философы из Хуайнани»), ибо в последнем даосское учение уже носит характер парадигмы и поэтому более удобно для исследования.

Трансцендентное бытие Дао

Прежде всего, следует отметить существенное различие в толковании Дао конфуцианцами и даосистами. Для конфуцианцев Дао-Путь – это метафизическая проекция социальной реальности, Промысел воли Неба и Земли. Дао-Путь есть, таким образом, производное воли Неба. Даосское Дао – натуралистическая, внесоциальная метафизическая реальность. Эта реальность фундаментальнее, «глубже» реальности Неба и Земли, уходит в бесконечность абсолютной пустоты. Она детерминирует «логику» Неба и Земли. Это обстоятельство – явный признак некитайской ментальности, для которой характерно

именно сознание горизонта, замкнутости мироздания сферой Неба и Земли. Обратимся к «Дао дэ цзин»: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцем всех вещей» [4]. «Безымянное есть начало неба и земли» [1]. «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью» [5]. «Преобразования невидимого дао бесконечны. Дао – глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения – корень неба и земли» [6]. «Великое дао растекается повсюду» [34].

Нет необходимости углубляться в изучение даосской метафизики. Нам достаточно показать супернатуралистический характер их учения о мироздании и его возникновении. Отдельные положения в «Дао дэ цзин», в «Хуайнаньцзы» разворачиваются в мифы и теоретические построения, в которых Дао выступает в качестве базовой реальности: «Дао покрывает небо, несёт в себе землю, развёртывает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Высоко беспредельно, глубоко безмерно, обнимает небо и землю, общается с бесформенным. Бежит источником, бьёт ключом. Пустое постепенно наполняется. Клокочет и бурлит. Мутное, постепенно очищается. Встанет между небом и землёй и наполнит всё пространство» [119, с. 21]. «Высшее дао рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует» [119, с. 22]. Даосская мысль упирается в предельную непроявленную реальность пустоты и небытия. Примечательно, что исходным в понимании блага являются натуралистические атрибуты чистоты и покоя: «Отсюда чистота и покой – высшее выражение блага, а мягкая слабость – сущность дао. Пустота и небытие покой и безмятежность – полезные свойства вещей... То, что называю бесформенным, есть название Единого. То, что называю Единым, не имеет пары в Поднебесной» [119, с. 30].

В главе «О начале сущего» исследуются переходные формы непроявленной, потаённой реальности, а также логика её перехода к проявленной, форматизированной реальности: «Было начало. Было предначало этого начала. Было доначало этого предначала начала. Было бытие, было небытие. Было предначало бытия и небытия. Было доначало этого предначала бытия и небытия.

Так называемое начало. Всеобщее затаённое возбуждение еще не прорвалось. Как обещание почки, как отрастающие после порубки ростки. Ещё нет каких-либо форм и границ. Только шорох абсолютного небытия. Всё полно желанием жизни, но ещё не определились роды вещей.

Было предначало начала. Небесный эфир начал опускаться, земной эфир стал подниматься. Инь и ян соединились. Переплетаясь, поплыли, клубясь, в космическом пространстве. Окутанные благом, тая внутри гармонию. Свива-

ясь и сплетаясь, стремясь прийти в соприкосновение с вещами, но так и не осуществив предвестия.

Было доначало предначала начала. Небо затаило свой гармонический эфир, и он ещё не опустился. Земля хранила свой эфир, и он ещё не поднялся. Пустота, небытие, тишина, безмолвие. Молчащее занебесье, небытие, похожее на сон. Эфир плыл, оставляя великое единство с тьмою.

Было бытие. Тьма вещей во множестве пустила корневища и корни, образовались ветви и листья, зелёный лук и подземные грибы. Сочная трава ярко заблестела, насекомые встrepенулись, черви зашевелились, всё задвигалось и задышало. И это уже можно было подержать в руке и измерить.

Было небытие. Смотришь – не видишь его формы; слушаешь – не слышишь его голоса, трогаешь – не можешь его схватить; смотришь вдаль – не видишь его предела. Свободно течёт и переливается как в плавильном котле. Бескрайне, безбрежно. Нельзя ни измерить его, ни рассчитать. Всё слито в свете.

Было предначало бытия и небытия. Оно обнимает небо и землю. Формует тьму вещей, составляет великое единство с тьмой хаоса. Никакая глубина или ширина не может выйти за его пределы. Рассеченная осенняя паутинка, раздвоенная ость колоска не могут служить ему нутром. Не имеющее стен пространство, в нём рождается корень бытия и небытия.

Было доначало предначала бытия и небытия. Небо и земля ещё не разделились. Инь и ян ещё не отделились. Четыре сезона ещё не расчленились. Тьма вещей ещё не родилась. Оно ровно и покойно, как морская пучина. Оно чисто и прозрачно, как безмолвие. Не видно его очертаний. Свет решил вступить в это небытие и отступил, растерявшись. И сказал: «Я могу быть и не быть, но не могу абсолютно не быть. Когда оно становится абсолютным небытием, то достигает такой тонкости, что ему невозможно следовать!» [119, с. 37-38]. Отметим, что Небо и Земля в этих онтологических построениях выступают промежуточными инстанциями. В концепции космогенеза философов из Хуайнани не только Небо и Земля, но и Дао рождается, становится производной реальностью.

Мистический характер даосской онтологии выражается в понимании непрерывного поддержания существующего мироздания Дао через недеяние. В целом даосизм преодолевает ограниченность конфуцианской ментальности, замкнутой границами социальной реальности, и строит мощную, глубоко продуманную онтологию, которая послужит основанием для построения даосской антропологии и социальной философии. Даосская философия природы внесла существенный вклад в преобразование ментального пространства культуры Древнего Китая в эпоху осевого времени. Она стимулировала развитие познавательного интереса к природе.

В даосской онтологии имеет место примечательное обстоятельство. Даосы утверждают, что Дао есть квинтэссенция материального мира вещей, который он творит и которым управляет посредством своеобразного механизма недеяния. По существу Дао, как реальность абсолютной пустоты, покоя и чистоты, есть сверхнатуралистическая, чисто духовная реальность.

Таким образом, при всем неприятии ими конфуцианского духовного прорыва они преодолели архаическое, натуралистически-силовое мышление, совершив метафизический прорыв. При этом трансцендентную природу Дао нельзя осмысливать посредством соотнесения с категориями материальное-духовное. С точки зрения преобразовательных процессов осевого времени в Древнем Китае даосская метафизика способствовала разрушению архаического жизненного мира, существенно углубила представления о природе и структуре мироздания.

Натуралистически-мистическая антропология даосизма

В даосской метафизике Пути антропология составляет её сердцевину. Как и во всей восточной метафизике, в даосизме важны не столько онтологические построения, рассуждения о природе Дао, сколько достижение конечной цели практического делания – слияние с метафизическим пространством Дао, китайским вариантом Освобождения и Просветления. В даосских произведениях антропологические по содержанию тексты имеют специфический характер. Они, с одной стороны, включают описания состояний подвижника на различных этапах его Пути, а, с другой, – представляют собой цепь наставлений и указаний для читателя-подвижника, пребывающего на различных фазах практического делания. О даосской системе психо-тренинга написано достаточно много и полно. Нам важно показать принципиальные моменты даосского пути самосовершенствования подвижника, определяющие своеобразие даосской антропологии.

В чём же суть даосского учения о человеке? Согласно Лао-цзы, человек представляет собой социально-натуралистическую реальность. Конфуций предлагает развивать социально-культурную часть в человеке за счёт природной, преодолевая и преобразовывая последнюю. Даосы этот путь считают тупиковым, ведущим в ложном направлении. Они, напротив, предлагают всячески развивать природное в человеке, чтобы войти в супернатуралистическое пространство метафизической реальности Дао. Фактически же даосская практика ведёт к подавлению всех желаний (как социально ориентированных, так и натуралистических), выходу из бытия-в-мире и достижению единения с Дао, к состоянию высшего, метафизического переживания блаженства, метафизической гармонии. А дальше что? В древнеиндийской метафизике Пути (веданте, буддизме, джайнизме и др.) дальше происходит самое главное – Спасение

(соответственно, в разных вариациях), выход из бытия-в-мире (колеса сансары) и достижение высшей реальности (Брахмана, пустоты, рая и т.д.). Китайская мысль (конфуцианская и даосская) дальше представлений о духах предков в учении о загробном мире пойти не может. В этом отношении даосское учение представляется недоработанным, незавершённым. Рассмотрим даосскую антропологию более подробно.

За две с лишним тысячи лет до Ж. Ж. Руссо даосы призывают идти назад к природе. Однако в отличие от французского мыслителя даосы, подобно древнеиндийским подвижникам и буддистам, стремятся освободиться от оков этого мира и войти в метафизическое пространство свободы: «Естественный человек свою природу приводит в соответствие с дао... Свободный, плывёт за пределами пыльного мира, бродит в краю, где не занимаются делами. Необъятный, обширный, сердце его не обременено ухищрениями искусства. Поэтому жизнь и смерть для него одинаково велики и не производят в нём изменений. Хотя небо покрывает, а земля несёт на себе, он не зависит от них; он проникает в не имеющее щели и не смешивается с вещами; наблюдая хаос дел, способен не упускать их корень» [119, с. 121]. «Объединяется с безыскусственностью Великого хаоса и устанавливается в центре Совершенной чистоты. Поэтому он спит без сновидений, его ум молчит, его земная душа не тянет вниз, его небесная душа не рвётся вверх. Бродит между началом и концом, не заботясь об их границах. Сладко спит в обители Великой тьмы и пробуждается в Световом пространстве. Отдыхает в краю, где нет границ, и странствует в земле, где нет форм. Поселяется, не занимая объёма, помещается не занимая места. В движении невидим, в покое неосязаем. То ли есть, то ли нет, то ли жив, то ли мёртв, то появится, то исчезнет в не имеющем промежутка. Он делает своими рабами демонов и духов, проскальзывает в неизмеримо глубокое, проходит в не имеющее промежутка и кружится среди разнообразных форм. Конец и начало подобны кольцу – не постичь их круговорота. Только разум способен восходить к самому дао» [119, с. 122]. «Такой хранит изначальную простоту, бережёт кристальную чистоту. Как кузнечик сбрасывает свой покров, как змея меняет кожу, странствует в Высшей чистоте, взмывает ввысь и остаётся один, забывшись, вступает в тьму» [119, с. 124].

Основной мотив даосизма – стремление к естественности и простоте. «Мудрец ест столько, сколько нужно для поддержания дыхания; одевается так, чтобы прикрыть тело, удовлетворяет естественные потребности, не нуждаясь в лишнем» [119, с. 125]. Однако в действительности программа практического делания даосизма предполагает, как отмечалось выше, выход за пределы чувственно-воспринимаемого мира. «Закрывать девять отверстий, хранить внутри сердце и волю, отказаться от зрения и слуха, вернуться к незнанию, свободно парить за пределами пыльного мира и странствовать в области, не

знающей никаких деяний, держать во рту инь, выплёвывать ян, и чтобы всё сущее при этом находилось в гармонической согласии, – это благо. Вот почему, когда дао рассеивается, появляется Благо. Оно переливается через край, и образуются милосердие и долг-справедливость. Милосердие и долг-справедливость устанавливаются – и дао и дэ разрушаются» [119, с. 43]. Отметим, что «Благо» мыслится здесь натуралистически, как характеристика вне-социальной, метафизической реальности.

Подобно тому, как Конфуций стремился добраться до «дна» социальной реальности (Дао-Пути), даосы стремятся достичь «дна» природного мира (Дао). При этом они отмечают, что по мере роста отчуждения от форматизованного мира и духовного очищения происходит накопление внутренней духовной и материальной (эфир) энергии. «Пружина жизни запускается не снаружи, а внутри», – утверждают философы из Хуайнани [119, с. 123]. Важной проблемой для подвижника становится задача не расплескать её. Как и во всякой восточной метафизике Пути, в даосизме духовным центром человека рассматривается сердце: «Если пять органов подчинены сердцу и не спорят друг с другом, то многообразные желания оказываются побеждены, а поступки не отклоняются от должного. Когда многообразные желания побеждены, а поступки не отклоняются от должного, то дух наполнен и эфир не рассеивается. Когда же дух наполнен и эфир не рассеивается, то всё правильно соотнесено; а если правильно соотнесено, значит, уравновешено; а если уравновешено, то готово к постижению; а если готово к постижению, то человек становится разумным. Разумен, значит, всё, на что смотрит, видит; всё, что слушает, слышит; всё, что делает, успешно завершает. Поэтому он свободен от печали и страданий, а вредоносный эфир ему не страшен...

Пусть глаза и уши будут кристально чисты и простираются до глубин таинственного, не поддаваясь соблазнам; пусть эфир и вода будут безмолвны и покойны, а желания умеренны; пусть пять органов сохраняют устойчивость и полноту и ничто не просачивается наружу; пусть дух хранит тело и не изливается вовне – тогда даже те, кто провидят в глубь прошлых веков и в даль будущих, не сравнятся с тобой! Кто же не способен на это, осуждён болтаться между счастьем и несчастьем. Поэтому и говорится: «Чем дальше едешь, тем меньше знаешь». Другими словами, нельзя допускать, чтобы дух истекал вовне» [119, с. 118-119]. «Если разум безмятежно спокоен, не рассеивается на вещи, то Поднебесная сама собой подчинится. Итак, сердце – господин формы, а разум – сокровище сердца» [119, с. 120].

Своеобразие даосского описания конечного состояния подвижника выражается в преобладании пространственного видения метафизической реальности. Единение со сверхразумной реальностью Дао субъективно переживается как предел наслаждения. Поскольку в китайской ментальности тема «гар-

монии» является главной, интегрирующей тематическое пространство в единое целое, то это высшее метафизическое переживание блаженства осмысливается как выражение предельной гармонии объективной реальности Дао. «Мудрец не служит телом вещам, – пишут философы из Хуайнани, – не нарушает гармонии страстями. Поэтому в радости не ликует, в печали не скорбит. Тьма превращений, сотни изменений вольно текут, ни на чём не задерживаясь. Я один, освобождённый, покидаю вещи и вместе с дао выхожу. Поэтому если обрёл себя, то и под высоким деревом, и внутри пустой пещеры сумеешь покоить своё природное чувство. Если же не обрёл себя, то будь хоть вся Поднебесная твоим домом, а тьма народа слугами и прислужницами, всё будет недостаточно. Способный достичь наслаждения без наслаждения всегда наслаждается; а всегда наслаждающийся достиг предела наслаждения» [119, с.32]. «Гармония и радость, покой и тишина составляли природу древних мудрецов» [119, с. 50]. «Достигший высшего дао не таков. Он приводит в порядок свои естественные чувства и свою природу, упорядочивает мысли, *растит в себе гармонию* (выделено. – В. М.), ценит соответствие» [119, с. 126]. «Тот, кто постиг *Высшую гармонию* (выделено. – В. М.), подобен пребывающему в чистом опьянении, сладко засыпает, чтобы странствовать в ее сердцевине, не зная ничего о том, откуда он пришёл. В чистой кротости погружается в волны, безмятежно идёт к концу, как будто никогда не покидал своего корня. Это и называется Великим постижением» [119, с. 111].

Проблема загробного существования мало беспокоила даосов. Здесь они сближались с грубыми материалистами: «С рождением я обретаю форму в семь чи, а по смерти у меня только клочок земли для гроба. Моя жизнь подобна всем, кто обладает формой, по смерти же я соскальзываю в бесформенное. Если так, то моё рождение не принесло никакой пользы живущим, а моя смерть не сделает землю более плодородной» [119, с. 120].

Для даосов несостоятельность конфуцианства была вполне очевидной, исходя, прежде всего, из метафизических соображений. Они отрицали существование метафизической социальной реальности Дао-Пути. Поэтому, по их мнению, конфуцианское учение не имело метафизического обоснования, метафизических корней, метафизической силы. В понимании Дао они шли дальше конфуцианцев, мыслили глубже их. Дао – это фундаментальная, не проявленная, натуралистическая по природе реальность. Духовно-нравственное бытие по отношению к Дао является бытием поверхностным, когда Дао и дэ уходят. «Когда дао рассеивается, появляется Благо. Оно переливается через край, и образуются милосердие и долг-справедливость. Милосердие и долг-справедливость устанавливаются – и дао и дэ разрушаются» [119, с. 43]. Объективистское мышление архаического периода в осевое время трансформировалось в продуцирование множества слоёв (субпространств)

объективных реальностей. Как мы видим, даосы наиболее активно этим занимались («было бытие», «небытие», «предначало бытия и небытия» и т. д.). По мнению даосов, мир человеческой морали имел своим основанием и источником мир Блага, который, как мы отмечали выше, мыслился натуралистически. Мир Блага в свою очередь имел основание в Дао. Переход от Дао и дэ к другим мирам есть процесс деградации: «Дао – это водитель вещей, Благо – опора природы вещей. Милосердие – это проявление любви к ближнему, исполнение долга-справедливости – это единство с людскими сердцами и согласие с интересами многих. Вот почему когда утрачивают дао, то Благо находит применение. Благо приходит в упадок, и рождаются милосердие и долг-справедливость. Поэтому в высшие времена люди несли в себе дао и не нуждались в Благе; в средние времена хранили Благо и не разрушали его; в конечные времена с ног сбиваются, только бы не утратить в себе милосердия и долга-справедливости» [119, с. 172]. «Когда дэ разрушается, тогда и рождается милосердие. Каноны поведения разрушаются, и рождается долг-справедливость. Гармония утрачивается, и рождается музыка. Ритуал переходит меру, и возникают внешние украшения. Только познав божественный разум, понимают, что дао и дэ не могут помочь. Только познав дао и дэ, узнают, что милосердие и долг-справедливость не нужно насаждать. Только познав милосердие и долг-справедливость, узнают, что ритуал и музыка не стоят усилий. Ныне повернулись спиной к корню и ищут в верхушках, отказались от главного, а заняты подробностями. С ними нельзя говорить о высшем» [119, с. 132]. «Конфуцианцы и моисты не проникают вглубь человеческих чувств и своими правилами поведения идут против них» [119, с. 196].

