

**МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ — МСХА ИМ. К. А. ТИМИРЯЗЕВА**



РГАУ-МСХА
имени К.А. Тимирязева

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ



Кортунов Вадим Вадимович

МИР ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ПЕРО
издательство

**Москва, 2022
Издательство «Перо»**

УДК 930:165

ББК 87

К69

Кортунов Вадим Вадимович

К69 **Мир восточной философии.** – М.: Издательство
«Перо», 2022. – 84 с.

ISBN 978-5-00204-202-9

Говоря о принципах иррационально-мистического мироотношения, скорее всего, логично обратиться к культурно-историческому опыту Востока, который в какой-то степени является колыбелью и, вместе с тем, эталоном иррационального отношения к человеку, Богу, Вселенной. Это тем более оправдано, если принять во внимание, что на Востоке мистика является не столько теорией, сколько практикой. Но при этом, подходя к рассмотрению восточной культуры в целом и индийской в частности, важно не поддаваться распространённому искушению и не пытаться исследовать ее с европоцентристских позиций. В противном случае мы обречены на непонимание этого величайшего феномена, а не поняв его, мы не будем в состоянии вынести ему объективную оценку и, тем более, воспользоваться его богатейшим опытом.

УДК 930:165

ББК 87

ISBN 978-5-00204-202-9

© Кортунов В.В., 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
§ 1. Аппология бессубъективности	9
§ 2. Принципы непредикативного мышления	21
§ 3. Эстетика отрешенной активности	32
§ 4. Механизмы преодоления Ego	38
§ 5. Невербальный мир Востока	50
Summary	57
Список литературы	64



Введение

Каждый раз, когда мы касаемся различных культур или национальных традиций, мы всегда пытаемся постичь в них то своеобразное начало, которое составляет уникальность их духовного мира, найти в них то сокровенное, что свойственно лишь их неповторимой внутренней жизни.

В различных национальных культурах и традициях мы всегда находим неповторимый взгляд на мир, природу и человека. Весь этот комплекс взглядов на протяжении веков подвергается эволюции. Где-то эта эволюция основывается на преемственности традиций, а где-то она принимает характер коренного изменения мировоззрения и системы ценностей, приводя к фундаментальным преобразованиям в развитии национальной культуры. И когда происходит изменение самих основ мировоззренческого фундамента, мы получаем полное право говорить о смене эпохи и культурно-исторического времени.

Мировоззрение¹, лежащее в основе национальной культуры, в значительной степени определяет судьбу нации, ее собственный путь развития. При этом влияние национального мировоззрения ощущается практически на всех уровнях бытия нации: на уровне индивидуального существования человека, его быта и стиля жизни, на уровне

¹ Понятие мировоззрения, т.е. «воззрения на мир», близко к понятию картины мира, однако, не всегда тождественно ему. Не всегда - потому что выражение «картина мира» современная философская наука часто интерпретирует по-разному. При этом, если под мировоззрением, как правило, понимается весь спектр человеческих представлений о мире (включающий представления религиозного, эстетического, научного, нравственного характера), то при определении «картины мира» чаще всего подчеркивается ее собственно когнитивный, научно-познавательный аспект. Подобная сциентистская интерпретация этого термина во многом объясняется западноевропейской рационалистической традицией, усматривающей в качестве тематического ядра формирования любого мировоззрения и любой адекватной «картины мира» стремление человека к научной систематизации [См. напр.: Холтон Дж. Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. - 1992. № 2. - С. 38-41]. В данном случае налицо отождествление этих двух философских категорий, которое происходит за счет весьма зауженного, рационально-когнитивного определения понятия «мировоззрения». В литературе можно встретить и противоположную точку зрения, для которой характерно чрезмерно расширенное толкование категории «общей картины мира». Так, А.Н. Чанышев понимает под мировоззрением вообще «общую картину мира, т.е. более или менее сложную и систематизированную совокупность образов, представлений и понятий, в которой и через которую осознают мир в его целостности и единстве» [См.: Чанышев А. Н. Начало философии. - М., 1982. - С. 38-43]. В итоге, эти два понятия также отождествляются, но уже за счет наделения «картины мира» всем спектром мировоззренческих функций.

Подобное смешение философских категорий обусловлено также тем, что между ними существует вполне естественная связь и взаимообусловленность. Однако в рамках настоящего исследования между ними всё же необходимо провести границу. Поэтому, скорее всего будет целесообразным остановиться на том, что словосочетание «картина мира» фиксирует лишь элемент общего мировоззрения, преимущественно рационально-научного характера, и означает не что иное, как «синтез знаний людей о природе и социальной реальности» [Философский энциклопедический словарь. - М., 1983. - С. 611]. При этом, как мне представляется, когнитивная интерпретация понятия картины мира имеет под собой вполне резонные основания: понимая под «картиной мира» некоторую упорядоченную систему представлений, мы должны признать, что в этом случае, в идеале она должна строиться на принципах непротиворечивости и достаточной аргументации. С этой точки зрения в понятии «картина мира» акцент сделан на научно-рационалистической компоненте мировоззрения, что и позволяет некоторым ученым использовать его в качестве синонима собственно «научной картины мира» [Степин В. С., Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. - М., 1994. - С. 15]. Но при всём этом не следует забывать, что мировоззрение человека или нации, в отличие от «картины мира», представляет собой более сложное и противоречивое образование, которое не исчерпывается систематическими знаниями, научным инструментарием и, зачастую, невыразимо в рационально-логических формах.

Определив таким образом понятия, мы можем сформулировать один из центральных тезисов данного исследования, который, в дальнейшем, мы постараемся детально обосновать. Автору представляется, что специфика развития западноевропейской культуры обусловлена прежде всего ее фундаментальной мировоззренческой установкой на выработку научно-рационалистической картины мира, в то время как для восточной традиции характерна иная, во многом противоположная мировоззренческая топика, а именно - стремление к построению эстетико-мистического образа мира.

хозяйственно-экономического уклада общества, на уровне государственного, общественно-политического обустройства. И это всеобъемлющее влияние национального мировоззрения на жизнь нации становится особенно очевидным сегодня - в эпоху социально-политических катаклизмов и духовных кризисов.

Когда говорится о рационалистическом характере западноевропейской культуры и о том, что эта культура в качестве мировоззренческого идеала выдвигала научную картину мира, ни в коем случае не умаляется значение того вклада, который внесла Западная Европа в сферу художественно-эстетического творчества, религиозных идей и нравственных принципов. Потребности религиозного, нравственного и эстетического характера свойственны самой природе человека. Какой бы культуры мы ни коснулись, мы всегда обязательно найдем в ней систему религиозных или мифологических воззрений, свод нравственных законов, научные концепции и, каждый раз, неповторимые образцы художественного творчества. В этом плане Европа - не исключение. Она одарила человечество гениальными научными идеями, в ее недрах родилось христианство, а вклад, который она внесла в общечеловеческую копилку изящных искусств, переоценить невозможно.

