ВОСТОЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

М. Т. Степанянц

Сложившаяся в Европе историко-философская традиция склонна к различению всего многообразия мнений, высказанных по коренной мировоззренческой проблеме о смысле существования, на миро- и жизнеутверждение, с одной стороны, миро- и жизнеотрицание — с другой [1]. Причем каждая из позиций нередко отождествляется с определенной национальной или региональной культурой, служит доводом в аргументации в пользу принципиального различения Запада и Востока.

Подобная стереотипизация за последние десятилетия не раз подвергалась критике, переосмыслению. Однако для обоснованного ее опровержения явно недостаточна пока глубина понимания представителями одной культуры особенностей другой. Что касается методологии, то здесь наряду с другими мог бы быть эффективным подход, направленный на выяснение, в частности, некоторых аспектов так называемого миро- и жизнеотрицания. Для начала следовало бы ответить по крайней мере на два вопроса. Первое — является ли указанная позиция «привилегией» какой-то одной культуры, или же она неотъемлемый компонент любой духовной традиции? И второе — насколько «отрицание» действительно означает требование ухода из мира?

В связи с этим продуктивным представляется сравнение двух, казалось бы, в принципе полярных «восточных» традиций — индийской и исламской.

Индийская философия обычно характеризуется как наиболее полное выражение миро- и жизнеотрицания, при котором человек «рассматривает бытие, переживаемое им лично и явленное в мире, как нечто бессмысленное и мучительное», соответственно решая «содействовать его прекращению, умерщвлению воли к жизни в себе самом и отказываясь от всего, что содействовало бы сохранению и поддержанию жизни у других» [2].

Ислам же, напротив, видится настолько «заземленным», что религия и политика в нем кажутся вообще нераздельными. От-

© М. Т. Степанянц, 1990

сюда заключение о том, что в исламе исключен «конфликт между духовным и светским началом, между религией и носударством. . .» [3].

Насколько указанные оценки справедливы и исчерпывающи? Попытаемся выяснить это, взяв на «пробу» представление о «совершенном человеке», наиболее четко высвечивающее отношение к смыслу жизни.

История мировой культуры свидетельствует о постоянном сосуществовании и одновременно о противоборстве двух тенденций, связанных с моделями, которые могуть быть условно обозначены как «нормативно-социальная» и «мистико-индивидуалистическая».

Первую модель принято в целом соотносить с миро- и жизнеутверждающей позицией. Она базируется на принятии существующего миропорядка как естественно-закономерного, или богоустановленного. Отсюда ориентация на его сохранение и поддержание посредством наилучшего, наиполнейшего выполнения общепринятых норм и правил поведения.

В Индии такой нормативной моделью была установка на соблюдение законов касты, предписанных священными Ведами. «Веда — вечное око предков, богов и людей; предписание Веды непостижимо и неизмеримо: таково положение», — гласят «Законы Ману» (сложились во II в. до н. э.—II в. н. э.), до сих пор в значительной степени регулирующие жизнь индусов [4]. Согласно Ведам, «вечный творец всех существ» — Брахма определил для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение» [5], т. е. фактически кастовую принадлежность. Выход из одной касты и переход в другую при жизни невозможен, идеальным поведением является строгое соблюдение соответствующей кармы, которое одно может обеспечить более высокий социальный статус в будущем рождении. Вот как об этом говорит «Бхагавадгита» [6]:

Как у брахмана, так и у вайшьи,
как у кшатрия, так и у шудры —
естеством рожденные гуны
все их действия определяют (XVIII, 41).

Достигает успеха быстро
человек, своей кармой довольный (XVIII, 45).

Даже полный успех в чужой дхарме
бесполезен — к своей устремляйся! (XVIII, 47).

Пер. В. С. Семенцова

Подобного рода модель имеется и в мусульманском мире. Здесь жизнь должно организовать в соответствии с законом божьим — шариатом. Отсюда и идеальным поведением считается то, которое сообразуется и точно следует предписаниям мусульманского права. Последнее строго регламентирует как личную жизнь верующе-

го, так и общества в целом. «Коран — наша конституция» — таков лозунг современных мусульманских «фундаменталистов».