Таким образом, даосская антропология носит преимущественно натуралистически-мистический характер. Даосы уверенно преодолели конфуцианскую границу социальной реальности и весьма успешно освоили предельные слои непроявленной реальности. Однако по сравнению с древнеиндийской метафизикой Пути, устремлявшей древнеиндийский Дух в бесконечность, даосы, несмотря на то, что, казалось также прошли весь путь до конца, до абсолютной пустоты и покоя, всё же остановились на границе метафизического натуралистического мира, до сверхразумной Божественной реальности не дошли.

4.5. ЭПОХА ТОТАЛЬНОЙ ПЕРЕСТРОЙКИ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ДУХА

По сравнению с достаточно продолжительным латентным периодом развития древнекитайской ментальной революции (V – первые две трети III вв. до н. э.), когда становление нового Духа происходило в процессе объективации, распространения учений творцов осевого времени в Древнем Китае, эпоха глобального преобразования ценностно-мыслительного пространства охватывает приблизительно столетие – период правления Цинь Шихуана и формирование империи Хань (последняя треть III – II вв. до н. э.). Этот период представляет собой заключительный этап великой китайской ментальной революции, конец осевого времени в Древнем Китае. Своеобразие этой эпохи выражается в тотальной объективации Духа осевого времени в многообразных формах: в социально-политической структуре, в законодательстве, в ритуале, в искусстве и других. Эти процессы привели к установлению новой, духовно-нравственной по природе системы координат ментального пространства древнекитайской культуры. Сама же эпоха коренных ценностно-мыслительных преобразований и их институализации включает два этапа: этап перестройки древнекитайского Духа во время империи Цинь и в период становления империи Хань. Первый этап представлял собой попытку объективации легистско-даосской парадигмы, второй – конфуцианской. Поскольку культурологическая литература об интересующей нас эпохе нам неизвестна, то при осуществлении тематического анализа мы будем опираться лишь на соответствующие главы фундаментального труда древнекитайского историка Сыма Цяня. При этом основной задачей нашего исследования будет проследить ценностно-мыслительные сдвиги в развитии древнекитайского Духа в заключительный период осевого времени.

Преобразование ментального пространства культуры Древнего Китая в эпоху империи Цинь

Интересующий нас материал об эпохе империи Цинь содержится преимущественно в шестой главе 2-го тома, а также в других томах собрания сочинений Сыма Цяня, изданного под редакцией Р. В. Вяткина, «Основные записи» (Бэнь цзи). Для нас этот письменный источник представляет большую ценность еще и потому, что автор исторического трактата в этой главе активно

использует документы исследуемой эпохи, в которых объективирована ментальность того времени, ее тематическая система.

Из описаний знаменитого древнекитайского историка социально-политических событий первой половины III в. до н. э. мы можем заключить, что среди воюющих царств этого периода преобладало натуралистически-силовое мышление, продолжалась эскалация насилия, а влияние конфуцианства было незначительным. Сыма Цянь приводит беспрецедентные по своей жестокости в истории человечества свидетельства. Так, он сообщает: «На следующий год (274 г.) Вэй изменило Цинь и сблизилось с Ци. Циньский *ван* послал Жан-хоу напасть на Вэй. [Циньская армия] обезглавила 40 тысяч человек и обратила в бегство вэйского военачальника Бао Юаня, у Вэй были захвачены три уезда¹. Жан-хоу получил дополнительные пожалования. На следующий год (273 г.) Жан-хоу, Бай Ци и *кэцин* Ху Яп вновь напали на Чжао, Хань и Вэй, разбили Ман Мао под Хуая-ном, обезглавили 100 тысяч воинов, захватили вэйские Цзюань, Цайян, Чаншэ и чжаоский Гуаньцзинь» [106, VII, с. 157].

«Синьчэну. В том же году Жан-хоу стал *сяном* в Цинь. Жэнь Би поставили начальником области Ханьчжун. На следующий год Бай Ци стал *цзогэном*; напал на [войска] Хань и Вэй под Ицюэ. Он обезглавил 240 тысяч воинов противника, захватил в плен военачальника Гунсунь Си и занял пять городов. [Бай] Ци был переведен на должность командующего войсками» [106, VII, с. 156-157].

«На 34-м году Чжао-вана (273 г.) Бай Ци напал на Вэй, захватил Хуаян, обратил в бегство [военачальника] Ман Мао, взял в плен военачальников трех цзиньских княжеств и обезглавил 130 тысяч воинов. Затем, вступив в сражение с чжаоским военачальником Гу Янем, он утопил в водах Хуанхэ 20 тысяч его солдат. На 43-м году циньского Чжао-вана (264 г.) Бай Ци атаковал ханьский Цзинчэн, захватил пять городов, обезглавил 50 тысяч воинов» [106, VII, с. 159].

«Наступила девятая луна, чжаоские солдаты не получали пищи 46 суток, они начали тайком поедать друг друга. В надежде вырваться из окружения чжаосцы вознамерились атаковать циньские укрепления. Разделившись на четыре отряда, они несколько раз повторяли попытку, но вырваться не смогли. Их командующий Чжао Ко послал в бой отборных солдат и сам вступил в рукопашную схватку, но циньцы убили Чжао Ко, его армия была разбита, а 400 тысяч солдат сдались Уань-цзюню. Уань-цзюнь рассуждал так: «Ранее Цинь уже захватывало Шандан, но жители Шандана не пожелали подчиниться циньцам и перешли под власть Чжао. Чжаоские солдаты очень ненадежны; если их всех не уничтожить, боюсь, они устроят мятеж». Затаив свое коварство, он отобрал из всех [сдавшихся] чжаосцев 240 малолетних, которых вернул в Чжао, а остальных живыми закопал в землю. За все время боевых действий

циньцами было казнено 450 тысяч пленных, чжаосцы были потрясены» [106, VII, с.161-162].

«Когда царство Чу простиралось на тысячи ли, а воинов с копьями у него было 100 раз по 100 тысяч, циньский военачальник Бай Ци, командуя всего несколькими десятками тысяч солдат, повел их на битву с чуской армией. Уже после первого боя он захватил чуские Янь и Ин, сжег Илин; после второго боя он занял на юге царство Шу и Хань[чжун]. Он также вторгся в земли Хань и Вэй и напал на сильное княжество Чжао. На севере он казнил Мафу (Чжао Ко), умертвив более 400 тысяч солдат противника в боях под Чанпином. Потоки крови образовали реки, рыдания и стоны были подобны грому. После этого [Бай Ци] окружил Хань-дань, выполнив тем самым задачу установления главенства Цинь. До этого Чу и Чжао были сильнейшими противниками Цинь во всей Поднебесной, однако после этих сражений и Чу, и Чжао смирились и уже не смели выступать против Цинь, такова была великая заслуга Бай Ци. [И вот он], лично покоривший более 70 городов, после таких больших свершений был пожалован мечом, чтобы покончить с собой в Дую» [106, VII, с. 236].

Как мы отмечали выше, легистская концепция, начиная с Шан Яна, строилась на натуралистически-силовой системе координат ценностно-мыслительного пространства культуры, основу которой оставляла тематическая структура «сила» – «насилие» – «страх». Это обстоятельство четко фиксирует Сыма Цянь, характеризуя время правления Ши-хуана: «Преобладали твердость, решительность и крайняя суровость, все дела решались на основании законов; считалось, что только жестокость и угнетение без проявления человеколюбия, милосердия, доброты и справедливости могут соответствовать порядку пяти добродетельных сил [стихий]. До крайности усердствовали в применении законов и долго никого не миловали» [106, II, 63].

Один из советников вэйского вана У-цзи так характеризовал циньцев: «У циньцев общие нравы с жунами и ди: у них сердца тигров и волков, они свирепы и жадны, думают только о выгоде, у них нет доверия [к людям], им неизвестны добродетель и долг, славные поступки. Если они видят, что где-то можно извлечь выгоду, то не пожалеют родных, старших и младших братьев, они подобны диким животным. И это известно всей Поднебесной. Они не стремятся собрать в себе добрые качества» [106, VI, с.93].

Другой советник Лу Чжун-лян так характеризовал государство Цинь: «Цинь – это государство, в котором отброшены обряды и справедливость, там измеряют заслуги числом отрубленных голов. Их мужи служат из-под палки, они закабалили свой народ. Если циньскому правителю удастся с помощью таких жестоких способов получить титул императора и даже контролировать всю Поднебесную, я, Лянь, предпочту броситься в Восточное море и погибнуть. Я ни за что не стану его подданным» [106, VII, с. 267].

Цинь Ши-хуанди правил с 246 по 210 гг. до н. э. На 26-м году правления ему удалось объединить страну и создать империю Цинь. Сыма Цянь приводит надпись на камне на горе Тайшань, в которой передается настроение торжества этого состояния и основные ценностно-мыслительные установки. Мы приведем этот документ с небольшими сокращениями: «Наш император, вступив на престол, создал новые установления, сделал ясными законы, и его чиновники совершенствуют управление. На двадцать шестом году правления он впервые объединил Поднебесную, и не было таких, кто бы не покорился ему... Пути его управления повсюду осуществляются, все произведенное на земле получает должное использование, для всех установлены законы и правила. Его великая справедливость совершенна и ясна, она распространяется и на будущие поколения, ее воспримут и ей последуют без всяких изменений. Император-властитель почтителен и мудр, он умиротворил Поднебесную и не жалеет сил в управлении ею. Ранним утром он встает, поздней ночью ложится, создает и утверждает все то, что будет вечно приносить пользу, с особой щедростью наставляет и поучает подданных. Его указы и правила распространены повсюду, далекие и близкие руководствуются ими, все принимают его мудрые устремления. Знатные и низкие ныне ясно разделены, мужчины и женщины следуют своим правилам, и все усердно и почтительно выполняют свой долг. Император отчетливо отделил внутреннее и внешнее, и во взаимоотношениях не осталось ничего неясного и нечистого, это передастся и нашим потомкам. Улучшения распространятся, и им не будет конца. С благоговением примите повеления, завещанные императором, и пусть они навечно будут служить предостережением от ошибок» [106, II, с. 66-67].

Надпись на камне на площадке Ланье гласит: «На двадцать шестом году правления властитель-император открыл эру свершений. Он выправил и упорядочил законы и меры и те устои, которым следует все сущее... Умом и мудростью, человеколюбием и справедливостью он ясно открыл истинный путь управления... Под всем огромным небом он овладел сердцами людей и объединил их помыслы. Все ритуальные инструменты и оружие сделаны теперь по единой мере, в письме установлено единое начертание иероглифов. И все, что освещают лучи солнца и луны, все, что перевозится на лодках и повозках, до конца выполняет свое назначение, и нет того, что бы не отвечало устремлениям императора... Он исправил и устроил разные обычаи, отрегулировал реки и разграничил земли... Император искоренил сомнительные законы княжеств и утвердил единые законоположения, и все знают, чего следует избегать... Все действия совершаются как надо, и нет ничего, что бы не шло по намеченному. Прозорливость нашего властителя-императора достигает четырех стран света и проникает всюду... Добродетели нашего властителя-императора сохранили и утвердили четыре предела нашей земли... Шесть степеней родственников

взаимно отвечают друг за друга, и совсем не стало грабителей и разбойников. Смиренно и радостно люди принимают наставления; полностью понимают законы и правила... Заслуги императора затмевают заслуги пяти императоров древности, милость его распространяется и на быков, и на лошадей. Нет в Поднебесной таких, кто бы не был облагодетельствован им, и каждый спокойно живет под своей крышей» [106, II, с. 67-69].

Безусловно, эти письменные источники являются идеологическими документами, которые не столько отображают действительность, сколько выражают устремления и ментальные установки. Как мы видим, в них выражается позиция крайнего рационализма легистов, их вера не только в возможность рационального упорядочивания всех сфер общественной жизни, но и в возможность полной реализации своих планов. Поэтому их преобразованиям придаются качества абсолютной ясности и четкости, универсальности, вечности, свойственные идеалу. Империя Цинь подается как полное воплощение идеала сейчас.

В надписи на камне на горе Чжифу на 29-м году правления императора сообщается: «Император повсюду ввел ясные законы, с помощью которых вдоль и поперек связал Поднебесную, и это навечно останется образцом такого порядка... Мы, его слуги, восхваляя деяния императора, попросили разрешения вырезать эти слова на камне, чтобы выразить свои чувства и передать это потомкам в качестве вечного образца» [106, II, с. 72]. Отождествление образца и действительности способствовало распространению духа максимализма: «Император вслед за тем поднял большие и малые отряды войск, казнил и истребил всех лишенных нравственных начал, уничтожил всех сопротивлявшихся ему... Император милостиво оценивает заслуги и труды людей, его расположение снисходит и до быков и лошадей, своими благостями он сделал обильными наши земли... Ныне мужчины с радостью трудятся на пашнях, женщины управляются со своими делами, везде и во всем существует порядок» [106, II, с. 74].

Вместе с тем из речи первого советника Ли Сы мы узнаем, что провозглашенный порядок и единство в стране в действительности не были достигнуты. «Нынешние ученые мужи, – утверждает он, – не учатся у современности, изучают лишь древность, чтобы поносить наш век и вносить сомнения и сеять смуты среди черноголовых... В то время ученые в речах все восхваляли древность и с целью опорочить современность; они прикрывались лживыми словами, чтобы запутать существующее, ценя лишь свои учения, они отрицали все, что было создано государями... Приверженцы частных школ, поддерживая друг друга, поносят законы и наставления, и каждый, услышав об издании указа, немедля, исходя из своего учения, начинает обсуждать его. Входя во дворец, они осуждают все в своем сердце, а выйдя из дворца, занимаются пе-

ресудами в переулках. Поношение монарха они считают доблестью, использование других учений почитают за высокую заслугу» [106, II, с. 76-77]. Поэтому он предлагает: «Чтобы чиновники-летописцы сожгли все записи, кроме циньских анналов; все в Поднебесной, за исключением лиц, занимающих должности ученых при дворе, кто осмеливается хранить у себя Ши цзин, Шу цзин и сочинения ученых ста школ, должны явиться к начальнику области или командующему войсками области, чтобы там свалить эти книги в кучу и сжечь их. Всех, кто после этого осмелится толковать о Ши цзине и Шу цзине, подвергнуть публичной казни на площади; всех, кто на примерах древности будет порицать современность, подвернуть казни вместе с их родом; чиновников, знающих, но не доносящих об этом, карать в той же мере. Тех, кто за тридцать дней после издания указа не сожжет эти книги, подвергнуть клеймению и принудительным работам на постройке крепостных стен» [106, II, с. 77].

Ставка на Силу в управлении страной с необходимостью порождает Насилие и Страх. Сыма Цянь отмечает: «Государь радуется, что внушает трепет наказаниями и казнями, в Поднебесной чиновники боятся наказаний, держатся только за жалованье, никто не смет выполнить до конца свой долг преданности... Законы Цинь не дают возможности применять различные более мягкие меры, без всякой проверки сразу предают смерти. Хотя число звездочетов достигло трехсот человек и все они честные мужи, но, опасаясь упоминать о дурных предзнаменованиях, они льстят и не осмеливаются прямо сказать об ошибках императора... Ши-хуан послал цензоров допросить всех ученых. Ученые мужи стали наговаривать один на другого, чтобы обелить себя. Нарушивших запреты и законы насчитали более четырехсот шестидесяти человек, их казнили в Сяньяне. Император повелел сделать так, чтобы Поднебесная узнала об этом в назидание на будущее» [106, II, с. 80-81]. В надписи, сделанной в последний год правления Ши-хуана, читаем: «Справедливостью и могуществом наш император покарал их, искоренил жестокости и беспорядки, так что смутьяны и разбойники были уничтожены и совсем исчезли. Совершенная мудрость и добродетели нашего императора распространились повсюду, во всех шести направлениях его милости нисходят на людей без предела. Наш властитель-император объединил мир, он одновременно решает тысячи дел, поэтому далекое и близкое – все становится до конца ясным. Император раскрывает законы, присущие всему сущему, проверяет и испытывает суть всех дел, и в результате каждая вещь и явление носит соответствующее название. Император одинаково общается со знатными и с подлыми, перед ним предстают и добрые и недобрые, и ни у кого нет скрытых чувств... Император поставил перегородки между внутренними и внешними помещениями, покончил с развратом и распущенностью; теперь мужчины и женщины держат себя в чистоте и верности. Если муж прелюбодействует, то убить его – не преступле-

ние, и теперь мужчины придерживаются справедливого порядка. Если жена уходит в другой дом, то дети не считают ее больше матерью. Таким образом, все изменились, стали честными и чистыми» [106, II, с. 83-84]. На завершение строительства дворца Эпан «прислали более семисот тысяч преступников, осужденных на кастрацию и на каторжные работы» [106, II, с. 78].