Однако, если научные доктрины и имеют национальный окрас, то в них, тем не менее, достаточно сложно найти уникальные черты национального характера, менталитета нации, ее духовной уникальности. Эта духовная уникальность, скорее всего, лежит за пределами научного творчества, которое в целом индифферентно к особенностям национальных традиций. Научная картина мира, которая со временем формируется у каждого народа, достаточно стереотипна, поскольку всегда строится на универсальных рационалистических категориях, общих для любого систематического мышления законах формальной логики. Безусловно, в различных регионах земного шара наука развивалась по своему собственному пути. Различные географические условия, национальные обычаи, системы духовных ценностей накладывали свой отпечаток и на эту область человеческой деятельности. Но, вместе с тем, различные дороги в конце концов всегда приводили к единой системе законов физического мира. Где бы ни возникала точная наука, она всегда стремилась к преодолению эмоциональной субъективности, к открытию тайн обнаженной материи. Язык науки интернационален, подобно тому, как интернационален

закон всемирного тяготения или принцип изготовления пороховой смеси.

Но модели мира имеют не только научную форму, равно как и мировоззрение в целом не исчерпывается рационально-аналитическими способностями сознания. На протяжении веков у каждого народа и нации складывается свой собственный образ мира, выражающий глубинные пласты его уникального духа. И именно в этом образе проявляется все богатство национальной ментальности, неподдельная глубина эмоциональной жизни. И, если рационально-научная картина мира сущностно единообразна в силу единообразия самой рациональности, то каждый национальный образ мира создает свой собственный комплекс эмоционально-психологических представлений.

*** *** ***

Говоря о принципах иррационально-мистического мироотношения, скорее всего, логично обратиться к культурно-историческому опыту Востока, который в какой-то степени является колыбелью и, вместе с тем, эталоном иррационального отношения к человеку, Богу, Вселенной. Это тем более оправдано, если принять во внимание, что на Востоке мистика является не столько теорией, сколько практикой. Но при этом, подходя к рассмотрению восточной культуры в целом и индийской в частности, важно не поддаваться распространенному искушению и не пытаться исследовать ее с европоцентристских позиций. В противном случае мы обречены на непонимание этого величайшего феномена, а не поняв его, мы не будем в состоянии вынести ему объективную оценку и, тем более, воспользоваться его богатейшим опытом. Сопоставляя культуру Востока и культуру Запада, мы сможем добиться значительных конструктивных результатов только при условии понимания их самобытности. В данном случае, это, в частности, означает, что западноевропейская традиция не должна восприниматься в качестве эталонной. Всё это достаточно самоочевидно. Но, тем не менее, к сожалению, очень часто приходится сталкиваться с многочисленными искажениями в интерпретациях восточной культуры, связанными именно с европоцентристскими взглядами. Если с положениями Джеймса Милля или Макса Мюллера об относительной консервативности и «созерцательности» восточной культуры в какой-то степени можно согласиться, то позиция В. Смита о вторичности

индийской культуры по отношению к греко-римской кажется чересчур односторонней и поверхностной. Позволим себе также подвергнуть сомнению утверждения такого гениального мыслителя, как Гегель относительно того, что философия древности была сконцентрирована на Западе, а для Востока всегда была свойственна исключительно религиозная форма проявления духовной культуры. Конечно, если понимать под «философией» концепции научно-рационалистического плана, то Восток здесь действительно существенно «отстал» от Запада. Но, если подразумевать под «философией» мировоззренческие системы в самом широком смысле этого слова, рассуждения о месте и значении человека в системе экзистенциального, социального и космического бытия, рефлексии над процессом развития истории и самой культуры, то, в этом смысле, Восток поднялся на недостижимую высоту.

И еще одно предварительное замечание уже по поводу собственно эстетической мысли Востока. Дело в том, что эстетика, как философское систематизированное знание, как наука (в западноевропейском смысле этого слова) представлена на Востоке не столь ярко, как на Западе. Скажем даже больше: оригинальная эстетическая наука на Востоке практически отсутствует. Однако это вовсе не означает, что на Востоке отсутствует эстетическое сознание или, что восточная культура не эстетична. На мой взгляд, слабое развитие национальной эстетической науки в этом регионе обусловлено двумя факторами. Во-первых, индийская эстетика, как часть философской системы, на протяжении тысячелетий сохраняла сакральный характер. Эстетика на Востоке всегда составляла недифференцированную часть общего синкретического знания, объемлющего не только философскую, но и религиозную, мифологическую, научную и предметно-практическую сферу жизнедеятельности человека. Во-вторых, как это парадоксально не прозвучит, но слабое развитие восточной эстетики обусловлено эстетичностью самой восточной культуры. Эстетическая наука никогда не была на Востоке столь актуальна, как на Западе. Если для Запада эстетическая мысль, зачастую, выполняла компенсаторную функцию, служа своеобразной критической рефлексией над развитием культуры и мировоззрения в целом, то для Востока потребность в подобной критической рефлексии и, тем более, в эстетической компенсации мировоззрения была не столь остра. Эстетизм органично пронизывает всю культуру Востока, он имманентен ей. Английский философ Э.Б. Хейвел, исследуя индийское искусство, пришел к вы-

воду, что эстетический момент, внедренный в самую жизнь людей, в их бытовую практику и мировоззрение, оказал существенное влияние на культурный облик нации. «Индийские крестьяне, - пишет он, - не будучи эрудированными в европейском смысле этого слова, принадлежат к числу самых культурных представителей своего класса во всем мире»². И в дальнейшем изложении мы постараемся показать эту всеобъемлющую образность и художественность восточной культуры, мировоззрения и присущего ему национального стиля жизни.

§ 1. Аппология бессубъективности

Индийская мифология и ведийский образ мира, построенный на ее основе, имеют исключительное значение для понимания всей восточной культуры. Мифологический комплекс представлений Индии является не только наиболее древним (исследователи относят его формирование к III тысячелетию до н.э.), но и удивительно стойким. Ведийский образ мира сочетает в себе черты не только собственно мифологии, но и религии, и философии; он становится исходной моделью для формирования более поздних религиозно-философских доктрин. Напомним, что именно ведийский образ мира лег в основу господствующей в Древней Индии идеологии брахманизма, а затем, через модификацию брахманской доктрины, составил фундамент современного индуизма. Более того, даже оппозиционные брахманизму религиозно-философские системы, такие как джайнизм, бхагаватизм, буддизм, ставящие под сомнение святость Ригведы и других самхит, сохраняли общую мировоззренческую преемственность и солидарность с фундаментальными образами ведийской модели мира.