Жесткая нормативность «социальной» модели добродетельного человека в обоих случаях зиждется на фаталистических представлениях о предопределенности его судьбы и зависимости всего сущего от верховного Абсолюта, будь то Брахмы или Аллаха [7]. А раз так, то миро- и жизнеутверждающая позиция оказывается не столько «утверждающей», сколько «подтверждающей», «сохраняющей» то, что предустановлено. Тем самым «жизнеутверждение» по строгому счету оборачивается «жизнеотрицанием», ибо тормозится всякое волеизъявление и действие, выходящее за пределы нормы, установки, что, естественно, в конечном счете тормозит развитие, прогресс [8].

В то же время было бы, конечно, упрощением утверждать, что фатализм полностью исключает жизненно активную позицию. История знает немало примеров тому, как фатализм не только не мешал «энергичному действию на практике, но, напротив, в известные эпохи был психологически необходимой основой такого действия» [9]. Следует при этом иметь в виду, что жизненно активная позиция в границах «нормативной» модели имеет преимущественно социальную ориентацию: она направлена на совершенствование мира, окружающего человека. В этом смысле можно говорить о том, что она свидетельствует об определенном оптимизме по поводу возможностей достижения идеального мироустройства.

Напротив, так называемая индивидуалистическая модель формируется под воздействием объективных условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости [10]. Человек ищет успокоения, спасения, идеала вне окружающей среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое бы приблизило, «слило» его с идеалом трансцендентного Абсолюта. Так совершается «бегство» из мира. Сопоставляя обращенность к социальной утопии с индивидуальным спасением, Е. В. Завадская подмечает, что если художественным образом первой (речь идет о дальневосточной традиции) служит идеально спланированный город, храмовый ансамбль или отдельный дом, то второй тип утопии напоминает китайский (японский) сад, где царит гармоничное единение человека с природой [11].

В Индии санкционированная священными Ведами кастовая система настолько жестко детерминировала жизнь человека, что не оставляла каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным образом, чем путем разрыва «самсары» — цепи перерождений, выхода за ее пределы. Если нельзя было изменить карму, надо было освободиться от нее. Именно путь аскезы и мистического поиска предложен в «Бхагавадгите», но в еще более развернутом виде в буддизме:

Ни к чему не привязанный мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеянием
человек совершенства достигнет.

Бхагавадгита, гл. XVIII, 49.
Пер. В. С. Семенцова

«Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил теории существования: это его тело — последнее» (Дхаммапада, XXIV, ст. 348, 351).

Политеизм Индии позволял выработать модель «совершенного человека», оппозиционную господствующему брахманизму, а затем индуизму, в рамках иных вероучений, в частности буддизма [12].

В пределах мусульманского мира такая возможность была исключена. Последовательный монотеизм ислама, выраженный в краеугольном постулате: «Нет бога, кроме Аллаха», доведен до предела: всякий, не верующий в Аллаха, — «кафир» («неверный») [13]. В такой обстановке идеал «совершенного человека», оппозиционный «нормативному» (ориентированному на строгое соблюдение шариата), мог формулироваться лишь в рамках самой исламской культуры. Яркий пример тому — «ал-инсан ал-камил» («совершенный человек») в суфизме.

При всей несхожести буддизма и ислама выработанная в них «индивидуалистическая» модель имеет общие черты. Совершенство буддийского бодхисаттвы и суфийского ал-инсан ал-камил определяется не сравнением их достоинств с достоинствами других единоверцев, а соотнесенностью с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде или Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или по крайней мере значительно выше нормативов (даже если они освящены религией), не от мира сего, он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я».

Выбор такого рода критерия становится возможным в силу переноса акцента с биологически-социальной сущности человека на его сверхприродное, божественное начало.

Согласно суфийской интерпретации [14], в человеке нераздельно слито божье и тварное. Великий шейх Ибн Араби толкует стих Корана (аят 75, сура 38) [15] как свидетельство того, что Адаму, сотворенному двумя руками, присущи две формы: внешняя создана из реальностей мира, а внутренняя соответствует «совокупности божественных имен и качеств» [16].