После смерти первого императора Цинь во время правления Цинь Эр-ши-хуана (209-207 гг. до н. э.) произошла дальнейшая эскалация насилия. Его советник Чжао Гао утверждал: «Сейчас такое время, когда нельзя брать за образец гражданские установления, все решается военной силой» [106, II, с. 89]. «Приближенные, которые увещевали императора, – отмечает Сыма Цянь, – объявлялись клеветниками. Крупные чиновники держались за свои места и стремились приспособиться. Черноголовые были потрясены и напуганы» [106, II, с. 90]. «Законы стали применяться с еще большей жестокостью» [106, II, с. 91]. Древнекитайский историк в конце главы приводит рассуждения Цзя И о правлении Цинь. «В это время в Цинь, – пишет Цзя И, – имелись, конечно, мужи, дальновидные и понимающие нужность изменений, но они не осмеливались выполнить свой долг верности до конца и выступить против ошибок, так как порядки в Цинь предусматривали множество запретов, не подлежащих нарушению. И не успевало верное слово сорваться с языка, как произнесший его уже был уничтожен и мертв. Это вынуждало всех мужей в Поднебесной, повернув голову, только выслушивать приказания императора, недвижно стоять и, закрыв плотно рот, молчать» [106, II, с. 101]. «Когда Цинь процветало, оно множило законы и ожесточало наказания, так что Поднебесная от этого трепетала» [106, II, с. 102]. Ши-хуан «отверг пути совершенных правителей, утвердил единоличную власть, запретил ученость и книги, ужесточил законы о наказаниях, поставил на первое место хитрость и силу и только затем человеколюбие и справедливость; так жестокость и насилия легли в основу управления Поднебесной. Но ведь тот, кто собирает и поглощает земли, возвеличивает хитрость и силу, а тот, кто умиротворяет страну и утверждает порядок, тот ценит мягкую власть. Это значит, что для захватов и удержания власти применяются различные способы. Хотя дом Цинь покончил с борющимися княжествами и стал править Поднебесной, но путь его управления не изменился, его правление не перестроилось, а ведь то, с помощью чего захватывают власть и удерживают ее, – различается. Правитель Цинь, владея Поднебесной, оставался одиноким, поэтому его скорую гибель можно было предсказать и ожидать» [106, II, 107-108]. Эр-ши «усугубил ошибки своими беззакониями; он разрушал храмы предков и вредил народу, снова возобновил сооружение дворца Эпан, умножил наказания и ужесточил казни, его чиновники управляли с большей жестокостью... В результате повсеместно распространились коварство и ложь, высшие и низшие покрывали друг друга, обвиненных в преступле-

ниях оказалось множество, приговоренные к тяжелым наказаниям и смерти во множестве встречались на дорогах и Поднебесная тяжело страдала от этого. Начиная от правителей и высших сановников и кончая простолюдинами, все чувствовали нависшую над ними опасность, каждый находился в бедственном положении. Люди не были спокойны на своем месте, поэтому их было легко поднять против власти» [106, II, с. 109].

Таким образом, мы видим, что в эпоху империи Цинь, когда реализовывалась легистская программа преобразований, в тематическом пространстве Поднебесной существенных изменений не произошло. Безусловно, образование единого государства, объединившего в единое целое экономическую, политическую и духовную жизнь народов Китая, было важнейшей вехой в истории Поднебесной. Однако, с точки зрения преобразовательных процессов осевого времени в ценностно-мыслительном пространстве древнекитайской культуры никаких существенных изменений не произошло. Оно носило преимущественно натуралистический характер. Его осями были темы «натуры», «рода» («семьи»), «силы», «вана» («царя»), «Поднебесной».

Завершение древнекитайской ментальной революции в период образования империи Хань

II век до н. э. развития древнекитайского Духа примечателен тем, что именно в это время в Поднебесной произошел переход от натуралистически-силовой к духовно-нравственной системе координат ценностно-мыслительного пространства культуры. К сожалению, из-за отсутствия необходимых первоисточников на русском языке, провести тематический анализ этого исключительно важного процесса не представляется возможным. К тому же нам неизвестны исследования историков, культурологов, философов преобразований в духовной сфере китайского общества в эпоху раннего Хань. Однако показать переход от одной системы координат к другой, предопределившей дальнейшее развитие китайской цивилизации, – задача нашего исследования в настоящем разделе.

В рассматриваемый период правили следующие ваны Гао-цзу (206-195), Сяо-хуй-ди (194-188), Гао-хоу (187-180), Сяо-вэнь-ди (179-151) и У-ди (140-87). Исходя из исторических описаний Сыма Цяня правлений первых царей империи Хань, мы можем заключить, что наиболее глубокие преобразования древнекитайского Духа приходятся на время правления императоров Сяо-вэнь-ди и У-ди.

Согласно Сыма Цяню, в день похорон (23 июня 195 г. до н. э.) Гао-цзу сановники так охарактеризовали время его правления: «Гао-цзу поднялся из людей низкого положения, он подавил восстания и повернул государство на верный путь, он умиротворил Поднебесную. Он – великий родоначальник ди-

настии Хань, заслуги его превыше заслуг других» [106, II, с. 198]. В относительно непродолжительный период правления императора Сяо-хуй-ди и императрицы Гао-хоу также никаких значительных изменений в духовной и социально-политической жизни не произошло. Имела место обычная внутривнутриполитическая борьба, дворцовые интриги, периодически вспыхивали мятежи, сопровождавшиеся проявлениями насилия и жестокости. Сыма Цянь так пишет об этой эпохе: «Во время правления императора Сяо-хуй-ди и императрицы Гао-хоу простой народ смог избавиться от тягот периода Чжаньго, правители и подданные вместе стремились к отдыху от суеты и прекращению излишней деятельности. Именно поэтому император Хуй-ди сидел сложа руки, а правительница Гао-хоу осуществляла управление за него и, хотя правила она, не выходя из дворцовых покоев, Поднебесная была спокойна. Наказания всякого рода применялись редко, преступников было мало. Народ усердно занимался хлебопашеством, одежды и пищи было вдоволь» [106, II, с. 220].

Великий поворот к гуманному правлению

Иную картину мы наблюдаем во время правления вана Сяо-вэнь-ди. В десятой главе (Сяо-вэнь Бэнь цзи) древнекитайский историк рисует безупречно добродетельного императора. В галерее жизнеописаний Плутарха он мог бы занять достойное место. Из повествования Сыма Цяня мы видим, что Сяо-вэнь глубоко осознавал себя главным источником «человеколюбия» в Поднебесной. При этом древнекитайский историк часто приводит его речи, которые, надо полагать, являются более или менее достоверными, по крайней мере, в целом выражают его ментальность. «В двенадцатой луне (январь-февраль 179 г.) государь сказал: «Законы обеспечивают справедливость в управлении, с их помощью обуздывают смутьянов и направляют хороших людей. Ныне, определив вину нарушившего закон, вместе с ним наказывают его безвинных родителей, жену и других членов рода, вплоть до превращения их в рабов. Мы совсем не намерены применять такие законы. Обсудите это положение!» Управители и чиновники сказали: «Народ не в состоянии сам управлять собой, для его обуздания и создаются законы. Совместная ответственность за преступление и обращение в рабство вызывают в сердцах народа страх, что заставляет людей серьезно относиться к возможному нарушению законов. Так повелось издавна, и удобнее делать как прежде». Император сказал: «Мы слышали, что если законы справедливы, то народ искренен; если преступления надлежательно наказываются, то народ послушен. Кроме того, чиновники призваны заботиться о народе и направлять его по пути добра. Если же они не в состоянии направлять его, да к тому же пользуются несправедливыми законами для наказания людей, то это, наоборот, наносит вред народу и служит насилию. Как же тогда обуздать насилие? Мы не усматриваем пользы в такой системе. Тща-

тельно обдумайте это!» [106, II, с. 226-227]. Тем самым с самого начала своего правления он стремился положить конец жестокой традиции наказания вместе с виновным его родственников до третьего поколения, которая была отменена. Таким образом, перед нами предстает правитель совершенно иной ментальности (конфуцианской), основанной на добродетели. «Прибыв в Дай, – пишет Сыма Цянь, – и вступив на престол, император сразу же распространил свои добродетели и милости на всю Поднебесную, успокоил и обласкал чжухоу (владельцев князей. – В. М.) и иноплеменников, и все стали жить мирно и счастливо» [106, II, с. 229].

Когда «на шестом году правления Вэнь-ди (174 г.) управители и чиновники – юсы доложили, что Хуайнань-ван по имени Чан отменил установления прежних императоров, не подчиняется эдиктам Сына Неба, в его резиденции не соблюдаются надлежащие правила, при своих выездах и въездах он подражает Сыну Неба, самочинно издает законы и указы, замышляет... поднять мятеж... Все сановники, обсуждавшие донесение, сказали: «Чан должен быть публично казнен на площади». Однако император не решился применить такую меру против вана, он простил его преступления, лишив только титула вана» [106, II, с. 235]. «Ныне, – пишет в указе император, – когда человек совершает проступок, его не наставляют, а применяют телесные тяжелые наказания, и если кто-то пожелал бы исправиться и заняться добрым делом, у него нет пути к этому. Мы весьма сожалеем от этом порядке. Ведь в наказаниях доходят до того, что отрубают конечности, сдирают кожу, что причиняет мучения на всю жизнь. Как это больно, жестоко и несправедливо! Разве можно в этом случае называть императора отцом и матерью народа! Пусть отменят телесные наказания». Государь объявил: «Земледелие – основа Поднебесной, и нет другого более важного занятия. Ныне земледельцы со всем старанием занимаются своими делами и платят подати в виде поземельного оброка и других сборов. Таким образом, нет разницы между основным [земледелие] и второстепенным [торговля и ремесло], а это не поощряет занятия земледелием. Настоящим отменяю оброк и налоги с пахотных земель» [106, II, с. 237]. «Когда обнаружилось, что некоторые его сановники, например Чжан У и другие, берут взятки золотом и деньгами, император открыл свою кладовую и пожаловал им золото и деньги, чтобы устыдить их, но не отдал сановников в руки судей. Он всеми силами стремился с помощью добродетели изменить народ к лучшему, и в землях среди четырех морей царило изобилие и богатство, а в народе процветали установленные нормы поведения и чувство долга» [106, II, с. 242].

В целом Сыма Цянь восторженно оценивает деятельность императора Сяо-вэня и время его правления: «Когда император Сяо-вэнь правил Поднебесной, он открыл проезд через заставы и мосты, и далекие земли стали близкими. Он отменил наказания за злословие и наговоры, отказался от примене-

ния тяжелых телесных наказаний, награждал и одаривал старших и старых, заботился о сирых и одиноких, тем самым воспитывая всю массу живущих на земле людей. Он старался обуздать свои пристрастия и желания, не принимал подношений, не гнался за личной выгодой. Он не превращал в рабов семьи преступников, не казнил невиновных, он отметил наказание кастрацией, отпустил императорских наложниц по домам, стремясь к тому, чтобы они смогли продолжать свой род. Хотя Мы недостаточно мудры и не в состоянии понять его замыслы, но считаем, что все осуществленное самим императором Сяо-вэнем таково, что даже правители древности не смогли этого выполнить. Его добродетели так же велики, как у Неба и Земли, его милости распространились на всех живущих среди четырех морей, и не было никого, кто не был бы осчастливлен ими. Его достоинства сияют словно солнце и луна, и Мы очень боимся, что музыка в храме не соответствует его деяниям. Пусть же подготовят для храма императора Сяо-вэня танец «Прославление добродетелей», чтобы ясно раскрыть его совершенства. Мы будем рады, если в последующем заслуги и добродетели основателя нашей династии и самого почитаемого ее правителя будут записаны на бамбуке и шелке, будут передаваться в течение десятков тысяч поколений, вечно и без перерыва» [106, II, с. 245]. «По заслугам на свете не было никого, величественнее императора Гао-цзу, а по добродетелям не было никого, богаче императора Сяо-вэня, – утверждает Сыма Цянь – поэтому храм императора Гао-цзу должен считаться храмом великого родоначальника императоров династии, а храм императора Сяо-вэня должен считаться храмом великого почитаемого предка императоров династии. Сын Неба из поколения в поколение должен приносить жертвы в храмах великого родоначальника и великого почитаемого предка» [106, II, с. 246]. Можно ли кого-либо из политических деятелей Древней Греции и Рима по своим добродетелям поставить рядом с Сяо-вэнем?

Таким образом, в период правления вана Сяо-вэня (179-151) в Поднебесной в целом произошел переход к духовно-нравственной системе координат. Именно в это время значительно укрепилась и институализировалась в законах, ритуалах, различного рода организациях конфуцианская ментальность, предопределившая дальнейшее развитие китайского Духа. Произошло упорядочивание, канализирование ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры преимущественно на основе тематической структуры конфуцианства, которую в последующей истории стремились всеми силами сохранить.

Концептуальное развертывание конфуцианства в эпоху перестройки древнекитайского Духа

Однако, если бы мы ограничились констатацией решающего влияния в завершении древнекитайской ментальной революции императора Сяо-вэня, то в значительной мере упростили бы этот сложный процесс духовных преобразований, совершили бы его европоцентристскую модернизацию. Г. Гегель впервые показал зависимость великих личностей от вызовов эпохи, на которые они призваны давать соответствующий ответ. К. Маркс справедливо критиковал европейскую традицию понимания великих личностей как творцов истории, обнаружив автономную логику развития материального производства, сферы экономики, социально-классовой структуры общества. Механизм функционирования древнекитайской культуры был существенно иным. К сожалению, мы вынуждены опять сослаться на недостаток первоисточников как необходимого материала для проведения тематического анализа. В своем исследовании мы будем опираться лишь на книгу «Древнекитайская философия. Эпоха Хань» (М., 1990), которая представляет собой антологию китайской философии периода правления династии Хань. Как мы знаем, всякая антология имеет существенный недостаток неполноты. Исследователь всегда попадает в рабскую зависимость от ее составителей, предпочтения которых определяют принципы отбора материала. Нередко изымаются наиболее ценные фрагменты.

В своем исследовании мы обратимся к фрагментам трех конфуцианских трактатов II в. до н. э.: «Синь юй» («Новые речения») Лу Цзя, «Чунь цю Фань-лу» («Обильная роса на летописи Чунь цю») Дун Чжуншу (ок. 180 – ок. 120 гг. до н. э.), и вопросы императора У-ди (Сяо-у, 140-87 гг. до н. э.) к последнему и его ответы, вошедшие в произведение «Хань шу» Бань Гу. Примечательно, что оба мыслителя-конфуцианца принимали активное участие в строительстве империи. Первый был советником императора Гао-цзу. В своем труде «Синь юй» Лу Цзя разработал новые правила управления государством. Дун Чжуншу называют «Конфуцием эпохи Хань». Он сыграл ключевую роль в разработке и утверждении конфуцианской доктрины как официальной идеологии империи Хань, а также он оказал большое влияние на преобразовательные процессы в Поднебесной во время правления вана У-ди. Поэтому можно допустить, что в целом завершение процесса преобразования Поднебесной произошло к концу II в. до н. э.

В трудах этих двух великих конфуцианских мыслителей мы наблюдаем значительное развитие конфуцианской концепции. То, что в учении Конфуция лишь постулировалось, в работах Лу Цзя и Дун Чжуншу получило глубокую проработку. Конфуцианская парадигма, насколько мы можем судить по доступным нам фрагментам вышеназванных книг, развертывается по линии онто-

логического и исторического обоснования своего этического учения. В условиях настоятельной необходимости нравственного преобразования общества на первый план выходит проблема вана, его гармоничного взаимоотношения с метафизической реальностью Неба, его места в структуре ментального пространства Древнего Китая, а также основных компонентов последнего – чиновничества и народа.