Безусловно, индийская мифология, особенно на ранних этапах своего формирования, имеет много общего с мифологическими представлениями других народов мира. На определенной стадии развития мифологического сознания мы всюду можем найти синкретические и антропоморфные мотивы, отголоски тотемизма или анимизма, влияние матриархата и, конечно же, тенденцию к преодолению политеистических традиций и тяготение к теистическому монизму. Однако на Востоке все эти элементы мифологического сознания приобретают особое, принципиальное звучание, позволяющее поставить вопрос о специфически восточном способе мироотношения и о ключевом зна-

² Havell E. B. The Ideals of Indian Art. - 1920 - P. 19

чении ведийских образов в общей модели мира, построенной Востоком.

В этом смысле даже мифологии античной Греции «повезло» значительно меньше. Сюжеты и яркие образы древнегреческих мифов составили основу греко-римской художественной культуры и активно эксплуатировались на протяжении всей истории Западной Европы. Достаточно напомнить, что практически всё художественное творчество эпохи Возрождения апеллирует к античным сюжетам. Вместе с тем, сам мифологический образ мира античной Греции доминировал в сознании европейцев на достаточно узком промежутке исторического времени. Здесь важно подчеркнуть, что несмотря на то, что античная философия активно использует формы мифологического сознания, облекая своё повествование во всевозможные диалоги, притчи, поэмы, создавая образы вполне сопоставимые с мифологическими, общая философская картина мира, начиная уже с милетской школы, строится на иных мировоззренческих принципах, которые всё сложнее и сложнее стыкуются с собственно мифологическими представлениями древних греков. В эпоху Возрождения и Нового Времени обращение философии к античной мифологии и метафизике связано с предельным выхолащиванием их исконного духа. В этом плане А.Ф. Лосев был совершенно прав, когда утверждал, что «если наиболее централен для античного мировоззрения платонизм, то для Запада, особенно в эпоху Просвещения, характерен тот платонизм, из которого выпала вся его пластическая и интуитивная основа. Такой платонизм есть рационализм или, говоря конкретнее, картезианство. Просветительское мировоззрение имеет под собой картезианский опыт, а просветительская античность есть французский рационализм»³.

Антропоморфный и «приземленный» характер античной мифологии сделал практически невозможным построение философских и научных доктрин на основе мифологических образов и взглядов. Грекам оказалось проще осуществлять научно-философские поиски за пределами своей богатейшей мифологической традиции. Отсюда возникает определенный парадокс античной культуры. Философские изыскания ученых в области космологии и космогонии противоречат традиционной мифологической концепции, но не теряют при этом своей актуальности и значимости для развития метафизического знания. Поиск единого субстанциального начала мироздания, наметив-

³ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993. - С.11

шийся уже в поэмах натурфилософов, можно расценивать в качестве стремления к монистическому мировоззрению. И это происходит на фоне языческого политеизма, который, фактически, не подвергается никаким реформациям. Всё это позволяет предполагать, что уже в эллинистический период европейское мировоззрение развивалось вне существенной зависимости от мифологии. Сами же мифологические образы постепенно перестают выполнять функцию элементов действующей модели мира и уходят в область художественного творчества⁴.

Индийская мифология и искусство оказались более гибкими и многофункциональными. Они достаточно быстро преодолели антропоморфную ограниченность и их содержание наполнилось богатейшими абстракциями. Один из виднейших исследователей восточного искусства К. Эпштейн пишет: «Шива танцует, создавая мир и уничтожая его, необъятный ритм его танца вызывает представление об огромных мировых периодах, а его движения исполнены безжалостной магической силой заклинаний. Небольшая скульптурная группа в британском музее - это наиболее трагичное из где-либо виданных воплощений идеи смерти в любовной теме; оно увековечивает как никакое другое произведение, роковой элемент, присущий человеческим страстям. Наши европейские произведения банальны и бессмысленны в сравнении с этими глубокими произведениями, лишенными побрякушек и символизма, сосредоточенными на главном и глубоко пластичными»⁵.

В силу своего грандиозного мировоззренческого заряда, ведийские образы получили необходимую универсальность для осуществления эффективного конвертирования в иные сферы духовной практики. Это, в свою очередь, послужило дополнительным стимулом для сохранения синкретического характера восточной культуры: мифологические образы оказались достаточно гибкими и, потому, вполне приемлемыми для использования как в собственно теологии, так и в области художественного творчества, метафизики и даже научного

⁴ Навряд ли обвинение в непочитании богов, выдвинутое Сократу, можно расценивать в качестве борьбы власти с «еретической» пропагандой. Многие исследователи творчества и жизни Сократа отмечают, что политическая власть Афин увидела в воззрениях Сократа серьезную угрозу расшатывания полисного самосознания граждан. Возможно, сокрытие подлинных претензий и подобная официальная формулировка обвинения понадобились для сохранения демократического имиджа афинской власти.

⁵ Epstein K. Let There be Sculpture. - 1942. - P. 193. Цит. по: Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987. - С. 136-137

знания. Более того, индуизм приобрел черты как универсальной картины мира, так и обыденно-практического стиля жизни, регулирующего политические и социально-правовые отношения, определяя психологию поведения и идеологию - в самом широком смысле этого слова⁶. Во все времена, как отмечают Сатиочандра Чаттерджи и Дхирендрамохан Датта, «...в Индии философия являлась составной частью жизни. Как только появлялась новая система мысли, группа ее сторонников воспринимала ее как философию жизни и создавала школу этой философии. Они жили ею...»⁷.

Практический окрас священных текстов отчетливо виден в знаменитом памятнике индийской литературы «Камасутре». Этот текст дает наставления по многочисленным вопросам бытовой жизни, регламентируя процедуры венчания, похорон, давая наставления в области семейной жизни и отношения полов⁸. При этом Камасутра наполняет каждое практическое действие человека глубоким метафизическим смыслом, вскрывает духовную подоплеку обыденности. Повседневная жизнь человека обретает сакральный смысл, пронизывается идеей причастности к вечности, космосу. И даже эротическая линия Камасутры становится неотъемлемой частью общей мировоззренческой доктрины, будучи одухотворенной чувством святой любви к человеку, Богу, Универсуму. Весьма показательна судьба Камасутры в странах Западной Европы: это чудесное художественно-образное произведение, в процессе своей адаптации к западноевропейскому менталитету, было варварски препарировано. Из Камасутры европейцы выбросили всё «лишнее»: философию, мифологию, художественность, превратив ее, таким образом, в своеобразный справочник по технике секса.

Для того, чтобы проиллюстрировать неразрывную связь философии и жизни, мировоззренческих выкладок и практики, достаточно привести лишь один красноречивый пример. Крупнейший философ современной Индии Сарвепалли Радхакришнан (1888-1975) в 50-х годах нынешнего века становится вице-президентом, а затем, и Президентом Индии. Данный прецедент абсолютно невозможен для Западной Европы, которая могла только мечтать о философе-правителе.