Человек в значении рода — самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие — отражение одного из бесчисленных аспектов, атрибутов Абсолюта, человек же синтезирует в себе все формы божественного проявления, в нем объединено все сущее [17], все реальности (хакаик) мира [18]. В системе «вахдат ал-

вуджуд» человек микрокосм, своего рода мера всего дольнего мира — макрокосма:

Хотя по форме микрокосм (алам и-асгар),
По сути ты — макрокосм (алам и-акбар) [19].

Более того, человек — это посредствующее звено между богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия феноменального.

Ранние буддийские источники не содержат онтологических оснований для концепции «совершенного человека». Полагают, что Будда уклонялся и даже «считал недопустимыми метафизические спекуляции вокруг атта („душа", „я". — *М. С.*), выходящие за границы опыта». По мнению В. Н. Топорова, «то, что Будда говорил о „я", всегда имело прагматическую направленность и предполагало феноменальное „я", данное в опыте. Однако подлинный взгляд Будды едва ли известен... При выяснении взглядов Будды на „я" очень важно не пойти по тому пути, который избрали позднейшие буддийские авторитеты (Нагасена, Буддхагоша и др.)» [20].

Тем не менее для изучающих историю вероучения не менее, а во многих случаях более важным является выяснение не того, что думал или говорил Будда, Христос, Мухаммад (да это практически и невозможно), а того, как «жило» учение, каким образом оно преломлялось в сознании своих последователей. И если Будда, скажем, полагал излишним ведение теоретических споров, то буддизм, напротив, отличается высоким уровнем метафизических рассуждений.

Итак, человек есть высшая форма божественной манифестации. Ибн Араби сравнивал его с драгоценным камнем в кольцепечатке; человек не что иное, как знак, метка, которую господь ставит на свои сокровища, а потому он называется представителем бога (халифа), творения которого хранит, как хранят клад за печатью [21].

Ссылаясь на Коран (33 : 72), гласящий: «Мы предложили залог [22] небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек...», суфии толкуют аят как утверждение предназначенности человека быть «вместилищем божественного».

Чтобы оправдать свое высшее предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию. Ибо если сердце подобно зеркалу, в котором отражается лик божий, чтобы узреть в нем Господа, его следует «отполировать»: дабы «отражение» соответствовало Отражаемому. Значит, смысл человеческого существования — в исполнении Высшего долга, требующего постоянного совершенствования.

Для этого недостаточно следовать лишь предписанным обществом нормам поведения. Закон — «ориентир» в мире явленного бытия, для вступившего же на Путь, ведущий в храм Истинного бытия, роль «маяков» выполняют «святые» наставники.

«Как луна следует звездным путем, — поучает „Дхаммапада", —
так нужно следовать за мудрым, знающим и многоученым,
многоперенесшим, благочестивым, благородным...» (Гл. XV, 208).

О том же напоминают и суфии:

Выбери наставника в Дорогу,
ибо без него это путешествие
Полно опасностей, ужасов и страхов.
Без вожатого ты сбиваешься даже со знакомого пути,
Которым шел много раз, а потому не странствуй один.
По дороге, о которой у тебя вообще нет представления,
Не ходи в одиночку, не пренебрегай наставником [23].

Высшие в иерархии суфийских нравственных «наставников» — инсан ал-камил [24], в буддизме — бодхисаттва. Основной смысл бодхисаттвы — махасаттвы («великодушный», «великое существо») в контексте махаяны, наиболее полно разработавшей схоластическую теорию бодхисаттвы, сводится к помощи людям в достижении ими более высокого состояния [25]. Л. Мялль обращает внимание на то, что в важнейшем древнебуддийском источнике «Аштасахасрика Праджняпарамите» основным эпитетом, характеризующим бодхисаттву — махасаттву, является «свершитель тяжелой работы» [26] (душкара — карака).

Вставшему на Путь, а тем более наставляющему следует осознавать практическую бесконечность, разделяющую человека и Абсолют.