В своем трактате «Синь юй» Лу Цзя значительно расширяет мыслительное поле конфуцианства, которое до него было ограничено нравственно-политической проблематикой. В учении о Небе он весьма удачно разрабатывает конфуцианскую модель онтологии. Он показывает, что первоначально Небо выступало как природное бытие, которое творит космос и упорядочивает природные процессы: «Небо устанавливает солнце и луну, располагает звезды и созвездия, учреждает порядок четырех времен года, согласует силы инь и ян, распространяет жизненную энергию и устроит природу вещей, затем создает пять начал, которые проявляют себя в том, что в природе весной все зарождается, летом разрастается, осенью убирается, зимой хранится. Сила ян порождает гром и молнию, сила инь образует снег и росу, благодаря чему все живое растет и размножается, одно расцветает, а другое погибает» [36, с. 80]. В этот период творения живого и социального миров люди еще в полной мере не выделились из природной среды: «Народ начал становиться разумным, уяснил наличие родственных отношений между отцами и сыновьями, правил долга между государем и подданными, различий между мужем и женой, порядка взаимоотношений между старшими и младшими. Были учреждены сто чиновничьих рангов, и так возник «путь вана». Люди питались мясом и пили кровь, одевались в звериные шкуры и укутывались в шерсть. И так было до Шэньнуна, решившего, что трудно прокормить народ, который ходит за насекомыми и бегает за зверями. И тогда он стал искать съедобные вещи, постигать суть всех растений, пробовать на вкус соленое и горькое, обучать народ питаться «пятью хлебами». Народ Поднебесной жил в полях и ютился в пещерах, не имел домов, а помещался вместе с птицами и зверями» [36, с. 80-81]. Мы опускаем промежуточные этапы социального обустройства и остановимся на завершающем, переломном моменте человеческой истории: «И тогда Гао Яо (в конфуцианской традиции Гао Яо образец справедливого судьи. – В. М.) учредил тюрьмы и установил запрещения, объявил о наградах и ввел наказания, установил различие между правдой и ложью, разъяснил хорошее и дурное, выявил коварных и злобных, пресек преступления и беспорядки. Народ узнал страх перед законом, но еще не имел представления о ритуале и долге. И тогда совершенномудрые средней древности учредили по захолустьям обучение в школах, исправили церемониал отношений между верхами и низами, разъяснили ритуал отношений между отцами и сыновьями, правила обоюдного долга

государя и подданного. Они заставили сильных не притеснять слабых, множество не быть жестоким и одиноким, изгнали алчные и низменные страсти, возвысили чистое и честное поведение. Однако ритуал и долг осуществлялись независимо друг от друга, порядок в обществе не был прочно установлен и в последующие времена пришел в упадок. И тогда совершенномудрые последующего времени создали пять канонических книг, сделали ясными «шесть искусств», стали почитать Небо и управлять Землей, утруждать себя делами и уяснять мельчайшее, докапываться до сущности человеческих чувств и утверждать основы, проникать в человеческие взаимоотношения, поклоняться Небу и Земле, записывая об этом в книгах; нисходить до грядущих поколений, доходить даже до птиц и зверей, спасая гибнущее и разрушающееся. Планы Неба и Человека стали совпадать, добродетель и Путь стали внутренне присущими людям; знающие люди полностью проявляли свой ум, а ремесленники изощрялись в свое мастерстве» [36, с. 81-82]. Примечательно, что самый главный поворот в истории Китая, согласно Лу Цзя, совершают совершенномудрые. Они создали нравственное пространство существования человека, осями которого были человеколюбие, долг, справедливость и ритуал. Выходит, что в это же время возникает духовно-нравственная реальность Неба – Пути, с которой конфуцианцы должны синхронизировать свою деятельность. Получается то, что сделал Конфуций, относится в далекое прошлое и приписывается мифическим совершенномудрым. Это было время великого резонанса Поднебесной с метафизическим бытием Неба. Но затем эта гармоничная взаимосвязь была нарушена людьми: «Но последующие поколения погрязли в разврате и отступничестве... Народ отвлекся от основного и стал гнаться за второстепенным, хитроумные искусства стали распространяться безо всякого удержу, люди стали резко различаться между собой по своим намерениям» [36, с. 82]. Люди утратили мистическую связь с метафизической реальностью Дао-Пути Неба. Как мы видим, Лу Цзя, разрабатывая теоретические модели функционирования природной среды, возникновения, развития и деградации древнекитайского общества и другие, весьма способствовал формированию конфуцианской картины мира и соответственно становлению конфуцианства как универсальной теоретической системы. Смысл конфуцианской философии истории выражается в возвращении на правильную колею. И первый век империи Хань осмысливался, надо полагать, как время великого возвращения.

Своеобразный мир имен

Дун Чжуншу разрабатывает теорию имен, которая выступает важнейшей составляющей его онтологии, метафизики и эпистемологии одновременно. «Способ выделения большего, – пишет древнекитайский мыслитель, – состоит в глубоком исследовании смысла имен и званий. Имя есть первое про-

явление великого принципа. Уловив смысл этого первого проявления, можно доискаться и до всего содержания, заключенного в этом великом принципе. Тогда становятся понятными ложь и правда, идущее вразрез и идущее согласно сами проявляют себя и устанавливается взаимосвязь с Небом и Землей... Устанавливая правильность имен и названий, опираются на Небо и Землю. Небо и Земля, таким образом, являются великой основой для имен и званий.

Совершенные мудрецы древности, прислушиваясь к громким звукам в природе (сяо), постигали с их помощью Небо и Землю и называли эти звуки названиями или званиями (хао). Они прислушивались к пению птиц и крикам животных, нарекали их по этому признаку и называли это именами. В имени (мин) выражаются, таким образом, пение (мин) и наименование (мин). В звании (хао) выражается, таким образом, громкий звук (сяо) и постижение (сяо). Итак, громкие звуки (сяо), с помощью которых постигаются Небо и Земля, это названия или звания (хао). Пение и крики животных (мин), с помощью которых давались названия, это – имена. Имена и звания, хотя и рознятся по звучанию, но основа у них единая. Имена и звания – это способ проникнуть в мысли Неба. Небо не говорит, оно заставляет людей выражать его мысли. Небо не действует, оно заставляет действовать людей, находящихся в его власти. Таким образом, имена являются тем способом, которым совершенные мудрецы выражали мысли Неба. А следовательно, их нельзя не подвергнуть глубокому рассмотрению» [36, с. 118-119]. В своих рассуждениях Дун Чжуншу исходит из трех миров: метафизического мира Неба и Земли, мира природных и социальных объектов и мира имен и званий. Творцами последнего были совершенные мудрецы, которые, пребывая в гармонии с волей Неба, «проникнув в мысли Неба», создали мир языковой реальности, адекватно воспринимающий первые два. Поэтому знание смысла мира имен и названий открывало доступ к постижению природного и метафизического бытия. По его мнению, определяющую роль в процессе смыслообразования имен и званий имело их звучание, потому что оно являлось носителем природной и метафизической информации.

«Получение государем небесного повеления, – продолжает он, – ниспосылается согласно замыслам Неба. Поэтому его звание – «Сын Неба». Он должен взирать на Небо, как на отца, и служить Небу в соответствии с путем сыновней почтительности. Чье звание – князь (хоу), тот должен почтительно взирать на Сына Неба, ожидая (хоу) его приказов. Чье звание – сановник (да фу), тот должен быть с избытком наделен чувством верности, быть щедрым при исполнении ритуала и долга, ибо смысл его звания – быть многим (да) лучше простолюдина (фу), с тем чтобы иметь возможность вызывать благотворные изменения у других. Чиновник (ши) – тот, кто служит (ши), народ (минь) – тот, кто темен (мин). Чиновник не имеет возможности вызывать бла-

готворные изменения в народе. Он занят лишь делами и повинуетя вышестоящему. Пять званий есть самообозначение людьми пяти общественных положений своих главных общественных функций, которые у каждой из них различные. Кроме того, внутри этих функций имеется несколько сторон, каждая из которых имеет свое имя. Имена собираются в звания, для них звания – это большая целостность. Имя же есть наименование частей и отдельных сторон этой цельности. Звание обобщает и отражает главное. Имя отмечает отдельное и наглядное. Наглядное – это отделенное от всего остального. Обобщенное – это приводящее лишь основное... И все они находятся в соответствии с помыслами Неба. Нет такой вещи, которая не имела бы обобщающего названия, но также и нет названия, которое бы не имело отдельных имен. По этой причине каждое дело должно соответствовать имени, каждое имя должно соответствовать Небу. Тогда взаимоотношения между Небом и людьми приходят в гармонию, и они образуют единство. Совпадая, они проникаются одними и теми же принципами, действуя – помогают друг другу, согласуясь – следуют в должном порядке. Это и называют путем (дао) и благой силой его осуществления» [36, с. 119]. Как мы видим, Дун Чжуншу призывает путем прояснения смысла имен и званий, путем освобождения многовековых ложных смыслов, наслоений восстановить подлинную связь с миром вещей и социальных объектов и метафизическим бытием Неба: «Имена возникают из подлинной реальности. Без подлинной реальности имя не образуется. Именами совершенные мудрецы обозначали подлинность вещей. Они давали вещам имена, чтобы выразить их подлинность. Поэтому все люди неодобрительно относятся к темному. Когда вещи возвращаются к своей подлинности, то все темное вновь становится светлым. Для того, кто хочет измерить – крива или пряма вещь, нет ничего лучше, чем воспользоваться отвесом. Для того, кто хочет определить истинность или ложность, нет ничего лучше, чем воспользоваться именем. Исследование с помощью имен для установления истинности и ложности подобно исследованию с помощью отвеса для определения кривизны и прямооты. Если исследовать совокупно имя и действительное состояние предмета, явления, рассмотреть их соответствия и расхождения, то тогда у людей не смогут возникнуть взаимные обвинения по поводу истинности и ложности предметов и явлений... Имя «природа» не должно отклоняться от первоначальных свойств жизни. Если оно отклоняется от первоначальных свойств хотя бы на волосок, то оно уже не является природой. Это необходимо понять» [36, с. 121]. Образцом для Дун Чжуншу служит книга «Чунь цю», составленная Конфуцием: «Принцип определения вещей в «Чунь цю» заключен в правильном понимании и употреблении их имен. Именованье вещей в этой летописи находится в столь полном соответствии с подлинностью, что не отклоняется от нее даже на величину кончика осенней пушинки» [36, с. 121].

«Если проникать в суть вещей, отправляясь от их имен и названий, то можно добиться успеха» [36, с. 123].

В это же время даосы также активно занимались разработкой теории имен. В отличие от конфуцианцев они различали три мира: непроявленный мир Дао, форматизованный мир вещей и мир имен. «Путь совершенного знания, – читаем в даосском трактате «Канон Желтого Владыки», – это только пустота и не-наличие. В свете пустоты и не-наличия даже осенняя паутина есть законченная вещь, и она должна иметь форму и имя. Когда формы и имена определены, можно проводить различие между черным и белым... По этой причине всякое явление в мире имеет свою форму и свое имя, свой голос и свой клич. Если форма и имя определены, а голос и клич каждого слышны всем, никто не сможет отбросить свой облик или утаить свою подлинную сущность» [48, с. 168-169]. Путь постижения Дао проходит через познание мира имен и форм. Согласно даосизму, встав на подвижнический Путь, по мере духовно-нравственного очищения даоса происходит «выправление имен» и проявление форматизованного мира: «Имена выправляются сами, дела сами собой принимают установленную форму. Поэтому тот, кто обладает Путем, все исправляет, исходя из имен, и всему придает устойчивость, следуя событиям» [48, с. 119]. «Досконально рассмотреть и исследовать принципы имен, а также начала и концы имен называется «проникновением в принципы». У того, кто предан общему и не имеет корысти, и чье видение и знание не помрачены, знание воспрянет само» [48, с. 183]. Один из основоположников школы легизма Шэнь Бухай в IV в. до н. э. мыслил подобно современным западноевропейским философам, утверждая универсальность пространства языка, в котором мы живем и за пределы которого мы выйти не в состоянии: «Правитель внимает миру посредством имен чиновников, наблюдает мир посредством имен и повелевает миром тоже посредством имен» [48, с. 119]. Мир имен правит миром!

Как мы видим, конфуцианские и даосские мыслители две с лишним тысячи лет назад обнаружили, что люди не имеют непосредственного доступа к метафизическому, природному и социальному бытию. Посредником между людьми и этими специфическими реальностями был мир языка (имен). По их единодушному мнению, слова (имена) являются не просто условными обозначениями. В содержании имен (слов) имеется адекватная информация об этих специфических реальностях. Поэтому следует провести тотальную критику, ревизию всего комплекса имен (языка) в соответствии с новыми, современными представлениями о метафизической, природной и социальной реальностях. При этом конфуцианцы и даосы не считали свои взгляды новыми. Современные представления вследствие общекультурной деградации они полагали деформированными и поэтому призывали к возрождению незамутненного, адек-

ватного восприятия действительности посредством тотального очищения имен от ложных смыслов. Шэнь Бухай высказывает глубокую мысль о том, что по мере практического делания («кто обладает Путем» [48, с. 119]) происходит «выправление имен», открывается их глубокий метафизический смысл. Во второй половине II в. до н. э. происходит существенное изменение не только места и роли конфуцианства в ментальном пространстве Поднебесной, но и его природы. С одной стороны, на примере философских построений Лу Цзя, Дун Джуншу и других мы наблюдаем интенсивный процесс концептуального развертывания основных идей Конфуция и превращение конфуцианства в развитую теоретическую систему, в которой метафизика, онтология, антропология, социальная и нравственная философия, теория имен и другие выступают как взаимосвязанные теоретические подсистемы. Вместе с тем в этой развитой системе конфуцианского знания мы не наблюдаем конфуцианской метафизики Пути благородного мужа. Как отмечалось выше, эта важнейшая для Учителя традиция была утрачена. В онтологических построениях, в теории имен Дун Джуншу формируется конфуцианская метафизика как фундаментальная теоретическая система. На место мистической метафизики Пути Конфуция приходит метафизика Логоса как особого рода система теоретического знания.

Император и «преображение народа»

Центральной, наиболее важной проблемой для Дун Джуншу была проблема императора, его места в системе мироздания, в преобразовании и функционировании Поднебесной. Значимость этой проблемы была обусловлена, надо полагать, не столько задачами непосредственного управления империей, когда он выполнял роль одного из главных советников императора У-ди, сколько потребностями реальных преобразований в стране в эпоху институциональной стадии развития ментальной революции, объективации конфуцианского Духа, а также логикой развития конфуцианства как теоретической системы.

Как мы отмечали выше, в архаическом Китае ван рассматривался единственным посредником между обществом и силами Неба и Земли. Он, подобно магу, осуществлял регуляцию природных процессов, исходящих от мифологически-натуралистической реальности Неба. Поэтому одной из главных его заслуг было следование ритуалу, посредством которого осуществлялась регуляция ритма различного рода ритуалов в стране. Конфуций наполнил духовно-нравственным содержанием деятельность вана и всякого ритуала. Дун Джуншу существенно уточнил эту исходную идею великого китайского мыслителя. Он старался выявить механизм взаимосвязи Неба и императора, логику поведения Неба в зависимости от нравственного поведения Сына Неба. Поскольку взаимодействие между ними осуществлялось на основе морали, носи-

ло духовно-нравственный характер, то и взаимосвязь между ними носила не магически-материальный характер как между материальными субъектами, а духовно-нравственный. Влияние на природные процессы было вторичным, было знаком более глубоких мистически-метафизических отношений. «Когда главу государства и правящего дома, – пишет Дун Джуншу, – вот-вот постигнет гибель из-за потери истинного пути, то Небо сначала посылает стихийные и тому подобные бедствия, чтобы выказать ему осуждение. Если он не сумеет вникнуть в самого себя и осознать свои ошибки, оно, кроме того, посылает удивительные и необычайные явления, чтобы предостеречь и утратить его. Если он все еще не сумеет измениться к лучшему, тогда придут порча и разрушение. Из этого видно, что сердце Неба любит и оберегает повелителя людей и хочет прекратить смуту, в которую он впал; если это не век великого несоответствия поступков правителя истинному пути, Небо изо всех сил хочет, спасая и поддерживая его, сохранить его в целостности и безопасности: дело заключается только в его усердии и старании – и все. Если он усердствует и старается, участь и расспрашивая, то осведомленность его будет обширна, а знания станут более ясны; если он усердствует и старается, осуществляя истинный путь, то его сила дэ день ото дня будет возрастать и у нее будут великие свершения. Можно сделать так, что все это будет достигнуто очень быстро и немедленно принесет плоды» [36, с. 133]. «Я, Ваш слуга, слышал: кого Небо чтит, кому оно дает Поднебесную и приказывает быть царем, с тем непременно бывает что-то, что не может быть вызвано человеческими силами и что является само собой; это благие знамения, удостоверяющие, что он получил повеление Неба. Жители Поднебесной единодушно приходят к нему, как приходят к отцу и матери. Поэтому благие знамения, ниспосланные Небом, появляются в ответ на его искренность» [36, с. 134]. Как мы видим, важнейшей установкой жизненного мира китайского императора было непрерывное сопоставление своей деятельности с нравственными требованиями Неба, рассматривая изменения природных и социальных процессов как незамедлительную реакцию трансцендентной реальности Дао-Пути на его поведение. Активность Неба постоянна и милосердна, потому что целенаправляет на благо, на духовно-нравственное совершенствование вана.

Единственным средством не только постижения метафизической тайны Неба, но и Его благоприятного воздействия было следование открытым великим Конфуцием Дао-Пути. «Истинный путь, – утверждает Дун Джуншу, – это дорога, по которой идут к устройению государства, а человеколюбие, справедливость, нормы поведения и музыка – все суть его орудия» [36, с. 133].

Деятельность государя вызывает ответную реакцию Неба посредством мистических темного и светлого начал. «Важнейшее в пути Неба – темное и светлое начала. Светлое начало – это сила дэ, темное начало – это наказания.