⁶ См. например: Касты в Индии. Сборник статей. - М., 1965; Куценков А.А. Политическая функция индийской касты. - НАА, 1974. - № 1

⁷ Сатиочандра Чаттерджи, Дхирендрамохан Датта. Индийская философия. - М., 1994. - С. 23

⁸ Об основных элементах повседневной культовой и обрядовой практики Индии см.: Гусева Н. Р. Индуизм. - М., 1977. - С. 227-285

Мудрец на троне - это образ, который на Западе никогда не был воплощен в жизнь, а существовал лишь в идеальных теоретических конструкциях. Впрочем, однажды Платон предпринял несколько попыток реализовать этот образ в практической жизни, наивно полагая, что он со своими философскими идеями обязан принести пользу в деле совершенствования общественно-политической структуры Сицилии. Но эти попытки неизменно заканчивались провалом. В первый раз, когда Платон предложил свои услуги, оскорбленные правители Сиракуз, вместо того, чтобы посадить великого философа на трон, продали его в рабство. В последний раз «предвыборная кампания» Платона и вовсе чуть не стоила ему жизни.

Одним из центральных принципов ведийского образа мира стал запрет на иерархию элементов бытия. Это достигалось рассмотрением космоса как единого, недифференцированного целого. Из этой посылки вытекает целый комплекс существенных для восточного мировосприятия положений, который, в дальнейшем, останется незабываемым практически во всех индийских религиозно-философских системах. Пантеон богов (который колеблется в числовом диапазоне от трех с лишним тысяч в Ригведе до нуля в некоторых школах буддизма и джайнизма) приобретает условный характер, поскольку это по преимуществу не антропоморфные боги, а, так сказать, боги-образы, боги-субстанции, боги-стихии (гимны десятой мандалы Ригведы в этом плане наиболее характерны: боги описываются здесь вне их физических атрибутов). Кроме того, необходимо помнить, что колоссальное количество имен богов, которое мы встречаем в самхитах, еще не говорит о наличии такого же количества самих богов. Дело в том, что эти имена часто фиксируют лишь различные функции и качества единой мистической силы. К примеру, одно из основных божеств ведийской (а затем брахманской и индуистской) традиции - Вишну - имеет множество имен, в которых фиксируются, уточняются его функции и качества. Так, само имя «Вишну» означает что-то вроде «проникающий во всё», «всеобъемлющий». Но «проникать во всё» - не единственная его функция; поэтому Вишну снабжается другими именами-эпитетами: он же является и Хари («избавителем»), и Кешавой («благоволосым»), и Пурушоттамой («высшим духом»), и Мурари («врагом демона Муры») и так далее. Кроме того, главные индийские боги часто выступают перед людьми в различных «ипостасях», принимая, по необходимости, черты смертных существ. Такое перевоплощение бога получило в брахманской доктрине название аватары

(буквально - «нисхождение»)⁹. Тот же самый Вишну, для выполнения своих земных миссий, вынужден выступать в различных обликах: он принимает аватару черепахи - Курмы - когда ему необходимо погрузиться на дно океана, аватару коня - Калки - когда предстоит наземная борьба, аватару Рамы, Кришны, Варахи¹⁰.

Специфический характер ведийского пантеизма не только преодолевает по существу политеистическое миропонимание, но и стирает четкую границу между «миром земным» и «миром небесным», столь характерную для античной мифологии, да и для всего западноевропейского христианства. Стоит также обратить внимание на то, что, в отличие от весьма распространенной в не-восточных регионах мира бинарной модели мироздания («мир сей» - «мир иной»), индийская мифология провозглашает трехчленную модель (три лока космического бытия), добавляя промежуточный «мир воздушного пространства», который оказывается наиболее важным и ценным, поскольку служит необходимым гарантом целостности и взаимообусловленности космоса. При этом трехчленная модель мироздания остается условной, поскольку все миры оказываются подчинены единому закону - Рите - который обеспечивает, одновременно, и космический, и нравственный порядок. Таким образом, восточная традиция изначально не разделяет онтологию и этику, законы материального и духовного мира¹¹. По этому поводу один из виднейших современных

⁹ Подробнее об этом см.: Hacker P. Zur Entwicklung der Avatartalchre // «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens». - 1960, N 4, - S. 47-70

¹⁰ Несколько вульгаризируя догмат христианской троицы и интерпретируя его в брахманских терминах, можно сказать, что Иисус Христос - есть аватара Бога-отца, которая понадобилась ему для нравственного спасения человечества.

¹¹ Принципиальность подобного неразличения становится особенно очевидной, когда мы вспомним, что вся история западноевропейской культуры (философской, религиозной, художественной, нравственной и т.д.) есть история безуспешного «примирения», воссоединения духовного и тварного, трансцендентного и материально-предметного начал.

При этом, нельзя воспринимать западноевропейские мифологические картины мира в качестве наиболее удачного решения проблемы антиномичности мироздания. Действительно, в мифологическом сознании граница между «миром сим» и «миром иным» в значительной степени стёрта. Но эта «стёртость» достигается главным образом за счет объективации, материализации и рационализации духовных характеристик реальности. В мифологизированном сознании духовные, идеальные, мистифицированные элементы включены в структуру предметно-эмпирического бытия, а «мир иной» лишь выполняет функцию объяснения, познания «мира сего». В этом смысле мы можем говорить о возрождении в XX веке мифологизированного сознания или даже о феномене «нового язычества» (Ф.И. Гиренок). Что же касается мифологических (религиозно-философских) систем восточного типа, то здесь дело обстоит прямо противоположным образом. Грань между двумя мирами становится прозрачной в силу мистификации самой предметной реальности.

индологов Кальпана Сахаи пишет: «Для европейца душа и тело, материальное и духовное противопоставлены, часто находятся в конфликте, а у нас одно дополняет другое. В европейской традиции все строится на конфликте человека со средой, на его внутреннем конфликте. Мы же смотрим на человека как на часть природы, часть макрокосмоса. Этот макрокосмос существует и внутри него. Поэтому не может быть ни борьбы с природой, ни ее победителей. Всё это определяет различие взглядов на человека, искусство, литературу»¹².

Это всепронизывающее всеединство достигает своего пика, когда речь заходит о Брахмане - безличном космическом принципе, описанном в некоторых мандалах Ригведы, а затем развитием в более поздних сакральных и философских текстах, прежде всего в араньяках и упанишадах. Самобытность восточного образа мира становится особенно очевидной, когда мы сталкиваемся с весьма запутанной и сложной интерпретацией Брахмана в традиционных понятиях европейской науки. Некоторые ученые видят в торжестве безличного космического принципа атеистические тенденции, доходящие до «супертеизма»¹³. Автор данной работы всё же склонен определять «Брахман» в качестве беспредельной духовной основы космоса пантеистического толка, тем более, что это понятие в индийской литературе часто сопоставляется с Атманом - индивидуальной духовной основой живого существа, - причем таким образом, что между Атманом и Брахманом утверждается абсолютное тождество (наиболее яркий пример подобной интерпретации - Шандилья-видья).