Нет, мне до цели не дойти, и, видно,
нет конца пути.
Стоянок сотни было там, и
сотни предстоит опять [27].

«Тяжелая работа» по самосовершенствованию — многоступенчатый путь. В ряде религиозно-философских учений он слагается из семи ступеней, что, видимо, объясняется сакральным значением указанного числа. Согласно «Книге золотых заповедей» тибетского буддизма, семеричный путь пролегает через семь врат: ключ к первым — доброта, бескорыстие; ко вторым — полное соответствие слова и дела; к третьим — терпение, безразличие к земным проблемам; к четвертым — полное равнодушие к земным удовольствиям; к пятым — духовная сила, обеспечивающая достижение Верховной Истины; к шестым — вечный покой и созерцание. Человек, способный открыть последние, седьмые врата, становится бодхисаттвой.

Описание «стоянок» (макамов) в произведениях суфиев разнообразно. Фарид ад-Дин Аттар в «Беседе птиц» говорит о семи «долинах». Первая — долина поиска (жалоб), здесь человек освобождается от мирских страстей и оказывается открытым для божественного небесного света; вторая — долина любви (ишк), с нее начинается мистическая жизнь (первая стадия озарения);

третья — долина познания, где мистик (марифат) погружается в медитацию; четвертая — долина независимости (истигна), когда душа охватывается всепоглощающей любовью к богу; пятая — долина единения (таухид), где достигается «обнаженное», лишенное каких-либо образов ви́дение бога; шестая — долина смятения (хайрат): исчезает всякое ви́дение, душа ослеплена божественным сиянием; наконец, седьмая — долина небытия (фана): человеческое полностью растворяется в Боге.

Сопоставление вышеприведенных семеричных путей не оставляет сомнения в их содержательной идентичности. И в буддизме, и в суфизме совершенствование начинается с соблюдения общечеловеческих норм морали, по существу включенных в кодекс поведения, предусмотренный каждым из вероучений. Далее следует отречение от земных страстей, искушений, аскетический образ жизни. Отключенность от мирских дел позволяет сосредоточить все физические и психические силы на созерцании, на углубленном как бы вглядывании в себя, позволяющем в конечном счете ощутить свое «единение» с Истиной.

«Бхикшу [28] называют спокойным, — гласит „Дхаммапада", — если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ.
Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить.
Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь...» [29]

Сравните со стихами поэта-суфия Ибн аль-Фарида:

Так откажись от внешнего, умри
Для суеты и оживи внутри.
Уняв смятение, сам в себе открой
Незамутненный внутренний покой.
И в роднике извечной чистоты
С самим собой соединишься ты.

Или:

Да упадет завеса с глаз моих!
Пусть будет плоть прозрачна, голос тих,
Чтоб вечное расслышать и взглянуть
В саму неисчезающую суть,
Священную основу всех сердец,
Где я — творение и я — творец [30].

Восхождение по Пути совершенствования в буддизме завершается состоянием нирваны, а в суфизме — фаны. Понятие нирваны получало уточнение и развитие по мере роста влияния учения Гаутамы [31]. Однако именно потому, наверное, что это некая идеальная цель, желаемая, но практически если вообще и доступная, то лишь единицам избранных, понятие нирваны фактически так и не было никогда уточнено до сведения к какой-то одной дефини-

ции. Значение слова «нирвана» полифонично: затухание, остывание, несуществование и т. д.

Аналогичным образом и «фана» допускает достаточно широкое толкование.

Многозначность понятий «нирвана» и «фана» отражает не только сложность передачи отождествляемого с ними психологического состояния [32]. В неопределенности «конечной» цели огромный позитивный смысл: «Путь совершенствования» бесконечен, он побуждает к развитию всех человеческих сил как таковых безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу.