Наказания ведают смертью, сила дэ ведаёт жизнью. По этой причине светлое начало постоянно пребывает в разгаре лета и занимается рождением, производением на свет, вскармливанием и возвращением; темное начало постоянно пребывает в разгаре зимы, скапливается в пустых и бесполезных местах. Из этого видно, что Небо полагается на силу дэ и не полагается на наказания» [36, с. 135-136]. Дун Джуншу так описывает механизм действия темного и светлого начал: «Когда же настали последующие поколения, государи предались необузданности желаний и праздности, докатились до упадка и слабости, более не в состоянии были в качестве главных упорядочивать все живое. Удельные правители повернулись к ним спиной и взбунтовались против них, стали злодействовать и разбойничать по отношению к хорошему люду в борьбе за земли. Они отринули наставления при помощи силы дэ и положились на наказания. Когда наказания не соответствуют преступлениям, они рожают ненормальные, вредные «дыхания». Когда ненормальные, вредные «дыхания» скапливаются внизу, то негодование и ненависть собираются наверху; если высший и низшие больше не находятся в гармонии, то темное и светлое начала (инь и ян) противодействуют друг другу, отчего происходят дурные знамения. Вот «вслед за чем возникают стихийные бедствия и необычайные явления»» [36, с. 134-135]. Согласно Дун Джуншу, царь должен постоянно вслушиваться в мистический ритм Неба, почтительно внимать Его повелениям: «Сверху царь почтительно принимает то, что делает Небо, а внизу в соответствии с этим исправляет (чжэн) то, что он делает сам; исправление (чжэн) – это начало пути истинного царя! А если так, то, когда царь хочет что-нибудь сделать, он должен искать начало этого на Небе» [36, с. 135]. Как мы видим, действия космических сил инь и ян, дэ подобно природным законам имеют необходимый характер (например, закона всемирного тяготения). Они целеустремленны к установлению глобального равновесия, «гармонии» в Поднебесной. При этом они, управляя природными процессами, прежде всего, запрограммированы на регуляцию поведения людей. Они бдительно следят за нравственностью в Поднебесной, особенно ее правителей. Малейшее отступление от нравственного закона приводит к нарушению равновесия (всеобщей «гармонии»), к появлению стихийных бедствий и катаклизмов.

Получив благодать от Неба, император транслирует ее на Поднебесную: «Тот, кто является повелителем людей, исправляет свое сердце и таким образом исправляет государев двор; исправляет государев двор и таким образом исправляет всех чиновников; исправляет всех чиновников и таким образом исправляет тьму простолюдинов; исправляет тьму простолюдинов и таким образом исправляет жителей удельных владений по четырем сторонам. Когда жители удельных владений по четырем сторонам исправлены, то из пребывающих далеко и пребывающих близко не найдется таких, которые осмели-

лись бы не стать едиными (и) благодаря исправлению, и нет ненормальных, вредных «дыханий», которые нарушали бы среди них порядок. По этой причине темное и светлое начала оказываются приведены в гармонию; ветры и дожди бывают ко времени; все живые существа пребывают в согласии, а тьма простолюдинов множится; пять хлебов созревают, а травы и деревья растут пышно. В пространстве между Небом и Землей все увлажняется и орошается благодатью государевой силы дэ и становится чрезвычайно обильным и прекрасным; в стране между четырех морей люди слышат про обильную силу дэ государя, все приезжают и признают себя его подданными. Счастливые необычайные явления и благие знамения, которые можно вызвать, появляются все до одного без исключения, и тогда путь истинного царя оказывается завершен» [36, с. 136-137]. Конфуцианское описание распределения добродетели в Поднебесной подобно галилеевскому описанию механического движения представляет собой пример абстрактно-теоретического мышления, оперирующего идеализированными объектами, создающими идеализированные ситуации, которые позволяют судить о реально происходящих процессах.

Исходя из своей концепции мистической связи государя и метафизической реальности Неба, Дун Джуншу пытается объяснить трагизм жизненного пути Конфуция и призывает вана У-ди к исправлению и преображению своего народа: «Кун-цзы сказал: «Птица фэн не прилетает, Река не извергает чертежа, боюсь, что со мной кончено!». Думая о себе, он скорбел, что ему по его внутренним качествам можно было бы вызвать эти необычайные явления, но сам он оказался не на престоле, а в низком положении и не смог их вызвать. Ныне, Ваше Величество, Ваш высокий сан – это сан Сына Неба, Ваше богатство охватывает все ценности страны между четырех морей, Вы занимаете положение, в котором можете вызвать появление этих знамений, держите в руках власть, с помощью которой можно вызвать появление этих знамений, кроме того, обладаете природными свойствами, которые в состоянии вызвать появление этих знамений. Ваши поступки возвышенны, и Ваши милости щедры, Ваш ум ясен, и Ваши намерения прекрасны, Вы с любовью оберегаете народ и любите ученых, можно назвать Вас правителем, блюдущим справедливость. Однако Небо и Земля еще не откликнулись на это, а из прекрасных благих знамений не появилось ни одного. Почему? В общем, потому, что не положено начало наставлению и духовному преображению народа и не исправлена тьма простолюдинов» [36, с. 137]. Согласно Дун Джуншу, Конфуций не смог осуществить свои замыслы по преобразованию Поднебесной, потому что он был низкого происхождения, не был ваном, не был на том единственном месте, которое открывало возможность преобразовать и преобразить Поднебесную. Он призывает своего государя выполнить свою великую миссию. Следует заметить, что во II в. до н. э. ни в Европе, ни в Азии, ни в Индии подобную

задачу никто не ставил не только как задачу практической цели, но и в виде утопического призыва.

В настоящее время мы привыкли к различного рода технологиям, нередко достаточно циничным, манипулирующим сознанием своего народа, особенно в период предвыборной кампании. Две с лишним тысячи лет назад перед правителями Китая стояла задача объективации конфуцианской ментальности в густонаселенной стране. Нам трудно понять всю сложность и масштаб комплекса проблем по «исправлению и преобразению народа». О напряженности этой работы император У-ди пишет в своем втором декрете с вопросами к ученым: «Мы просыпаемся рано утром и встаем на рассвете, думаем об образцах прежних божественных властителей и царей, постоянно размышляем, как оказаться достойными того, чтобы наследовать самое почетное положение и прославить великое наследие основателя династии» [36, с. 140]. Как мы видим из этого декрета, что государь прекрасно понимал, что для осуществления этой великой цели нужны подготовленные люди (ученые, чиновники), которые бы распространяли в народные массы добродетели императора, энергию его конфуцианского Духа. Ниже в своем декрете он пишет: «Путь к тому и другому состоит в том, чтобы усердствовать в основном занятии и использовать на службе достойных людей. Ныне мы лично пашем священное поле Сына Неба, выступая как вождь земледельцев, поощряем людей быть почтительными к родителям и уважать старших братьев, чтим обладающих силой дэ; Наших посланцев так много, что их шапки и зонты их колесниц не пропадают друг у друга из виду на дорогах, они сочувственно осведомляются о тяготах усердных тружеников, помогают сиротам и бездетным. Мы исчерпываем все свои мысли и тратим все силы своего духа, но еще ни разу не обрели никого из способных на подвиги, свершения и обладающих прекрасной силой дэ. Ныне темное и светлое начала противодействуют друг другу, дурные «дыхания» наполняют пространство между Небом и Землей, мало кто из живых существ становится взрослым, многочисленный простой люд «еще не завершил перехода от смуты к порядку», бескорыстное и постыдное поведение спутаны друг с другом, достойные и недостойные люди смешаны между собой и еще не получили своих настоящих мест. Поэтому Мы пригласили всех выдающихся ученых и надеемся на близкое осуществление Нашего намерения! Ныне, сновники, вас более ста человек, ожидающих высочайших приказаний. Кое-кто говорит о настоятельно необходимом в наш век, но еще не проник в его суть; он исследует, что соответствует его суждениям в глубокой древности, но оказывается, что они не совпадают с ней; он рассматривает, что соответствует его суждениям в современности, но оказывается, что их трудно осуществить» [36, с. 140-141]. В важнейший период осевого времени духовно-нравственных преобразований в Поднебесной конфуцианское учение было призвано сориенти-

ровать, настроить 100 высших чиновников к беспрецедентной в истории Китая деятельности по преобразению народа и всей страны. Ни перед одним из осевых народов не ставились подобного рода задачи.

В своем ответе на декрет У-ди Дун Джуншу, пытаясь успокоить императора, ссылается на опыт древности, когда ван Яо осуществил этот непростой проект: «Я, Ваш слуга, слышал, что когда Яо получил повеление Неба, устроение Поднебесной обернулось для него заботой, а положение Сына Неба так и не стало для него источником радости. Поэтому он наказал и сослал мятежных сановников и сосредоточил усилия на поисках достойных людей и совершенных мудрецов. По этой причине он обрел Шуня, Юя, Хоу-цзи, Се и Гао Яо; множество совершенных мудрецов помогали его силе дэ, достойные и способные люди помогали ему выполнять официальные обязанности. Наставление и духовное преобразование осуществлялись очень широко. Поднебесная была в гармонии и согласии, тьма простолюдинов была удовлетворена осуществлением человеколюбия и довольна выполнением долга, каждый получил то, что ему подобает, действия отвечали нормам благопристойности, «поступки соответствовали истинному пути»» [36, с. 141]. Ниже он предлагает государю: «Ваше Величество, Вы «лично пашете священное поле Сына Неба, выступая как вождь земледельцев», «просыпаетесь рано утром и встаете на рассвете», чувствуете заботу о тьме простолюдинов и усердно трудитесь для них, думаете об ушедшей в прошлое древности и сосредоточили усилия на поисках достойных людей. Это тоже приложение ума, достойное Яо и Шуня. И если тем не менее Вы «еще не обрели никого из достойных», это потому, что ученые не поощряются повседневно. Ведь желание искать достойных людей, повседневно не растя ученых, – все равно что желание искать разноцветные узоры на нефрите, предварительно не вырезав их на нем. Поэтому из важнейшего, что есть во возвращении ученых, нет ничего важнее, чем училище высшей ступени. Училище высшей ступени – место, откуда выходят достойные ученые, корень и источник наставления и духовного преобразования. Если ныне при многочисленности жителей одного округа или одного удельного государства ответы рекомендованных им ученых не соответствуют смыслу классических писаний, это значит, что путь истинного царя там и сям прервался. Для меня, Вашего слуги, желательно, чтобы Ваше Величество создали училище высшей ступени, поставили на должности мудрых наставников, чтобы растить ученых Поднебесной, часто устраивали испытания – экзамены, дабы развить до предела их способности; тогда можно будет обрести незаурядных и выдающихся людей.

Нынешние правители округов и начальники уездов суть наставники и вожди народа; те, кого используют на службе, почтительно принимают милости от государя, которые должны быть разлиты повсюду, и распространяют

исходящее от него преобразующее влияние. Поэтому если наставники и вожди не являются достойными, то сила дэ правителя не распространяется, его милости и благодеяния не разливаются. Поскольку нынешние чиновники не наставляют и не поучают низших, они иногда не выполняют и не применяют законов правителя, чинят насилия и жестокости по отношению к ста кланам, заключают торговые сделки с мошенниками; люди в бедности и крайности, одинокие и слабые ропщут на свои страдания, теряют место в жизни, что в высшей степени не соответствует намерениям Вашего Величества. По этой причине темное и светлое начала (инь и ян) противодействуют друг другу, дурные «дыхания» наполняют пространство между Небом и Землей, мало кто из живых существ становится взрослым, многочисленный простой люд «еще не завершил перехода от смуты к порядку», а все от того, что старшие чиновники неразумны и довели до этого» [36, с. 144-145]. Из рекомендаций Дун Джуншу становится вполне очевидным, что задача нравственного преобразования страны ханьских императоров не была пустым пиаром. Масштабная перестройка в стране требовала большого количества подготовленных специалистов. По мысли руководителей-конфуцианцев следует разработать систему подготовки и набора чиновников всех рангов в зависимости от степени владения ими учением Конфуция. Для этого была разработана сложная система известных экзаменов.

В восхвалениях Дун Джуншу Сына Неба мы видим высокие требования к добродетели правителя: «Вы обзрываете кругом и все слышите, развиваете до предела умы толпы подчиненных Вам людей, доводите до совершенства прекрасные задатки в Поднебесной. Ваша совершенная сила дэ струит свет, и ее благодеяния распространяются за пределами четырех сторон Поднебесной» [36, с. 143-144].

В эпоху становления Хань правители и их советники понимали, что «исправление и преобразование народа» есть не только сложный, но и длительный процесс, который растягивается на не одно поколение. Об этом говорил еще Конфуций. Развитие или деградация духа народа (ценностно-мыслительного пространства культуры) в ту или иную сторону имеет большую силу инерции. «Когда совершенномудрые цари древности наследовали веку смуты, – пишет Дун Джуншу, – они стирали с лица земли его следы и полностью устраняли их, вновь приводили в порядок наставление и духовное преобразование и с почетом возвышали их. После того как в наставление и духовное преобразование уже была внесена ясность, а привычки и обычаи уже были созданы, сыновья и внуки следовали им и проводили их в жизнь пятьсот или шестьсот лет, а те все еще не приходили в упадок. Когда же настали последние времена дома Чжоу, его действия стали очень сильно противоречить истинному пути и потому он утратил Поднебесную... Если династия Хань с

тех пор, как она получила Поднебесную, и поныне не смогла устроить правление, хотя постоянно желала хорошо устроить его, – это из-за упущения, состоявшего в том, что она должна была преобразить правление, но не преобразила его» [36, с. 138-139]. Своеобразие конфуцианского мышления выражается в том, что они не допускают мысли, что поставленная задача по «исправлению и преобразению народа» настолько сложная, что не может быть в полной мере реализована в действительности. Они, создав миф о царстве гармонии в эпоху правления легендарных правителей Яо и Шуня, наивно утверждали, что все это уже было. Нужно только следовать разработанной конфуцианской программе.

Примечательно, что тематическая структура Поднебесной как метафизического пространства бытия Неба, задающей систему ориентиров для благоприятного пути принимается как данная, не подвергается дальнейшей разработке. «Великий источник пути, – утверждает Дун Джуншу, – течет с Неба; Небо не меняется, и путь тоже не меняется» [36, с. 151]. «Поднебесная древности – это также Поднебесная современности, Поднебесная современности – это также Поднебесная древности, это та же самая Поднебесная. В древности в ней было великое утроение. Высший и низшие пребывали в гармонии и согласии, привычки и обычаи были прекрасны и великолепны; государь не приказывал, а люди выполняли, что было нужно, не запрещал, а преступления были остановлены; среди чиновников не было мошенников и порочных, среди народа не было грабителей и разбойников, тюрьмы были пусты, сила дэ государя увлажняла благодатью травы и деревья, его орошающие все благодеяния распространялись на варваров у четырех морей; дивные птицы фэн и хуан прилетали и садились стаями на деревья, чудесные единороги цилинь приходили и прогуливались вблизи столицы» [36, с. 152]. Всячески уточняя картину мифического прошлого, они по существу создавали картину идеализированного будущего, которая должна была целенаправлять их практическую деятельность. Дун Джуншу в трактате «Чунь цю Фань-лу» пишет: «В Поднебесной нет двух Путей. Поэтому совершенные мудрецы различаются по методам достижения совершенного правления, но едины по принципам. Древность и современность проникают друг в друга, поэтому прежние мудрецы передают образцы своего поведения последующим поколениям» [36, с. 112]. Действительно, в конфуцианском мышлении этого ответственного периода преобразований прошлое, современность и будущее взаимно проникают друг в друга.

«Как известно, – утверждает Дун Джуншу, – человеколюбие, справедливость, нормы поведения, ум и честность – это путь пяти неизменных добродетелей, то, в чем царь должен «совершенствоваться» и что должен «привести в порядок». Так как он «усовершенствовался» в пяти добродетелях и «привел их в порядок», то «получает благодать с Неба и наслаждается благословением

духов», а «благоденствия, исходящие от силы дэ, распространяются за пределами четырех сторон Поднебесной и простираются на все живое»» [36, с. 139]. В ходе изучения конфуцианских текстов следует иметь в виду, что в конфуцианском теоретическом мышлении имели место три типа рассуждений: исторические, метафизические и собственно теоретические. Апелляция к славному историческому прошлому представляет собой особого рода рассуждение, своеобразие которого требует изучения. К метафизическому типу теоретического анализа следует отнести суждения, связанные с применением аппарата конфуцианской метафизики, использующего представления о Небе, Дао-Пути, дэ и другие. Собственно теоретический анализ проявляется в ходе исследования конфуцианской морали, ее категорий жэнь, сяо, ли и другие. Однако чаще всего эти три способа теоретического мышления задействованы одновременно. Исследователи конфуцианского наследия нередко видят лишь теоретическое своеобразие текста, тем самым значительно упрощая учение последователей Конфуция.