Еще один существенный момент ведийско-брахманского образа мира, составивший основу дальневосточного мировоззрения в целом, заключен в идее сансары - вечного круговорота перерождений. По сути дела, сансара предполагает сущностное единство всего живого: между человеком, растением и животным нет принципиальной разницы в том смысле, что все они обладают бессмертной душой и смертным телом. Подобная модель мироотношения исключает саму возможность возникновения какого-либо антропоцентризма и делает нелепой постановку вопроса о взаимоотношении человека с природой. Человек есть часть природы, космоса - не больше и не меньше. Его телесная оболочка - последняя преграда на пути слияния с Абсолютным разумом космоса. Важно подчеркнуть, что принцип сансары ни в коем случае не означает торжество вечной жизни во плоти. Кру-

¹² Сахаи К. Шива, Будда и Воланд // «Новое время». - № 29 от 15.07.88. - С.48

¹³ См. например: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. - М., 1973

говорит перерождений дается живому существу ради возможности в полной мере развить свои способности и достичь совершенства. «...Для того, чтобы действительно исчерпать весь опыт, который дается земным существованием, - отмечает Е. П. Блаватская, - человеку нужна не одна, а много жизней. По учениям древних Мудрецов, он и живет много раз, воплощаясь в различные эпохи, при самых разнообразных условиях, до тех пор, пока земной опыт не сделает его мудрым...»¹⁴. Подлинная награда за это - мокша - полное освобождение от сансары, от физической, телесной оболочки и актуальное слияние со вселенским духом. «Как реки текут и исчезают в море, теряя имя и образ, так знающий, освободившись от имени и формы, восходит к божественному Пуруше»¹⁵.

Религиозно-философская и мифологическая система, описанная в самхитах, во многом определила ход развития дальнейшего восточного мировоззрения. Прежде всего, это сказалось на самом методе философствования и месте метафизики в общей картине мира. Постоянное ощущение непосредственной связи человека и космоса, микромира и макромира привело к тому, что даже спустя тысячелетия, синкретический и органический подход к проблемам бытия составил отличительную черту всей индийской культуры. Запад в этом смысле пошел по иному пути: по пути дифференциации знания и практической деятельности. И этот путь оказался чрезвычайно продуктивным для решения большинства утилитарно-прагматических задач. Стремительное развитие частных научных дисциплин превратило западное общество в неоспоримого лидера по части специализации. Отсюда - столь характерное для Запада первенство в естественнонаучных областях знания, и отсюда же - столь трагические последствия, обнаружившиеся в XX столетии и связанные с утерей целостного понимания бытия. Для индийской литературы, напротив, характерно постоянное и удивительно острое ощущение единства духовных процессов, ощущение «причастности» к космосу, вселенной, Единому. Каждая концепция - размышления о смысле жизни и поиск абсолютной истины; любой мифологический образ - уже сам по себе есть модель мироздания; всякое художественное произведение, какое ни возьми, - разговор с Богом о судьбах человечества. «Личность - это ограничение безграничного, - утверждает Тагор, - личное пробу-

¹⁴ Блаватская Е. П. Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). Сновидения. - Днепропетровск, 1995. - С. 6

¹⁵ Упанишады, III, 2, 8

ждается в Боге, когда он творит. Он ограничивает себя пределами собственного закона; игра, которая есть этот мир, чья реальность заключена в его отношении к личности, продолжается. Предметы различаются не по своей сущности, а по своей видимости, иными словами, в зависимости от того, кто на них смотрит. Это и есть искусство, истинность которого проявляется не в сущности или логике, а в выражении. Абстрактная истина может принадлежать науке и философии, но реальный мир принадлежит искусству. Мир как искусство есть игра Верховного Существа, упоенно творящего образы»¹⁶.

Особый взгляд на человека, общество, природу, вселенную в значительной степени установил само проблемное поле индийской философии. Ни в одной из фундаментальных мировоззренческих концепций Индии мы не найдем деления не только на «метафизику» и «теологию», но и на онтологию, гносеологию, логику, этику и эстетику. Западная наука до сих пор не в состоянии установить соответствия между законами бытия и законами мышления. На Востоке же существует единый онтологическо-гносеологический комплекс вопросов, который, в придачу ко всему, охватывает и весь спектр логических, этических и эстетических вопросов. Проблема добра и зла, столь характерная для западноевропейской этики, приобретает в восточной литературе условный окрас, ведь добро и зло взаимно обуславливают друг друга: не может быть созидания без разрушения, жизни без смерти, дня без ночи. Индийский бог имеет три лика тримурти - символизирующие бога-творца Брахму, бога-хранителя Вишну и бога-разрушителя Шиву. И все они при этом суть Одно; все они суть гуны (атрибуты, качества) единой вселенной. Отсюда же - необыкновенная энциклопедичность индийских религиозно-философских систем: прежде, чем отстаивать свою собственную точку зрения, мудрец обязан выяснить и понять, что говорилось до него другими мыслителями, и только затем приступать к изложению собственного учения. Поэтому каждая религиозно-философская система - будь то ведантизм, буддизм, джайнизм или любая из даршан - есть в то же время и энциклопедия, в которой анализируется весь предыдущий культурно-философский опыт и которая вмещает в себя все возможные точки зрения на человека и бытие.

Еще одна особенность индийских философско-религиозных систем - причем практически всех без исключения - заключена в из-

¹⁶ Тагор Р. Вероисповедание художника / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987. - С. 319

начальной неудовлетворенности существующим положением вещей. За это Восток часто подвергают критике, упрекая в излишнем пессимизме и «мрачности» по отношению к посюсторонним проявлениям жизни. Думается, что подобная критика возникает из непонимания существа восточного стиля мышления. Восточный пессимизм по отношению к феноменальному миру не имеет ничего общего с эсхатологическими идеями. Напротив, постоянная неудовлетворенность и внутреннее беспокойство за судьбы мира и человечества служит в индийском сознании мощнейшей интенцией, стимулирующей как работу сознания, так и предметно-практическую деятельность человека. Поэтому любая индийская религиозно-философская концепция не останавливается на простой констатации определенной картины мира. В них мы всегда находим глубоко эстетическую мысль - мысль о необходимости преодоления предметно-эмпирического бытия, мысль о необходимости осознания видимости и преходящего характера окружающих нас фетишей. От вещного к вечному, от иллюзорного к истинному, от сущего к должному - вот истинный морально-эстетический пафос философской культуры Индии.