И еще, многозначность указанных понятий свидетельствует о разнообразии социальных функций, которые играет мистическая аскеза в обществе. В ней выражена неудовлетворенность мироустройством и содержится вызов общественному порядку, но она же может демонстрировать смирение, проявляющееся в «бегстве» от жизни. Ей присущ пессимистический настрой по поводу возможности изменения мира к лучшему и в то же время оптимистическая вера в достижимость спасительного единения с Абсолютом. Мистическая аскеза свидетельствует об эгоизме, рассчитывающем на индивидуальное освобождение от страданий, но она же демонстрирует высшую степень альтруизма: отказ от земных благ, жертвенность служат для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям [33].

Миро- и жизнеотрицание нередко оказывается отрицанием лишь мира зла, но не жизни как таковой. Напротив, в постоянном стремлении к самосовершенствованию, в неустанном поиске Истины проявляется подлинное утверждение жизни как вечно изменяющегося процесса, потока нескончаемых перемен.

Мистицизм нередко был связан с элитарным сознанием, но зачастую в нем также проявлялась и народная религия. Он служил формой выражения клерикального и социального еретизма, но его же использовали для умиротворения верующих, подавления их духовной и социальной активности. Заложенные в мистицизме возможности реализовались, когда для этого складывалась соответствующая благоприятная ситуация.

В конце второго тысячелетия, когда в мире торжествуют рационализм и прагматизм, когда научное знание и достижения техники расширили до космических пределов сферу человеческого влияния, люди неожиданно вновь ощутили повышенный интерес к иррациональному и мистическому, снова, как в глубокой древности или во времена средневековья, стали проявлять склонность к выбору для себя в качестве идеальной мистической модели поведения. К этому побудила их реальная опасность самоуничтожения человечества вследствие мировой войны или экологической катастрофы. Осмысление причин, толкнувших мир на край гибели, заставляет пересмотреть те ориентиры, которыми руководствовались в своем развитии как общество в целом, так и человек как существо индивидуальное.

Критическое переосмысление склоняет к выводу о несовершенстве именно того, что до недавнего времени было широко принято считать совершенным.

«Освобождение» от бога и природы в смысле разрыва тождества с ними позволило человеку осознать себя как личность, поверить в неограниченность своих возможностей как «царя природы» [34]. В этом заключена была огромная раскрепощающая сила. Но здесь же таилась опасность произвола самоуверенной вседозволенности и безусловного всемогущества человека. В эпоху торжества рациональности был предан забвению принцип, о котором не раз напоминали великие умы. «Власть же человека над вещами, — предупреждал Бэкон, — целиком зависит от искусств и наук. Ибо мы не можем повелевать природой иначе, как *подчиняясь* ей» [35] (курсив мой. — *М. С.*).

Сегодня эта опасность осознается как никогда ясно. И именно потому человек в поиске выхода обращается, как к одной из возможных альтернатив, к философии мистицизма.

Современника привлекает тот мистический вариант «индивидуалистической» модели совершенства, который имеет пантеистические основания, утверждает неразрывную связь человека с универсумом. Его настроениям созвучен призыв великого Б. Паскаля: «Пусть пришедший в себя человек посмотрит, что представляет он в сравнении со всем бытием, пусть представит себя как бы заблудившимся в этом далеком уголке природы и пусть по этой келье — я разумею Вселенную нашу — он научится ценить землю, царства, города и себя самого, в своем истинном значении» [36].

Отказаться от безрассудного самомнения, от вседозволенности и самоуправства в универсуме, но в то же время и осознать свою индивидуальную самоценность, обрести свободу от сковывающих разум и волю навязанных нормативов. Прагматизму эгоистического индивидуализма противопоставить возвышенный дух личности. «Тот, кто в своем поведении следует этике (имеются в виду законы, сравниваемые с ярмом для быка. — *М. С.*), заточает свою певчую птицу в клетку... Разум и страсть — руль и паруса вашей плывущей по мору души» [37], — писал Халил Джебран, арабский «поэт моря и бурь, поэт революции», романтизм которого питался многими идеями и символами суфизма. Модель индивидуального совершенствования рассматривается как необходимый (а иногда и приоритетный) компонент в процессе общественного переустройства. «Борьба за выявление и реализацию природы Будды в каждом индивиде есть не что иное, как движение за человеческую революцию» [38], — заявляет почетный президент японской Сока гаккай Икэда Дайсаку. По его словам, «попытки переменить людскую природу путем перемен социального механизма неотвратимо ведут к системе принуждения, давления... В противоположность этому человеческая революция, отдающая первенство человеку и проводимая путем религиозного опыта, необходимо сопровождается и социальной революцией. Это то, что мы находим в буддизме» [39].