Относительно ритуала Дун Джуншу наставляет: «Важнейшее в ритуале – это помыслы. Если помыслы почтительны, то и этикет будет полным, и благородный муж расценивает это как постижение ритуала; если помыслы – в гармонии, то и звуки будут правильными, и благородный муж расценивает это как постижение музыки. Если помыслы – печальны, а житейское поведение – сдержанное, то благородный муж расценивает это как постижение траура... Помыслы – это содержание. Конкретная вещь, в которой они осуществились, – форма. Форма связана содержанием. Если в форме отсутствует содержание, то каким образом форма сможет выявить содержание? Когда содержание и форма представлены в полном объеме, то лишь тогда ритуал можно считать завершенным. Если же форма и содержание представлены не полностью, то выполнение ритуала не достигает общего признания. В случае, когда и форма и содержание не могут достичь полноты и представлены однобоко, лучше, когда нет формы, но есть содержание. Эта ситуация хотя и не расценивается как овладение ритуалом, но к ней относятся с некоторой долей одобрения» [36, с. 114]. Нам представляется, что по мере нарастания объективации конфуцианской ментальности в Поднебесной среди чиновников и народа, в институциональной структуре общества, в системе коммуникаций конфуцианство все более формализуется и форматизируется. По мере трансформации конфуцианства в религию, Конфуция в святого, распространения конфуцианских обрядов живая мистика уходит из него в небытие. Получается, что по мере становления конфуцианства как религии оно все более перестает быть религией, все более утрачивает сокровенную, глубинную связь с метафизической реальностью Неба, а среди конфуцианских деятелей исчезает разработанный учителем подвижнический Дао-Путь благородного мужа. Следует также заметить, что

во второй половине II в. до н. э. нарастает рефлексивная деятельность среди даосов, легистов и других философских школ, которые превращаются в развитые сбалансированные теоретические системы. Однако лишь конфуцианство выступает движущей силой духовно-нравственного преобразования Поднебесной.

Система координат ментального пространства китайского Духа

Великая китайская ментальная революция, как и ментальные революции в других культурах осевого времени – это объективный процесс изменения ценностно-мыслительного пространства культуры, логику развития которого мы пытались проследить. В этой связи можно поставить вопрос о смысле каждой из этих революций, об их цели и древнекитайской в частности. Очевидно, что никто из ее современников подобные вопросы не исследовал. В рамках тематического анализа ответ на этот вопрос сводится к выявлению новой системы координат, системы ее доминирующих тем как ее осей, определяющих базовую структуру нового жизненного мира культуры.

Когда мы обращаемся к анализу ментального пространства древнего и современного Китая, то бросается в глаза базовое значение *темы «семьи»* в структуре жизненного мира китайцев. Надо полагать, важную роль играла семья и в архаическом Китае. Однако мы склонны допускать, что превращение семьи в одну из главных универсалий китайского жизненного мира, важнейшую ось системы координат ценностно-мыслительного пространства есть одно из главных результатов ментальной революции. Этому обстоятельству китайцы в большой степени обязаны Конфуцию. В архаическом, преимущественно натуралистически-силовом жизненном мире, по-видимому, доминирующими были родовые отношения. Подтверждением тому является развитие родовых кланов в эпоху Чуньцю («Весны и осени», VIII – V вв. до н. э.). Примечательно, что в учениях даосов и легистов семье отводится незначительное место. Лишь Конфуций придал семье универсальное, жизненно важное значение. Он настойчиво предлагал даже государственные отношения строить по принципу семейных. Все нравственное учение Конфуция было призвано упорядочить пространство древнекитайской семьи, осями координат которого должны были стать утверждаемые им темы «гуманности», «долга», «справедливости», «сыновней почтительности», «верности» и другие. После великой китайской ментальной революции они стали заповедями для каждого китайца. Как мы отмечали выше, эти темы-универсалии структурировали индивидуальный жизненный мир, мир семьи и государства одновременно, что придавало ценностно-мыслительному пространству китайской культуры небывалую прочность и стабильность. «Выравнивание своей семьи, – читаем в «Да сюэ», – состоит в усовершенствовании личности» (ДС, II, 8.1) [53, с. 107]. «Упорядочить»

дочивание государства состоит в выравнивании своей семьи» (ДС, II, 9.5) [53, с. 109]. Английский миссионер Д. Макгован, проживший в Китае XIX – XX веков многие годы, в своей книге «Китайцы у себя дома» четко фиксирует это обстоятельство. «Государство управляется у китайцев на тех же началах, – пишет он, – что и семья. Идея о взаимном подобии того и другого существовала в Китае еще до Конфуция, и этот гениальный мыслитель лишь углубил ее и развил до степени теории, высказав положение, что дружная, согласная семья есть лучший пример того, как должно управляться государство... У китайцев оставляют семью только дочери, с выходом замуж родительская опека над ними кончается, сыновья же никогда не покидают отцовской кровли и никогда не выходят из-под родительской опеки. Как бы стары они ни были и сколько бы ни было у них седых волос, отец и мать неизменно сохраняют над ними прежнюю власть, как и в те годы, когда они были детьми. Сыновья переженились, каждый из них имеет собственную семью, и тем не менее они не смеют даже и мечтать о том, чтобы выйти из подчинения своих родителей-стариков. Морщины, покрывшие их лица, и приобретенный ими жизненный опыт еще не дают им право жить по-своему. Чисто восточное воззрение, что отдельный индивидуум должен подавить в себе свою личность и свободу для семьи и рода, проведена в китайской семье с редкой последовательностью до конца. Каждый член семьи ответственен за всех остальных членов. Будучи главою семьи, отец отвечает за поступки всех ее членов. В свою очередь, если родители совершили какое-нибудь преступление, вина распространяется и на детей. Воззрение это играло громадную роль во все времена китайской истории, и благодаря ему немало ее страниц обогрето кровью. Предположим, какой-нибудь высший сановник был уличен в измене. Наказание не ограничивалось тем, что он сам подвергается ужасной мучительной казни, но за его преступление казнили все его родственники со стороны как отца, так и матери. Мужчины, женщины и даже дети убивались без пощады, и казни оканчивались только тогда, когда никого не оставалось в живых в ближайших к нему коленах... В мире официальном, т.е. среди чиновников, или мандаринов, эта система взаимной ответственности проведена еще более ярко. Занимающий какую-нибудь должность ответственен за каждого из своих подчиненных, и так вплоть до самого императора» [40, с. 23, 24, 25]. Одним из социальных последствий укрепления и развития семьи стал значительный их рост, быстрое увеличение народонаселения в Поднебесной в целом по мере распространения конфуцианства в эпоху Чжаньго и далее. Таким образом, превращение семьи в одну из главных осей системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры стало одним из важнейших результатов преобразований осевого времени.

Другой важнейшей осью ценностно-мыслительного пространства культуры в результате ментальной революции в Поднебесной стал *ритуал*. Очевидно, что и культура архаического Китая в значительной мере носила ритуальный характер. Однако мы должны отметить, что именно Конфуций в большой степени изменил природу ритуала и придал ему основополагающее значение. До великого философа из Лу ритуал обеспечивал воспроизведение и закрепление натуралистически-силовых представлений архаического Китая. Конфуций наполнил ритуал глубоким метафизическим и нравственным смыслом. После него ритуал стал главным средством обеспечения и воспроизведения связи с метафизической реальностью Дао-Пути, который был структурирован, как мы отмечали выше, системой нравственных категорий. Поэтому конфуцианский ритуал стал носить духовно-нравственный характер. Примечательно, что в концепциях даосов и легистов ритуалу отводится второстепенная роль. «Нельзя смотреть на то, – утверждает Конфуций, – что не соответствует Правилам; нельзя слушать то, что не соответствует Правилам; нельзя говорить то, что не соответствует Правилам; нельзя делать то, что не соответствует Правилам» (ЛЮ, XII, 1) [53, с. 200]. «Государством управляют с помощью ритуала» (ЛЮ, XI, 26) [53, с. 199]. Американский исследователь Дж. Г. Грэй в «Истории древнего Китая» пишет о китайских церемониях: «Народ, настолько скрупулезно разработавший иерархическую лестницу для всех служащих в стране, со свойственной ему тщательностью сформулировал и этикет, предписывающий правила официального и бытового общения. Китаец редко затрудняется в выборе церемониальных регулятивов своего поведения. Этикет – сущностно важная часть его образования. Многие китайские философы считали, что, пожалуй, не так важно знакомство с науками, как безусловное знание правил социального взаимодействия. Они сказали бы, что куда важнее научиться почтительности, уважению и учтивости, чем приобрести любое другое знание, само по себе не несущее нравственной нагрузки» [30, с. 276]. В определенном смысле китайскую культуру постосевого времени можно назвать ритуальной. Ценностно-мыслительное пространство культуры в большой степени определяли многообразные ритуальные церемонии. Это обстоятельство было свойственно большинству народов осевого времени (персов, индийцев, иудеев). Лишь в культуре Древней Греции ритуал играл относительно незначительную роль.

Интегрирующее значение в жизненном мире Поднебесной играла *тема «вана»*. Как и в доосевое время император остается единственным каналом связи с метафизическим бытием Неба, которое в конфуцианстве называется Дао-Путем. Поскольку Дао-Путь как онтологическая реальность имеет нравственную природу, есть идеализированный мир искусства управления, то государь в своей жизни должен постоянно и искренне стремиться к наперед за-

данному, вневременному образцу. Отступление Сына Неба от самодовлеющего Дао-Пути как нормативного бытия непременно вызывает ответную реакцию в виде стихийных природных бедствий, чудесных знамений, которые указывают на необходимость возвращения на праведный путь правления. Примечательно, что основополагающее значение императора в жизнедеятельности Поднебесной не оказывает большого влияния на индивидуальный жизненный мир китайца или его семьи. В русской культуре самодовлеющая тема «царя» вторгается в индивидуальный жизненный мир русского человека и нередко занимает в нем центральное положение. Для китайца Сын Неба как нечто святое находится где-то там, далеко, в столице, в своем дворце. Для основной массы китайцев сокровенное бытие Неба оказывается закрытым. В отличие от христиан они не имеют доступа к этой фундаментальной, трансцендентной божественной реальности. Судя по произведениям классической китайской литературы, воспроизводящим жизненный мир китайцев, метафизическим пределом для них выступает мир предков. «Если бы кто-нибудь спросил нас, – справедливо отмечает Д. Макгован, – какой обычай одинаково распространен во всех классах китайского народа и одинаково строго выполняется всеми, ответ может быть только один. Таким обычаем является поклонение предкам, имеющее все черты религиозного культа. Китаец может поклоняться идолам, может верить в богов или открыто проявлять неверие, и никто не обращает на это никакого внимания. Но стоит только кому-нибудь проявить небрежность в поклонении предкам, и все, начиная от родственников и соседей, обрушиваются на него с негодованием. Один из наибольших упреков китайцев своим соотечественникам, принявшим христианство, заключается в том, что они в своей новой вере пренебрегают предками... Раз счастье рода зависит от его основателя, поклонение предкам должно совершаться неукоснительно, и узы, связывающие живых и мертвых, не должны никогда разрываться. Простое воспоминание о покойниках, каким был этот культ вначале, сменилось поклонением, совершаемым уже из страха перед теми несчастьями и напастями, которые могут посылаться на потомство, если оно будет пренебрегать этим поклонением» [40, с. 75, 76]. «Китаец не проявляет ни почтения, ни благоговения к своим богам, и если он поклоняется им, то делает это исключительно из страха перед ними, и вообще все его отношение к религии можно назвать деловым» [40, с. 88]. «Обращаясь к своим богам лишь в тех случаях, когда им нужна их помощь, в обыкновенное время китайцы никогда не думают и не вспоминают о них» [40, с. 90]. Таким образом, конфуцианство задавало нравственный горизонт китайской метафизики. Метафизическое бытие Неба, Дао-Путь есть идеализированный мир конфуцианской морали. Эту ограниченность конфуцианской метафизики преодолел даосизм в чистом виде, необмирщен-

ный, как религия для подвижников, не для всех, а также импортные религии (буддизм, христианство и др.).

Однако самой главной универсалией китайской ментальности, онтологии, метафизики, социальной философии, религии является *тема «гармонии»*. Представляется, что эта тема предзадана в «генотипе» китайского этноса. Здесь мы попытаемся обозначить ее эволюцию. В архаическом Китае тема «гармонии» мыслилась натуралистически. Полусферы Неба и Земли образовывали замкнутый мир, внутри которого, подобно желтку зародыша в яйце, находилась Поднебесная. Конфуций говорил: «Следование середине – вот сокровеннейшее!» [53, 3]. Две природные силы инь и ян обеспечивают состояние динамического равновесия и стабильности этого мира. Укреплению и воспроизведению этого представления способствовал непрерывно действующий фактор географической изоляции. С древних времен китайская ментальность развивалась в строго очерченном замкнутом пространстве, когда все физические усилия всех направлены внутрь на возделывание, упорядочивание, усовершенствование этого пространства. «То, что покрывается небом, – утверждают философы из Хуайнани, – что поддерживается землей, обнимается шестью сторонами света, что живет дыханием инь и ян, что увлажняется дождем и росой, что опирается на дао и дэ, – все это рождено от одного отца и одной матери, вскормлено гармонией» [119, с. 41]. Осевое время добавило духовно-нравственную составляющую в понимании состояния гармонии.

Равновесие в индивидуальном жизненном мире, в семье, в государстве – предел желаний, предел устремлений китайской ментальности. Ничего больше не нужно. Как архаическое, так и постосевое китайское мышление было неэкспансионистским, нецентробежным. Напротив, в нем преобладает цетростремительная направленность, стремление отгородиться от чужого, небезопасного внешнего мира. Легисты, разрабатывая концепции по искусству управления, постоянно работали над созданием теоретической модели сбалансированного, стабильного государства. Даосы стремились «растить в себе гармонию» [119, с. 126]. Конфуцианцы искали и видели гармонию в равновесии нравственных отношений в семье и государстве, которая закреплялась и постоянно воспроизводилась в многочисленных церемониях.

Подводя итоги великой древнекитайской ментальной революции, можно сделать следующие **выводы**:

Осевое время в Древнем Китае охватывает период с V по II вв. до н. э., внутри которого можно выделить следующие этапы: эпоху Чжаньго («Сражающихся царств», V – первые две трети III вв. до н.э.), эпоху империи Цинь (последняя треть III в. до н. э.) и эпоху становления империи Хань (II в. до н. э.). Эпоху «Сражающихся царств» мы называем подготовительным периодом древнекитайской ментальной революции. В V – III вв. до н. э. наблюдается

быстрое увеличение производства железных орудий, строительства ирригационных сооружений, рост городов. Значительное развитие получили сельское хозяйство, ремесло, торговля, финансовые отношения. В этот период возрастает рефлексивная деятельность, происходит становление основных философских школ (конфуцианской, даосской, легистской и других), и распространение их учений в Поднебесной. Однако, процессов объективации новых духовных завоеваний, которые привели бы к преобразованию социально-политической структуры, правового законодательства и других, мы не наблюдаем. Поэтому мы называем эпоху Чжаньго подготовительным, латентным периодом древнекитайской ментальной революции.

Непродолжительная эпоха существования империи Цинь стала периодом объективации легистско-даосского пути преобразования Древнего Китая, который первоначально привел к объединению страны в единое целое, но после смерти Ши-хуана завершился распадом империи и соответственно полным провалом этой программы. При этом реализация легистско-даосской программы в империи Цинь не привела к существенному изменению ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры, ее натуралистически-силовой системы координат.

Преображение древнекитайского Духа произошло во II в. до н. э. в период становления империи Хань, который можно назвать завершающим этапом осевого времени в Поднебесной. Именно в это время произошла ментальная революция в Древнем Китае, которая привела к объективации конфуцианской парадигмы, выразившейся в институализации конфуцианской ментальности в социально-политическом устройстве, в установлении правового, нравственного и культурного порядка. Поэтому можно по праву назвать Конфуция отцом великой китайской ментальной революции. Насколько глубоко произошло конфуцианское преобразование древнекитайского Духа во II в. до н. э.? Если исходить из анализа многообразных форм его объективаций, то можно констатировать существенную перестройку ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры, переход его к духовно-нравственной системе координат, которая в целом сохранялась две тысячи лет до разрушения китайского государства в XX веке. Было бы любопытно прояснить, насколько она осталась жизнеспособной в настоящее время.

Мы выделили четыре универсалии ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры, которые в результате ментальной революции стали осями его системы координат: темы «семьи», «вана», «ритуала» и «гармонии». При этом мы не претендуем на полный список доминирующих тем. Однако эти четыре доминирующие темы, по нашему мнению, задают систему отсчета всех иных тем, очерчивают горизонт жизненного мира древнекитайской культуры постосевого времени.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы прошли лишь половину пути. В первой главе второго тома мы проследим развитие еврейского Духа от Моисея до хисидов. Опираясь преимущественно на богатый материал Библии, рассмотрим своеобразие древнееврейской ментальной революции периода осевого времени, которая завершилась контрреформацией Ездры. Победившее консервативное, изоляционистское движение к Моисею не могло остановить дальнейшее развитие древнеиудейского Духа, продолжавшееся в сектах, в одной из которых духовный прорыв совершил Иисус Христос.