Уже на основе одних только упанишад можно составить достаточно ясное представление о мистичности восточной культуры. Причем эта мистичность исходит из реальности бытия, понятого как Единое, которое не постигается силами человеческого разума. Поэтому европейская наука, имеющая перед собой гностический, просвещенческий идеал, не слишком жалуется мистику и, обыкновенно, подразумевает под ней нечто аномальное, «выдуманное», сверхъестественное, а то и вовсе - чертовщину. Такое отношение к мистике вполне закономерно для строгого научного ума, не желающего и не умеющего верить в свою ограниченность. Для западноевропейского сознания безусловной реальностью обладает лишь то, что можно пощупать, понюхать или увидеть. Условной реальностью обладает то, что может быть доказано рационально-логическим путем. Всё прочее - ирреально, «мистично». Между тем, существование мистического есть факт именно реальной жизни, факт, который остается фактом независимо от того, культивируют ли его (как это делается на Востоке) или же, напротив, стараются не замечать (как это делается на Западе).

Упанишады не обосновывают и не доказывают необходимости мистического восприятия. Мистичность реальности и реальность мистики для этих литературных памятников столь очевидны, что не нуждаются в доказательстве (тем более, что доказательность, в науч-

ном смысле этого слова, не может служить в данном случае каким-либо критерием). Согласно упанишатам, человек поднимается на более высокую, мистическую ступень познания тогда, когда высвобождается из-под диктата разума. Для того, чтобы понять жизнь духа и дух жизни, необходимо соответствовать им. А о каком соответствии можно говорить, когда мы пытаемся при помощи понятий и логики приблизиться к внепонятийному и внелогичному?

Индийская философия исходит из очень простого тезиса, доказательство которого мы, возможно, и не найдем в явном виде в ведийских источниках, но который укоренен в самом восточном образе мышления. Реальность есть всецелое бытие и лишь всецелое бытие - реально. Подлинная реальность - это сама жизнь, причем вся жизнь, которая сама по себе не имеет деления на материю и дух, на понятия и образы, на зло и добро, земное и небесное. При помощи органов чувств мы можем познать не всю реальность, а лишь ту ее часть, которую воспринимаем как предметно-материальную. И даже в этом случае мы уже ошибаемся и ограждаем себя от истины, ибо познаем нечто в отрыве от Единого, всецелого, в отрыве от того, что не имеет деления на материальное и духовное. При помощи понятий и логики мы опять-таки познаем не всю реальность, а ту ее часть, которую зовем «идеей». Но опять-таки мы ошибаемся, ибо идея есть фрагмент реальности, а не сама реальность; идея есть фрагмент духа, но не сам дух. Истина - абсолютна и всецела; вне своей всецелостности и абсолютности она не есть истина.

Мистичность познания достигается в полной мере путем преодоления рационально-логических барьеров, путем освобождения сознания от категориальной ограниченности. Лишь на этом пути возможно коснуться исконной реальности, «от которой всякая речь, наделенная мыслью, отворачивается, неспособная постигнуть ее»¹⁷. «Ни глаз, ни речь, ни разум не могут проникнуть туда. Мы не знаем. Мы не понимаем, каким образом кто-либо может изучать ее»¹⁸. Мы рассуждаем об объектах мира с помощью утверждений, которые оцениваем как «истинные» или «ложные». Но реальность не истинна и не ложна, она просто есть! Мы выстраиваем цепь отношений между явлениями. Но реальность-то безотносительна!

¹⁷ Taittirīya, II. 4. Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С.144

¹⁸ Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; см. Katha, I. 3. 10. Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С.144

Реальность, описанная в Упанишадах, чем-то напоминает кантовскую вещь-в-себе, которая оказалась абсолютно трансцендентна чистому разуму. Кант, как справедливо указывают ученые, в этом вопросе занял агностическую позицию. Весьма неудачно эту проблему пытался решить и Гегель, некорректно наделяя логическое мышление атрибутами бытия, т.е. противоречивостью, движением, бесконечностью. Если оценивать изыски Гегеля с точки зрения индийской философии, то он допустил, как минимум, две серьезные ошибки. Во-первых, настаивая на логичном способе познания, он не смог преодолел границы разума и вступить в область духа; тем самым, познающее и познаваемое оказались не адекватными друг другу. Во-вторых, Гегель не совсем правильно истолковал природу реальности, которая, будучи Единым, находится за пределами противоречий и антиномий. Постигание реальности вершится не в противоречиях, и даже не в их единстве или борьбе, а за их пределами. Более того, постижение реальности вершится за пределами самого мышления.

Лишь тогда, когда мы оказываемся в состоянии возвыситься над мыслью, словом, логикой, «неслышимое становится слышимым, невоспринимаемое становится воспринимаемым и неизвестное становится известным»¹⁹. Это возможно лишь на пути мистической интуиции, охватывающей реальность в ее целостности и неделимости. Такого рода интуиция уже не предполагает познания объекта субъектом «исследования»; она вообще не предполагает каких-либо субъектно-объектных отношений, а означает актуальное тождество моего «Я» и Единого. До тех пор, пока мы вращаемся в условностях отвлеченных категорий, мы лишь скользим по поверхности реальности, но не проникаем в нее. По словам Радхакришнана, «...то, что было разбито на отношения, никогда не сможет восстановить своё единство посредством чистой логики. <...> Первое же соприкосновение с логикой приводит к превращению Единого в систему»²⁰. На пути мистической интуиции невозможно построить научную систему, но возможно постичь абсолютное. На пути рациональной логики невозможен трансцензус, но возможен научный прогресс. По первому пути пошел Восток, по второму - Запад.

¹⁹ Chândogya, VI. 13. Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С.146

²⁰ Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С.150

§ 2. Принципы непредикативного мышления

В VII - VI веках до н.э. ведийско-брахманская картина мира подвергается реформированию. Параллельно с этим в Индии начинают формироваться религиозно-философские учения, многие из которых претендуют на статус радикальной мировоззренческой альтернативы брахманизму. Первоначально носителями этих учений становятся мудрецы-отшельники, получившие прозвища паривраджаков или шраманов, что буквально в переводе с санскрита означает «бродяги». Позже шраманы систематизируют свои воззрения, обзаводятся последователями и учениками, организуют собственные школы. Возникает вполне закономерный и принципиальный для нас вопрос: возник ли к этому времени кризис ведийско-брахманского образа мира и если да, то носил ли он мировоззренческий характер? Для этого необходимо выяснить, являются ли образно-мистические элементы самхит культурной архетипической парадигмой или же они преодолеваются в процессе эволюции культурного сознания. Этот вопрос является камнем преткновения для многих исследователей Древней Индии: некоторые ученые и сегодня искренне полагают, будто бы преодоление ведийско-брахманского мироотношения было связано с естественной потребностью более зрелого общества в рациональном истолковании мира²¹. Здесь мы на самом деле сталкиваемся с еще более глубокой проблемой, а именно, с проблемой соотношения рационального и мистического, с проблемой, которая на протяжении тысячелетий волновала лучшие умы человечества и которая сегодня - в век тотальной рационализации - непредусмотрительно вытесняется на периферию теоретической метафизики.