Однако реализуются не только миро- и жизнеутверждающие потенции «индивидуалистической» модели, но и прямо противоположные им. Те, например, что склоняют людей уходить из жизни, замыкаясь в секты, предаваться той крайней умозрительности, которая не обогащает, а, напротив, калечит душу и психику. Институированный мистицизм имеет тенденцию подменять общественные нормативы диктатом, произволом «наставника».

Опасность также таится в иллюзиях возможности изменения миропорядка исключительно посредством религиозного подвижничества. Эти иллюзии нередко насаждаются с целью противопоставления как взаимоисключающих глобальных интересов человечества, с одной стороны, и развития науки и социально-политической преобразовательной деятельности — с другой. В подобных случаях перечеркиваются достижения современной цивилизации, а мистическая модель совершенства (в ее квиетистском варианте) выдвигается в качестве единственно желаемой. «Исламскую концепцию человека, — утверждает Сайид Хосейн Наср (исламское у него идентифицируется с суфизмом, который он считает „сердцем", ядром мусульманского вероучения. — *М. С.*), — невозможно гармонизировать с современной концепцией человека. Исламская концепция устраняет возможность Прометеевского бунта» [40].

Человечество сегодня нуждается не в забвении одних духовных традиций (речь, безусловно, идет о традициях «живых», а не устаревших) во имя гегемонии других, не в антагонистическом их противопоставлении, а в усилиях, направленных на полноту использования всего исторического духовного богатства. Вот почему столь необходим диалектический подход, освобождающий от стереотипов, позволяющий воспринять сложность и многообразие традиций, тем самым создавая условия для их творческого развития.

[1] Подробнее см.: *Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей: Мистика и этика // Запад — Восток: Исслед., пер., публикации. М., 1988. С. 209—232.

[2] Там же. С. 212.

[3] Цит. по: *Mitchell R. P.* The society of the muslim brothers. L., 1969. P. 244.

[4] Законы Ману. М., 1960. Гл. XII, 94.

[5] Там же. С. 22—23.

[6] См.: *Семенцов В. С.* «Бхагавадгита» в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

[7] Фаталистическое кредо ислама, составляющее, по словам К. Маркса, «стержень мусульманства», получило яркое, образное выражение в трудах знаменитого средневекового теолога Газали (1058—1111), писавшего: «Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим. . . „И не ты бросил, когда бросил, то Аллах бросил"» (*Ал-Газали Абу Хамид.* Воскрешение наук о вере / Пер. В. В. Наумкина. М., 1980. С. 208).

[8] О консервативных последствиях соблюдения предписаний кастовой системы М. Вебер писал: «Ритуальный закон, в соответствии с которым любое изменение профессионального занятия, любое изменение технологии труда могло вести к ритуальной деградации, конечно, не мог порождать экономических и технических революций из самого себя» (*From M.* Weber: Essays in sociology. N. Y., 1974. P. 413).

[9] *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1958. С. 123.

[10] Здесь имеется в виду вариант «индивидуалистической» модели, тяготеющий к мистицизму, наиболее распространенный в обществе с господствующим религиозным сознанием.

[11] См.: *Завадская Е. В.* Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 160.

[12] «И буддизм, и Гита, — писал С. Радхакришнан, — выступают против абсолютного авторитета вед и пытаются смягчить суровость кастовой дисциплины, основываясь на более прочном фундаменте. Оба учения суть проявления того громадного духовного переворота, который нанес сильный удар по ритуалистической религии вед, хотя учение Гиты более консервативно и поэтому в нем слабо отражен протест» (*Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 448).

[13] «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство, — отмечал К. Маркс, — сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный — это «харби», враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными» (*Маркс К.* Объявление войны: К истории возникновения восточного вопроса // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 10. С. 167).