Добрая половина второго тома будет посвящена становлению европейской цивилизации. В период осевого времени мы рассмотрим ментальные революции в Древней Греции и Риме, не обойдем вниманием и этрусков и покажем, что эти революции оказались незавершенными. Революционные демократические преобразования мирского порядка не сопровождались духовным прорывом в понимании трансцендентной, сверхразумной природы божественной реальности. Поэтому в IV – V веках европейцам пришлось пережить сложный период второго осевого времени, когда в ходе разложения западной части Римской империи и формирования Византийской в восточной ее части происходила трансляция античной и христианской ментальностей среди варварских народов. В таких тяжелых муках рождалась европейская цивилизация.

Для подтверждения нашей идеи, что все цивилизованные народы нашей планеты в своем развитии проходили этап осевого времени уже локального масштаба, когда происходил переход от архаической, натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к классической, разумно-добродетельной, мы рассмотрим ментальную революцию в культуре восточных славян в эпоху Киевской Руси. Вхождение в ментальное пространство одной из трех цивилизаций (европейской, индийской или китайской) как метакультурных образований с необходимостью приводило к глубинным преобразованиям теологического и мирского порядков народа-прозелита. Это одна из универсальных закономерностей мирового культурно-исторического процесса.

*28 августа 2009 года
Полтава – Барановка*

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. <http://avesta.isatr.org/avesta.htm>
2. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
3. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. – Х.: «ПЕР СЭ», СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.
4. Атхарваведа: Избранное / Пер. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989. – 406 с.
5. Библия. Синодальный текст
6. Блок М. Апология истории или ремесло историка. – 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1986. – 256 с.
7. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М.: Наука, 1988. – 303 с.
8. Брихадараньяка упанишада / Пер. и ком. А. Я. Сыркина. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – 239 с.
9. Буддизм. Четыре истины буддизма. – М.: Издательство ЭКСМО – Пресс, Харьков.: Издательство Фолио, 2001. – 992 с.
10. Былины. – М.: Сов. Россия, 1988. – 576 с.
11. Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. – 560 с.
12. Ватсьяяна Малланага. Камасутра / Пер. с санскр. и ком. А. Я. Сыркина. – М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 181 с.
13. Ван дер Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. – М., гос. издат. физ.-мат. лит., 1959. – 459 с.
14. Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. – М.: Наука, гл. ред. физ.-мат. лит., 1991. – 384 с.
15. Великие мыслители Востока / Пер. Н. Барановой и др. – М.: КРОН – ПРЕСС, 1998. – 656 с.
16. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
17. Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное
18. Гадамер Х.-Г. Истина и метод (Основы философской герменевтики) / Общ. Ред. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
19. Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. – 639 с.
20. Гартман Н. Эстетика. – К.: «Ника-Центр, 2004. – 639 с.
21. Гартман Н. Этика / Пер. с нем. А. Б. Глаголева. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 707 с.
22. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 207-271.

23. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3-х т. – Т. 1. – СПб.: Наука, 1993. – 349 с.
24. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
25. Генон Р. Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. – М.: НПЦТ «Беловодье», 2004. – 256 с.
26. Генон Р. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотерика Данте. – М.: «Беловодье», 2003. – 480 с.
27. Геродот История. В 9-ти кн. – Ладомир, ООО «Фирма Издательство АТС», 1999. – 752 с.
28. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
29. Го юй (Речи царств) / Пер. В. С. Таскина. – М.: Наука, 1987. – 472 с.
30. Грэй Дж. Г. История Древнего Китая. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. – 606 с.
31. Дамаскин И. Точное изложение православной веры. – М.: «Людья», 1998. – 465 с.
32. Дильтей В. Собрание сочинений. В 6-ти т. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. В. А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – 419 с.
33. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
34. Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленное к Свету. – М.: Издательство ЭКСМО-Пресс. 2002. – 432 с.
35. Древнекитайская философия. В 2-х т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с., т. 2. – 384 с.
36. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 523 с.
37. Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. – Козельск: Издательство Введенской Оптиной Пустыни, 1998. – 511 с.
38. Египетская мифология: Энциклопедия. – М.: Издательство Эксмо, 2002. – 592 с.
39. Ежов В. В. Мифы древнего Китая. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 496 с.
40. Жизнь и нравы старого Китая / Д. Макгован. Китайцы у себя дома / И. Коростовец. Китайцы и их цивилизация. – Смоленск: Русич, 2003. – 496 с.
41. Законы Ману. – М.: ЭКСМО – Пресс, 2002. – 496 с.
42. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. – М.: Эскмо, 2005. – 496 с.
43. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – К.: Издво имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 693 с.

44. Зиммель Г. Измерение форм культуры // Зиммель Г. Избранное. – Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 483-488.
45. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Зиммель Г. Избранное. – Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 517-539.
46. Зиммель Г. Проблемы философии истории // Зиммель Г. Избранное. – Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 530-541.
47. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Сотворение основы и другие тексты. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 352 с.
48. Искусство управления / Пер. и ком. В. В. Малявина. – М.: «Издательство Астрель»: «Издательство АСТ», 2004. – 430 с.
49. История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй / Под ред. А. В. Седова. – М.: Вост. лит., 2004. – 895 с.
50. История и культура древней Индии: Тексты / Сост. А. А. Вигасин. – М.: Издательство МГУ, 1990. – 352 с.
51. Книга правителя области Шан. – М.: Ладомир, 1993. – 391 с.
52. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 485 с.
53. Конфуцианское «Четверокнижье («Сы шу») / Пер. А. И. Кобзева и др. – М.: Восточная литература, 2004 – 767 с.
54. Конфуций. Я верю в древность / Пер. И. И. Семенов. – М.: Республика, 1995. – 384 с.
55. Корет Э. Основы метафизики. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
56. Крюков М. В. и др. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1983. – 415 с.
57. Крюкова В. Зороастризм. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение», 2005. – 288 с.
58. Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 352 с.
59. Лидова Н. Р. Драма и ритуал в Древней Индии. – М.: Наука, 1992. – 149 с.
60. Малявин В. В. Китайская цивилизация. – М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 632 с.
61. Малявин В. В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. – М.: «Дизайн. Информация. Картография, «Издательство Астрель», «Издательство АСТ», 2000. – 448 с.
62. Маркс К. – В. П. Анненкову // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. – М.: Политиздат, 1983. – Т. 1. – С. 549-560.

63. Маркс К. Предисловие «К критике политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 13. – М.: Изд. Полит. лит., 1959. – С. 5-9.
64. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 42. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974. – С. 41-174.
65. Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 3. – М.: Изд. полит. лит. – с.
66. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1965. – С. 3-230.
67. Мартынов А. С. Конфуцианство: классический период. – СПб.: «Азбука-классика», 2006. – 386 с.
68. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 1. («Мокшадхарма»). – Алма-Ата: Ылым, 1983. – 664 с.
69. Мешков В. М. Опыт тематического анализа древнерусского и русского духа (X – XVII века). – Полтава: Скайтэк, 2005. – 432 с.
70. Мешков В. М. К вопросу о неоднородности ментального пространства культуры // Альманах Гуманитарий. Научный ежегодник. – №3. – Саранск, 2003. – С. 24-29.
71. Мешков В. М. Конфуцианское преобразование древнекитайского Духа // Человек в современных философских концепциях [Текст] = Being in Contemporary Philosophical Conceptions: материалы Четвертой междунар. конф., г. Волгоград, 28-31 мая 2007 г. В 4-х т. Т. 3 / ВолГУ, Ун-т Стефана Великого (Румыния), Междунар. филос. о-во С. Л. Франка, Рос. филос. о-во / Отв. ред. Н. В. Омельченко – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007. – С. 550-556.
72. Мешков В. М. Концепция осевого времени К. Ясперса и тематический анализ // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – №778*2007. Серія: філософія. – Харків, 2007. – С. 13-20.
73. Мешков В. М. О двух стратегиях Спасения и двух типах метафизики в христианстве // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №1, 2007. – с. 36-45.
74. Мешков В. М. Об основах тематического культурологического анализа // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – №708/ 2005. Серія: «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2005. – С.7-12.
75. Мешков В. М. Об особенностях метафизики Пути в христианстве //Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету

- ім. В. Н. Каразіна. – №706'2005, серія: філософія. – Харків, 2005. – С. 125-129.
76. Мешков В. М. Тематический анализ «осевого времени» // Практична філософія. – №2, 2005 (№16). – К.: Парапан, 2005. – С. 90-96.
77. Мешков В. М. Тематический анализ «осевого времени» в культуре Древней Греции // Вестник Волгоградского государственного университета. – Серия 7. – Философия. Социология и социальные технологии. Выпуск 5. – Волгоград, 2006. – С. 92-98.
78. Мешков В. М. Тематический анализ великой ментальной революции // Человек в современных философских концепциях [Текст] = Being in Contemporary Philosophical Conceptions: материалы Четвертой междунар. конф., г. Волгоград, 28-30 мая 2007 г. В 4-х т. Т. 4 / ВолГУ, Ун-т Стефана Великого (Румыния), Междунар. филос. о-во С. Л. Франка, Рос. филос. о-во / Отв. ред. Н. В. Омельченко – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007. – С. 570-575.
79. Мешков В. М. Тематический анализ метафизики в книге Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» // Духовное развитие региона: состояние и перспективы: материалы региональной науч. конф. (Саранск, 15-16 ноября 2006 г.) / Отв. Ред. Н. С. Савкин. – Саранск, 2006. – С. 74-80.
80. Мешков В. М., Мешков А. М. Николай Гартман о природе и объективации «живого Духа» // Г. С. Сковорода і образи філософії. Збірка наукових статей / Ред. О. М. Кривуля. – Харків, 2007. – С. 142-161.
81. Мешков В. М. Персидская культура в пространственной структуре осевого времени // Вісник Дніпропетровського університету. Філософія. Соціологія. Політологія. Випуск 18 – Дніпропетровськ, 2008. – С. 106-112.
82. Мифы Древней Индии. Бхагаватгита. – СПб.: «Кристалл», 2000. – 511 с.
83. Морган Л. Лига ходеносуни, или ирокезы. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1983. – 301 с.
84. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. В 3-х т. Т. 1. – М.: Ред. литературы по истории, 1981. – 376 с.
85. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х кн. Кн. 1. – М.: Политиздат, 1989. – 460 с.
86. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
87. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – 629 с.
88. Новиков Н. М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней. В 4-х т.; 1, 3 тт. – М.: Отчий дом, 2004. – 800 с.
89. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. – М.: Наука, 1991. – 277 с.

90. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). – М.: Высшая школа, 1990. – 319 с.
91. Позов А. Логос-медитация древней церкви. – Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1996. – 184 с.
92. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 606 с.
93. Рассел Б. История западной философии. – Ростов н/Д: «Феникс», 1998. – 992 с.
94. Радхакришна. Индийская философия. В 2-х т. Т. 1. – Ирпень: Издательство ООО «Радогост», 2005. – 552 с.
95. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. – ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 336 с.
96. Ригведа. Мандалы I – IV / Пер. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989. – 767 с.
97. rigveda-tvp2
98. Савельева И. М., Полетаев А. В. Теория исторического знания: Учеб. Пособие. – С-Пб.: Алетейя; М.: ГУ ДР? 2008. – 523 с.
99. Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма. – К.: София, М.: ИД «Гелиос», 2001. – 800 с.
100. Сборник о молитве Иисусовой. – М.: «Ставрос», 2003. – 670 с.
101. Слова подвижнические аввы Исаака Сирина. – М.: Правило веры, 2002. – 709 с.
102. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х ч. – М.: Правило веры, 2001. – Ч. 1. – 815 с. Ч. 2. – 735 с.
103. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Антология. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 560 с.
104. Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
105. Стройк Д. Я. Краткий очерк истории математики. – М.: Наука, 1978. – 335 с.
106. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1, 2, 5, 6, 7, 8 / Пер. Р. В. Вяткина. – М.: Наука, 1987-2003.
107. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 2 / Пер. Р. В. Вяткина. – М.: Наука, 1975. – 579 с.
108. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
109. Тиллих П. систематическая теология. В 3-х т. – М. – GC,/^ Университетская книга, 2000.
110. Тойнби А. Дж. Пережитое. Мои встречи. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 672 с.
111. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.

112. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 623 с.
113. Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
114. Туган-Барановский М. И. Значение экономического фактора в истории // Мир божий. – 1895. – №12.
115. Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
116. Тураев Б. А. История Древнего Востока. – Мн.: Харвест, 2002. – 753 с.
117. Ульциферов О. Г. Культурное наследие Индии. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2005. – 875 с.
118. Упанишады / Пер. и ком. А. Я. Сыркина. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – 336 с.
119. Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / Пер. Л. Е. Померанцевой. – М.: Мысль, 2004. – 430 с.
120. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
121. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1, т. 3. – Киев:»Эльга», «Ника-Цент», 2005. – 576 с.
122. Фрэзэр Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.
123. Хабермас Ю. Кризис государственного благосостояния и исчерпанность утопической энергии // Политические работы / Сост. А. В. Денежкина; пер. с нем. Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – С. 87-113.
124. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
125. Хайдеггер М. Ницше. В 2-х т. – С-Пб.: Владимир Даль, 2007.
126. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
127. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АТС», 2003. – 603 с.
128. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: 1992. – с.
129. Циркин Ю. Б. Мифы Финикии и Угарита. – М.: ООО «Издательство АТС»; ООО «Издательство Астрель», 2003. – 478 с.
130. Чхандогья упанишада / Пер. и ком. А. Я. Сыркина. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – 256 с.
131. Шелер М. Человек и история // Thesis. – 1993. – №3. – с. 120-135.
132. Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. В 2-х т. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 1. – 699 с., т. 2. – 480 с.
133. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. – М.: Худож. литература, 1987. – 351 с.
134. Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. – М.: Искусство, 1983. – т. 1. – 472 с., т. 2. – 448 с.

135. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. – Т. 1: Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.
136. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М.: Мысль, 1998. 606 с.
137. Шпенглер О. Пессимизм ли это? // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. – М.: Наука, 1991.
138. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – 420 с.
139. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А. В. Гордона. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
140. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилона и Ассирии / Пер. В. К. Афанасьевой и др. – М.: Художественная литература, 1981. – 351 с.
141. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

SUMMARY

Meshkov V. M. An Experience of the Thematic Analysis of the Axial Age. Volum One.

The aim of the monograph is to analyse the period of the Axial age (Ger. Achsenzeit, *i.e.* 'axistime') as a parallel development of four mental revolutions: in the Ancient Persia, India, China, Greece and Rome; to specify the chronology, system of coordinates, which defined the future development their values-and-mental spaces; to consider in general the logic of genesis of European, Indian, and Chinese civilisations.

The First Chapter of the First Volume 'Philosophy and Methodology of the Thematic Analysis' deals with development of conceptual apparatus and its theoretical justification to do a philosophical and historical study. Being born, each of us comes into predestined mundane being, which is filled with infinite plurality of the objectivised meanings. Continuous decoding of the prefixed meaning codes is an essential component of our existence, *i.e.* the being-in the *values reflective space*. The *mental space*, as a reality of a special kind, has the *objective-subjective nature*. Treatment of culture as a *values reflective space* makes possible to study it as expanding, developing itself in time structured spatial configuration, which is created in variety of subjects. All the subjects could be divided into two groups: initial, fundamental and derivative ones. The most important role plays the first group of subjects. In a value system of culture they do clearly express the absolute values and ultimate goals, accepted unconsciously (intuitively) by the majority of people of the culture. The subjects of similar kind we name *dominating*. The dominating subjects form *firm systems*, which we name *Fundamental Thematic Structures* (FTS), which are treated as coordinate systems of a mental space of a culture.

The base of thematic analysis is task to specify the list of subjects, to elucidate the content, subordination and relations between them. The spatial-and-thematic approach seems to be quite effective in philosophic and historical study, as well as in study of culture. The treatment of culture, as a mental space with the *sub-spatial configurations* in there, opens up possibilities for fertile reflective operations with the theoretical model. But the most effective is thought to be the idea of the dominating subjects, forming the fundamental thematic structures or coordinate systems. Their analysis permits to show values reflective principles of culture, as well as its mental borders (scope).

In the world history, there could be outlined two basic stages: naturalistic or a period of force (archaic), and the period of reason and virtue (classical). Coordinate system of the mental spaces of archaic period cultures is constituted with dominating subjects of *nature, force, erotic, gender, and ritual* as its axes, which form a reference system of all the thematic space diversity. The *Axial age* period can be divided into three stages: the *preparatory* (the seventh century BC), the *epoch of the great mental revolution* (the sixth – the first half of the fifth century BC), and the *post-revolutionary* (the second half of the fifth – the second century BC).

The substance of the values and reflective breakthrough is the discovering of transcendent, divine reality of reason and virtue, and awareness that the mundane being is imperfect, demanding the substantial transformation. The late sixth century – the first half of the fifth century BC, in all of the treated regions the revolutionary mental changes come to an end: in general, there was made a change from the archaic naturalistic values reflective space of culture to the one of reason and virtue. The base of the process was ruining of naturalistic FTS and establishing of a new one, which specified the reference system, based upon absolute values of reason and virtue. The subjects of ‘*nature*’, ‘*force*’, ‘*erotic*’ lost their dominating character and were localised, displaced on the periphery of the thematic space. In course of the mental revolution, especially in the Post-Axial age, the carried out reflective activity is not merely to comprehend the discovered transcendent divine reality and the new life-world that come into existence, but at the same time to revise the mentality of the archaic complex, giving a new understanding, adapting it to up-to-date coordinate system of the values reflective space of the culture.