Итак, для того, чтобы выявить подлинные причины, приведшие к появлению шраманских учений, необходимо снова вернуться к универсализму ведийско-брахманской картины мира и вспомнить, что помимо философско-религиозной функции, она выполняла функцию регулятора общественно-политической жизни.

К моменту, когда в середине III тысячелетия до н.э. арийские племена начали осуществлять миграцию на Индостанский субконтинент, на этой территории уже существовала достаточно развитая Хараппская культура. К сожалению, на сегодняшний момент наука располагает весьма скудными сведениями о культуре коренного населе-

²¹ См. например: Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия. Философия, наука, религия. - М., 1980. - С. 67-68

ния Индии. Известно, например, что хараппские племена ко времени прихода ариев уже имели собственную письменность, однако, работы по ее расшифровке до сих пор не дали никаких результатов. О собственной культуре арийцев, как она существовала до середины III тысячелетия, мы также имеем очень скромную информацию. Предположительно, арийские племена сформировались на территории к северу от Черного и Каспийского морей, в междуречье Днепра, Дона и Волги и вскоре начали длительную миграцию на юг и юго-восток.

Сейчас остается только гадать о том, какая из этих двух протокультур сыграла решающую роль в формировании ведийского образа мира²². Но всё же, логичнее предположить, что арии, покорив местных аборигенов, закрепили своё господство привнесенной мифологией и ритуально-культовой системой. Можно лишь удивляться мудрости и дальновидности ариев, которые, завоевав хараппские племена с помощью военной силы, не остановились на достигнутом. Подлинной победы они достигли тогда, когда заставили поверить хараппов в божественную обусловленность всей социально-политической структуры государства. С этой целью арии разбили общество на четыре варны (замкнутые, взаимонепроницаемые касты) и придали этому социальному делению религиозно-философский окрас.

Высшая каста, именуемая варной брахманов, составляла элиту общества. Брахманы, являясь государственным жречеством и, одновременно, реальной политической властью, узурпировали право на проведение религиозных обрядов и толкование священных книг. Лишь брахманам, как наиболее мудрым и совершенным из людей, могла открываться истина (как сказали бы мы сейчас, брахманы владели методологией получения знания). Более того, только благочестивый брахман мог достичь состояния мокши и, таким образом, претендовать на актуальное слияние с космическим разумом. Браки между представителями различных варн исключались в принципе, а переход из одной варны в другую становился возможным только после физической смерти человека, да и то, в зависимости от содержания его индивидуальной кармы, которая ставилась в прямую зависимость от выполнения общественного долга. Кшатрии - так именовались представители менее элитарной, но, тем не менее, достаточно привилегированной варны - были призваны следить за порядком в государ-

²² Дискуссии по этому поводу не умолкают и по сей день. См. например: Agrawal D. P. The Copper Bronze Age in India. - New Delhi, 1971; Basham A. L. Aspects of Ancient Indian Culture. - Bombay, 1966; Wheeler R. E. M. The Indus Civilization. - Cambridge, 1968

стве. Их предназначение - военное поприще. Вслед за ними по иерархической лестнице шли вайшьи, остальные свободные члены общества, составляющие большую часть населения страны и занимающиеся ремеслом, торговлей, земледелием. Члены низшей варны - шудры - находились на положении рабов. По всей видимости, эта варна была сформирована из коренного населения Древней Индии. Равно как и женщины всех четырех варн, шудры не допускались к Знанию, поскольку, согласно брахманской доктрине, они ничем не отличались от животных.

Дабы закрепить свою власть, брахманы донельзя усложнили ритуальные церемонии. Как бы подчеркивая свою избранность, они сделали одноименным себе безличный космический принцип - «Брахман». Одноименным стал и верховный бог Брахма, управляющий миром с двумя своими помощниками - Вишну и Шивой. Как мы видим, космическая иерархия выполняла функцию освящения иерархии социально-политической, а земной порядок полностью обуславливался вселенским порядком. Всё это не могло не вызвать недовольства со стороны более низких слоев населения, прежде всего кшатриев, обладающих реальной военной силой. Неудивительно поэтому, что основная борьба за политическую власть разворачивается между высшими варнами индийского общества, т.е. между брахманами и «философствующими» кшатриями. К слову сказать, подобные политические конфликты между «законодательной» и «исполнительной» властью в истории человечества достаточно традиционны.

Итак, шраманские доктрины зародились, прежде всего, как протест против социально-политической исключительности брахманов, заложенной в священных текстах. Этим и обусловлено скептическое отношение к ведам, свойственное практически для всех «еретических» учений Индии. Отсюда и реформаторские тенденции в области этики (которые особенно четко будут сформулированы в дальнейшем в Бхагавадгите): шраманы были не столько против общей этической доктрины ведийско-брахманской картины мира, сколько против «эксклюзивного» права брахманов на освобождение и достижение мокши. Отрицая авторитет вед, шраманы должны были выдвигать свежие аргументы в пользу своих собственных учений. Действительно, индийская литература, касаясь данного периода, рисует картину многочисленных философских дискуссий и споров, в которых рождаются сложные системы доказательств и аргументации. Однако этого всё же недостаточно, чтобы говорить о формировании или разви-

тии рационалистических тенденций в Индии. Восточный рационализм (если это понятие вообще применимо к Востоку) столь же мало рационален, сколь мало иррациональна вся «мистика» Западной Европы. И сам предмет шраманских концепций остаётся мистичным, и мироописание традиционно сохраняет художественно-образную форму. Так же как и брахманы, шраманы апеллируют к эмоционально-психологическим состояниям субъекта и призывают к трансценденсу.

Конечно, эпоха шраманских школ характеризуется пестротой концепций. К тому же, эта эпоха охватывает достаточно длительный период времени - с VII-VI веков до н.э. по III-II века до н.э. (если же говорить о реформаторских движениях всего эпического периода развития индийской культуры, то хронологические рамки должны быть раздвинуты приблизительно до конца II века н. э., т.е. до момента окончательного оформления даршан). Эти века изобилуют различными идеями, среди которых можно найти практически всё: от материализма и атеизма до теизма и идеализма, от логического рационализма до крайних форм мистицизма. В этот же период зарождается и наука, что, опять-таки, как будто бы свидетельствует о рационалистических тенденциях в общем мировоззрении индусов. Однако не надо спешить с выводами. Для того, чтобы адекватно оценить эпоху шраманских доктрин, необходимо рассмотреть ее в длительной исторической перспективе, проанализировать то мировоззренческое влияние, которое оказали шраманы на общую картину мира. Что именно и в какой форме восточное мировоззрение позаимствовало у шраманов? В рамках данного исследования мы можем позволить себе лишь краткий обзор реформаторских учений Индии. Но даже лишь перечислив основные направления «еретической» мысли, мы получаем весьма красочную картину культурно-идеологического брожения этой эпохи.