[14] Здесь имеется в виду наиболее теософский мистицизм, апостолом которого признан Ибн Араби (XIII в.), сформулировавший концепцию «Единого бытия» («вахдат ал-вуджуд»).

[15] Согласно аяту, Бог спрашивает Сатану (Иблиса): «О, Иблис, что удержало тебя от поклонения тому, что Я создал Своими руками?» В арабском тексте слово «руки» дано в двойственном числе (биядайя).

[16] *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам-Геммы мудрости. Бейрут, 1980. С. 55. На араб. яз.

[17] Там же. С. 50.

[18] Там же. С. 55.

[19] *Rumi J.* Mathnawi-i-Mana: In 8 vol. L., 1925—1940. Vol. 4, p. 521—522. На перс. яз.

[20] *Топоров В. Н.* Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада. М., 1960. С. 52.

[21] *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам. С. 50.

[22] Суфии толкуют это слово как «доверие». См.: Discourses of Rumi. N. Y., 1977. P. 26.

[23] *Rumi J.* Mathnawi-i-Mana. B. 1, 2943—2945.

[24] Подробнее см.: *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987.

[25] См.: *Мялль Л.* К буддийской персонологии: (Бодхисаттва в Аштасахасрике Праджняпарамите) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V. С. 127.

[26] Там же. С. 128.

[27] Хафиз. Газели. Душанбе, 1979. С. 127.

[28] Бхикшу — нищенствующий отшельник, посвященный в духовный сан буддист.

[29] Дхаммапада. Гл. XXV. Ст. 378—380.

[30] *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 536.

[31] *Stcherbatsky Th.* The conception of buddhist nirvana. Leningrad, 1927.

[32] Мистики считают вообще невозможным вербальное описание пережитого «единения» с Истиной. Отсюда провозглашение молчания высшим знаком мудрости:

Ты можешь скакать, сидя в седле, верхом на лошади,
до морского берега,
Но затем ты должен пересесть на деревянную
лошадь (лодку. — *М. С.*).
Деревянная лошадь бесполезна на суше,
Она — средство передвижения путешествующих морем
(имеется в виду мистический путь. — *М. С.*).
Молчание — деревянная лошадь,
Молчание — руководство и поддержка людям в море.

Это молчание, вызывающее у тебя раздражение,
Есть крики любви, внятные суфию.
Ты говоришь: «Как странно суфий молчит!»
Он отвечает: «Как странно, что у тебя нет ушей!
Хотя я кричу, ты не слышишь меня».
Уши, какой бы хороший слух ни был,
глухи к моим крикам.

(*Rumi J.* Mathnawi.
Vol. VI. P. 513—514. B. 6, 4622—4628).

[33] «Подлинный аскет не тот, кто отказывается от дома и общества с целью избежать социальных уз; и не тот, кто становится саньясином (святым. — *М. С.*) из-за того, что он терпит жизненную катастрофу... Настоящий саньясин — это тот, кто благодаря самоконтролю и духовному ви́дению страдает за человечество» (*Радхакришнан С.* Указ. соч. Т. 1. С. 184).

[34] Обращая внимание на особенности религий Востока, Гегель отмечал, что в присущем им «тождестве духа с природой настоящая свобода невозможна» (*Гегель.* Соч. М., 1959. Т. 3. С. 73).

[35] *Backon F.* The advancement of learning and the new organum. N. Y.; L., 1900. P. 366.

[36] *Паскаль Б.* Мысли о религии. М., 1902. С. 14.

[37] *Джебран Х. Дж.* Пророк / Пер. В. Маркова // Арабская романтическая проза XIX—XX вв. Л., 1981. С. 245, 234.

[38] *Ikeda D.* Soka gokkai: Its ideals and tradition. Sapporo, 1976. P. 17.

[39] Цит. по: *Луцкий А. Л., Скворцова Е. Л.* К вопросу о специфике морального сознания в Японии // Филос. науки. 1986. № 6. С. 70.

[40] *Nasr S. H.* Traditional islam in the modern world. L.; N. Y., 1987. P. 103—104.