Speaking most generally, the logic of world cultural and historical development process can be represented in such way: the mental revolutions resulted creation of FTS in each of axial cultures, based upon reason and virtue by nature, but at the same time were substantially different thematically. One of the development tendencies of the world history is translation of these FTS on other (less developed) cultures. Multiformality of interactions (intersections) of the last ones, which had thematic space of nature and force, with the cultures-‘giants’ invariably brought to common result: the proselyte peoples discovered to themselves the most high, perfect, transcendent *values reflective subspace* of the divine Reality. The entrance in the mental space for them was attended by experience of the mental revolution with total ‘revision of all the former values’, with destruction of the coordinate system of nature and force, which was to be replaced with one of reason and virtue. It is obvious that the ‘experience’ of the cardinal values and reflective changes were quite manifold. Thus, the European, Indian, and Chinese civilisations could be called the three whales of the World culture, since they are the generators of the fundamental thematic structures, which in a varying degree transformed the mental spaces of all others cultures (without exceptions). Thematic analysis of the

Axial time period and the future development of the World history shows that the source of the World history is only the three civilisations: European (Western), Indian and Chinese, which formed the Eastern path of the mental development. All the rest of mentalities of other cultures are merely derivative.

The Second Chapter deals with analysis of revolutionary changes in epoch of the Achaemenid Empire. The first break in the dominating archaic life world had been made into the Iranian-speaking environment by Zarathustra; it continued its spread during the genesis and development of the Persian Empire. Its organisation structure, home and foreign policy, law, art, etc.: all these were the different objective forms of the Persian mental revolution, the source of which was the Zoroastrianism. The Persian culture of the Achaemenid Empire was radically different from Assyrian, Babylonian, Egyptian, and other cultures. The singularity of the Persian culture was determined with the spiritual and moral nature of the Zoroastrian mentality, which was the base of the Persian Spirit. A novel thing in the Zoroastrian attitude towards God was the continuous strive for the personal moral perfection, as an instrument of salvation. The mental space of the Zoroastrianism in the six century BC was of absolutely different type. Its coordinate system was built exclusively upon the values of reason and virtue as purely spiritual formations. The Zoroastrianism led continuous struggle against the worldview of nature and force, idolatry, etc. The Hellenistic invasion guided by Alexander the Great resulted the destruction and fall of the Persian Empire, and stopped future development of the Persian Spirit. In the World cultural and historical process appeared the break between its Eastern and its Western parts.

The Third Chapter deals with analysis of specifics of the mental revolution in the Indian culture. Its chronology is divided into the Archaic period (till the late seventh century BC), the Axial time period (since the late seventh till the early fifth century BC) and the Post-Axial period (since the fifth century BC). Singularity of the Rig-Veda as a written source of the archaic period of development of the Indian culture is that: it is the source in which the system of worldview of nature and force is appeared most expressively. There are the dominating subjects: 'nature', 'prey', 'force', 'erotic' in the Vedic hymns that appear in full.

In contrast to the Rig-Veda, Upanishads are the written source of the epoch of the Axial time, reflecting the genesis process of the spirit and virtues values and reflective space of the Indian culture. The study of the Upanishads' texts has given an opportunity to trace the process of the mental transformations in the most important period of the development of the Indian culture, the substantial point of which is the discovery of the transcendent, purely spiritual, divine Reality of Atman and Brahman. The understanding of the historical development of the base notions and the thematic structures, reflected in the Upanishads, has made possible the study of metaphysical knowledge genesis process in the ancient India. The objective point

of the religious and the philosophic quests, made by ascetic *rishi*, was to grasp the divine nature of Atman and Brahman, to find the way of *praxis* to attain to a metaphysical release. Departing from this point, there is an opportunity to study the Upanishads text as a developing system of religious and philosophical knowledge, to range them into a sequence. The development of the ancient Indian metaphysics includes three stages: the formative period, when there was carried out an intense quest for the nature of the divine reality, its role in the Universe, and to establish (co-)relationship with it; the Great Revelation reception period, when the divine reality reveals itself to the ascetics; and the Post-Revolutionary period, when the efforts of the majority of the Indian thinkers were directed to perfection of the conceptual approaches, so called main schools in the ancient Indian philosophy. Besides that, it should be said that the singularity of the ancient Indian philosophy is that it is not a system of abstract and theoretical knowledge. The ancient Indian philosophy is an accord of the metaphysical knowledge (theory) and the practical activity (*praxis*), directed to attain this knowledge. Such a type of the religious and philosophic knowledge we name the *Metaphysics of the Way*. Values reflective transformations in the ancient Indian culture since the seventh till the third centuries BC brought to genesis of the Indian civilisation, the coordinate system of which was represented by dominating subjects ‘Veda’, ‘dharma’ and ‘ritual’.

The Forth Chapter deals with analysis of the ancient Chinese mental revolution, which includes three stages. The borders of the first stage are encircled with the *Era of Warring States* (*Zhànguó Shídài* – ‘the Warring States period’, since the fifth century till the first half of the third century BC). It could be called a latent period of preparation of the revolutionary changes. The main achievements of the Warring States period is the spiritual break, unprecedented in the long history of China, made by Confucius, and also by Taoists. The substance of the spiritual breakthrough is the discovery of the transcendent, purely spiritual reality of the Way of *Tao*, which was interpreted by Confucians and Taoists substantially different. In this period was the intense reflective work to understand the social being, which resulted that three theoretical models were formed: Confucian, Taoistic, Legistic. The second stage of the Chinese mental revolution covers the period of the Qin Dynasty Empire (the late third century BC), during the reign of Qin Shihuang Di (Ying Zheng) and his successor Qin Er Shi (Hu Hai). During the period, there was made an attempt to reconstruct China upon the base of the Legistic program. The attempt was successful enough to unite the people of China in one state – the Qin Empire. During the reign of Qin Shihuang Di, there was an active process to objectivise and to institute the Legistic ideas. But this reform did not have any moral base that was one of the main reasons of its fall, which came soon after the Qin Empire founder’s death. In the third, final period of the Axial time in the Ancient China (approximately the second century BC), as much as the Han Empire was

established, came substantial transformation of the ancient Chinese society on the base of the Confucian paradigm, which led to the transfiguration of the Chinese Spirit.

Despite the burning criticism from every side of its opponents, not any other school, but Confucianism became a locomotive of the great Chinese mental revolution. Confucius and his disciples, with their appeals to love the fellow-men and neighbours within families and the state, made moral revolution, breakthrough in the space of nature and force of the ancient Chinese culture. Confucius was successful enough to create a firm, entire, universal, theoretical system, unprecedented in the history of the World philosophy. Thematic structure of the noble man life-world, for Chinese, is a universal model to understand an individual, family, society, and the metaphysical reality of Heaven. Taking the Way of the noble man undoubtedly leads to the spiritual and moral transfiguration of a human being, what essentially leads the transfiguration of family, social and political relationships. According to Confucius, the advance in the three life-worlds (individual, family, and state), basic for Chinese, is symmetrical. It is also possible in reverse direction. Though, meanwhile, for Chinese mentality the most important, basic is the world of family. It is neither an individual nor the state, but family is the reference frame for the Chinese Spirit. That is why in the thematic structures of the values reflective space of the Chinese culture the meanings of the super-individual order do prevail, what is in absolute contrast to individualistically orientated European Spirit.

Thus, we have distinguished four universals of the values reflection space of the ancient Chinese culture: the mental revolution results they become the *coordinate system axes* of the culture – the subjects of “*family*”, “*feng*”, “*ritual*”, and “*harmony*”. We do not pretend to give the complete list of the dominating subjects. Though, these four dominating subjects, in our opinion, are the *system of fixed axes* for the rest of subjects, encircle the horizon of the *Life-world* (the world of the living experience) of the ancient Chinese culture in the Post-Axial age.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	5
ГЛАВА 1 ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА	11
1.1. Концепция «осевого времени» К. Ясперса и ее комментариев с точки зрения тематического анализа.....	11
«Первая часть. Мировая история».....	11
«I. Осевое время»	12
«1. Характеристика осевого времени».....	13
«2. Попытка наметить структуру мировой истории, отправляясь от осевого времени»	18
«3. Проверка тезиса: осевое время».....	21
«II. Схема мировой истории»	24
«III. Доистория»	25
«IV. Великие исторические культуры древности».....	26
«V. Осевое время и его последствия».....	26
1.2. Гегель – основатель объективно идеалистической традиции в философии истории.....	33
Всемирная история как генезис мирового Духа	33
Государство как механизм формирования духа народа.....	36
Дух народа как целостная надличностная реальность	38
Рефлексивный характер саморазвития духа народа и мирового Духа.....	41
Три этапа развития мирового Духа как три этапа всемирной истории.....	42
Система абсолютных ценностей мирового Духа	42
Личностная и надличностная реальности и их соотношение	45
1.3. Николай Гартман о природе и объективации «живого духа».....	49
Н. Гартман о природе объективного духа.....	49
Гартмановское учение об объективации «живого духа»	55
Бытие ценностно-мыслительного пространства, его возникновение и тематическая структура.....	63
1.4. Европоцентризм как методологическая проблема современной истории, философии и культурологии.....	67
Об истоках и истории европоцентризма.....	68
Европейский исторический нигилизм.....	72
Тупики европейской методологии истории.....	74
Тематический анализ мирового культурно-исторического процесса.....	78

1.5. Основные положения тематического анализа	82
Культура как ценностно-мыслительное пространство.....	82
«Третий мир» Карла Поппера.....	83
Ценностная нагруженность ментального пространства культуры.....	86
Государство как механизм формирования ментального пространства культуры.....	89
Об особенностях структуры философско-исторического знания	90
Онтологическое и феноменальное в философско-историческом анализе ценностно-мыслительного пространства культуры.....	90
Эмпирическое и теоретическое в философско-историческом знании	93
Основы тематического философско-исторического анализа.....	95
Исходный и элементарный теоретические объекты тематического философско-исторического анализа	95
Доминирующие темы	98
Фундаментальная тематическая структура.....	99
Проблема «смерти» культуры в философии истории	101
Неоднородность ментального пространства культуры и своеобразие типов его «жизнедеятельности».....	104
Неоднородность пространства культуры по «вертикали»	104
Неоднородность пространства культуры по «горизонтали»	104
Метакультурный уровень ценностно-мыслительного пространства в мировой истории.....	107
«Экзистенциальный» и «рефлексивный» типы функционирования ментального пространства культуры.....	112
1.6. Осевое время как великая ментальная революция	118
Натуралистический период в истории мировой культуры.....	118
Система координат натуралистически-силового ментального пространства архаического периода мировой истории	118
Тема «натуры».....	119
Тема «эроса»	119
Тема «рода».....	120
Тема «силы», «физической силы»	120
Тема «ритуала».....	121
Тема «божественного».....	122
Общая характеристика великой ментальной революции.....	124
Старший среди самых великих реформаторов.....	126
Тотальная «переоценка всех ценностей» или самая великая фальсификация культурного прошлого.....	128
Открытие пространства сокровенного бытия	131
Развитие мировой истории в постреволюционный период	135
ГЛАВА 2 ПЕРСИДСКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ	140
2.1. Империя Ахеменидов как порождение Духа осевого времени.....	140

Натуралистически-силовая природа ментальных пространств империй архаического периода.....	141
Сила и мощь Ассирийской империи	142
Натуралистический жизненный мир Вавилона	145
Держава Ахеменидов как империя иного типа.....	153
2.2. Зороастрийский прорыв в истории мирового Духа.....	164
Зороастрийская метафизика	164
Зороастрийская мистика мироздания.....	168
Зороастрийская антропология.....	178
Проблема Заратуштры	184
Рождение науки в Персидской империи.....	186
Грекоцентристское решение проблемы возникновения науки и философии в Древней Греции	186
Формирование египетской и вавилонской науки в период осевого времени.....	187
Возможно ли математические знания древних египтян VI – IV вв. до н. э. отнести к научным?	187
Астрологический прорыв вавилонской науки.....	189
2.3. Сравнительный анализ персидского и греческого жизненных миров	196
Персы в «Истории» Геродота	196
Персидские цари.....	199
За фасадом греческого мира	204
2.4. Образы персидских царей в Ветхом Завете	207
Первая книга «Ездры»	207
Вторая книга «Ездры».....	209
Книга «Есфирь».....	211
2.5. Персидская культура в пространственной структуре осевого времени	214
 ГЛАВА 3 ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ ИНДИЙСКОГО ДУХА	219
3.1. Архаический жизненный мир «Ригведы».....	219
Тема «добычи»	222
Тема «силы».....	223
Тема «эроса».....	227
Тема «закона»	228
Тема «чистой силы духа».....	231
3.2. «Упанишады» – лаборатория индийской ментальной революции.....	235
Обвал прежних натуралистических ценностей.....	235
У истоков древнеиндийской метафизики.....	239
Брихадараньяка упанишада.....	240

Чхандогья упанишада	249
На подходе к Освобождению	252
Айтарея упанишада	253
Каушитака упанишада	253
Кена упанишада	254
Тайттирия упанишада	255
Упанишады эпохи великой ментальной революции	257
Катха упанишада	258
Шветашватара упанишада	262
Майтри упанишада	265
3.3. Заратуштра и древнеиндийская великая ментальная революция	271
3.4. Почему Г. Гегель не увидел древнеиндийской метафизики?	274
3.5. Кристаллизация древнеиндийского Духа в постреволюционный период	277
3.6. Система координат ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии	282
ГЛАВА 4 МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ	293
4.1. Архаический период развития древнекитайской культуры	293
Натуралистически-силовая природа жизненного мира архаического Китая	295
Ван как посредник между Небом и Землей	297
Три этапа древнекитайской ментальной революции	299
4.2. Натуралистически-силовая направленность ментальности легистской школы	301
Когда возникла древнекитайская философия?	301
Теория могущественного государства Шан Яна	311
Критика конфуцианской духовности	311
Надличностная реальность государства	312
Власть Силы	313
«Победить свой собственный народ»	314
Жестокость и страх как нормы жизни	315
4.3. Конфуцианское преображение древнекитайского Духа	319
Кем был Конфуций?	320
Основные этапы жизненного пути великого китайского философа	321
Метафизика Дао-Пути Конфуция	330
О структуре конфуцианского «Четверокнижья»	330
Дао-Путь как метафизическая реальность Неба	332
Дао-Путь как практическое делание благородного мужа	339
Познание и практическое делание до предела, до истощения	341
Движение к метафизическому смыслу «жэнь»	342

Метафизическая остановка цюнь-цзы	345
Своеобразие конфуцианской метафизики Пути	348
Ритуал в системе конфуцианской метафизики Пути	348
Незавершенный характер конфуцианской метафизики Пути.....	350
Метафизика социальной философии Кун-цзы	353
Фальсификация Конфуцием архаической истории Древнего Китая в «Шицзин»	357
Воплощение конфуцианского идеала.....	359
Экзистенция сердца	360
Конфуцианская тематическая структура жизненного мира лирических героев.....	361
Ода из архаического прошлого.....	362
Образы царей как носителей конфуцианского идеала	363
Раннее конфуцианство между смертью Конфуция и смертью Мэн-цзы.....	367
«Апостольский» период развития конфуцианской метафизики	368
Два течения в раннем конфуцианстве.....	375
Метафизик Мэн-цзы и конец конфуцианской метафизики Пути.....	377
4.4. Даосская метафизика Дао-Пути	382
Натуралистически-мистическая онтология даосизма	383
Трансцендентное бытие Дао.....	383
Натуралистически-мистическая антропология даосизма	386
4.5. Эпоха тотальной перестройки древнекитайского Духа.....	391
Преобразование ментального пространства культуры Древнего Китая в эпоху империи Цинь	391
Завершение древнекитайской ментальной революции в период образования империи Хань	398
Великий поворот к гуманному правлению.....	399
Концептуальное развертывание конфуцианства в эпоху перестройки древнекитайского Духа	402
Своеобразный мир имен.....	404
Император и «преображение народа».....	408
Система координат ментального пространства китайского Духа	417
Заключение	423
Список использованной литературы.....	424
Summary	432
Содержание	437

У книзі розглядається поворотний період світової історії VI–III ст. до н. е. як процес паралельного розгортання ментальних революцій у Стародавній Греції та Римі, Індії, Китаї та Персії. У першому томі досліджується епоха корінних перетворень у давньоперській, давньоіндійській і давньокитайській культурах.

Книга призначена для тих, для кого філософія є життєво важливим заняттям.

Наукове видання

МЄШКОВ В'ячеслав Михайлович

Дослід тематичного аналізу осьового часу

Том 1

Монографія

Російська мова

Редактор В. А. Коровин

Підписано до друку 13.02.2010. Формат 60x84 1/6.

Папір офс. Спосіб друку офс.

Ум. друк арк. 28,2. Обл.-вид. **арк.**

Зам. №434. Наклад 300 прим.

Редакційно-видавничий відділ ПНТУ, ім. Ю. Кондратюка

Серія ДК №3130 від 06.03.2008 р.

36011, Полтава, Першотравневий проспект, 24.

03056, Київ 56, просп. Перемоги, 37.