Основатель адживикизма Макхали (Маскарин) Госала поставил задачу рационального отрицания ведизма. В итоге, его концепция оказалась столь ущербной, что не смогла дать вразумительного ответа ни на один животрепещущий вопрос. Отрицая мистические связи мироздания, Госала постарался объяснить происходящие в мире процессы, исходя из универсального принципа объективной необходимости. В его доктрине эта необходимость приобрела фатальный характер, характер всеобъемлющей предопределенности. Стоит ли говорить о том, что из этой посылки Госала с логической неизбежно-

стью вынужден был признать неэффективность и бесполезность любого человеческого действия? Избрав рационалистический подход к бытию, Госала, в конце концов, впал в крайний иррационализм самого дурного толка. «Выступая против идеи зависимости всего сущего от произвольного желания божества или жреца, адживики пришли к полному отрицанию эффективности всякого действия. Их исходный рационализм превращался, таким образом, в обоснование всеохватывающего фатализма; судьба безраздельно господствовала над любым человеком и руководила его поступками. Вера в нее в адживикизме была окрашена духом полной пассивности»²³.

Та же участь постигла и одного из наиболее радикальных реформаторов ортодоксальной религиозно-философской системы Пурану Кашьяпу (Кассапу), который отрицал ведийские представления и работал над обоснованием идеи всеобщего детерминизма. Детерминизм Кашьяпы противопоставлен воле ведийских богов и сверхъестественным силам космоса. Природа, по его мнению, развивается по своим собственным законам, и человек, будучи частью природы, подчиняется всеобщему природному закону. В своем рвении против брахманской концепции, Кашьяпа доходит до крайности. Естественный закон приобретает у него не только универсальный, но и, поистине, фатальный характер. Поскольку всё детерминировано этим законом, воля человека оказывается полностью парализованной. Любая свобода действия, любой сознательно ориентированный поступок есть лишь иллюзия, поскольку всё в этом мире предопределено силой естественного закона. Отсюда и нравственный нигилизм Кашьяпы. Если свобода воли - лишь иллюзия, то у человека, по большому счету, нет выбора между добрыми и злыми поступками. Человек поступает не в соответствии с этическими нормами, а в соответствии с законом природы, который имморален. Здесь Кашьяпа обращает внимание на достаточно сложную проблему противоречия между идеей последовательного детерминизма (будь то детерминизм рациональный или мистический, материалистический или идеалистический) и этикой. Действительно, как впоследствии заметит Альберт Швейцер, этический момент всегда с трудом выводится из идеи идентичности внутреннего и внешнего миров (из онтологического тождества или единства космоса и «Я»). Чересчур категорично, но, в целом, справедливо Швейцер утверждал, что «мистика идентичности, как индий-

²³ Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия. Философия, наука, религия. - М., 1980. - С. 78-79

ская, так и западная, по своему происхождению и сути не имеет этического характера и не может его иметь. Этическую мысль можно в ней обнаружить и вывести из нее лишь постольку, поскольку мировой дух обладает этической сущностью. Но стоит мысли хоть немного позабыть, что мировой дух и происходящее в мире есть неисчерпаемая тайна, она перестает быть реальной»²⁴. В этом смысле нравственный нигилизм Пурана Кашьяпы закономерен. «Забыв» о мистической неисчерпаемости бытия и об этической сущности мирового духа, он приходит к крайне радикальным взглядам. Весьма показательно, что даже буддисты, которые ради противостояния брахманизму пошли на солидаризацию с джайнистами, не смогли согласиться с Кашьяпой и осудили его концепцию как аморальную. Доктрина Пурана Кашьяпы, оказавшись чуждой мистическому духу Востока, привела к мировоззренческому тупику.

Так или иначе, но наиболее радикальные доктрины шраманов не нашли поддержки даже у анибрахманистски настроенных мыслителей. Материалистические доктрины чарваков отталкивали своей «приземленностью», пессимизмом и радикальным антитрадиционализмом. Отказавшись от приверженности мистицизму, многие реформаторские учения оказывались в тупиковой ситуации. Возможно, что на Западе подобные тупиковые ситуации могли бы быть восприняты не столь болезненно и оценены в качестве любопытных теоретико-логических проблем. Однако Восток, искушенный к этому времени практикой трансцензуса, уже манипулировал образными системами над- и подсознательного уровней; в арсенале индийской культуры уже имелась многовековая практика установления разноуровневых связей между элементами бытия, как логического, так и внелогического и сверхлогического типов. Кроме того, не следует забывать, что для восточной традиции любая религиозно-философская система имела обязательное предметно-практическое значение, что служило причиной предъявления к ней повышенных требований.

Показательна в этом плане судьба первых материалистических теорий Индии²⁵. Аджита Кесакамбали (Кешакамбалин), а вслед за ним и Пакудха Каччаяна (Какуда Катьяяна), отстаивали теорию четырех стихий. По их мнению, всё в мире суть комбинация четырех

²⁴ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. - М., 1988. - С. 231

²⁵ К слову заметим, что «натурфилософские» концепции Древней Индии появились задолго до рождения первого «стихийного материалиста» Античности - Фалеса.

субстанциальных элементов - земли, огня, воды и воздуха. Соответственно, адживики с необходимостью приходили к атеистическим выводам и к отрицанию основных понятий ведийско-брахманской картины мира: брахмана, сансары, кармы, мокши и т.д. К этическому нигилизму Кашьяпы добавились и эсхатологические нотки. По сути, отрицая духовную реальность, Кесакамбали и Каччаяна трактовали смерть как «конец всему», за что их теория получила прозвище *уччхеда-вады* (доктрина разрушения).

Особого внимания заслуживает джайнская концепция, корни которой восходят к эпохе активности шраманов. Судьба оказалась более благосклонной к джайнизму, нежели к материалистическим концепциям Индии: наряду с буддизмом, это религиозно-философское течение благополучно вело мировоззренческую борьбу с брахманизмом, а затем, джайнизм составил достойную конкуренцию и самому буддизму. В дальнейшем, однако, он окажется вытесненным на периферию культурной жизни и повседневной практики Востока, хотя представителей данного направления встречают в Индии и по сей день.

Джайнизм внес существенный вклад в развитие культуры Индии. Им созданы оригинальная метафизика, система религиозных воззрений, психология, теория познания. Однако хотелось бы обратить особое внимание на логическую систему джайнистов. Дело в том, что с джайнизмом многие индологи связывают достижения в области логического мышления, что верно лишь отчасти. Действительно, джайнизм разрабатывает логику, причем подразумевает под ней именно законы мыслительного процесса, определенные формы движения мысли. В этом смысле джайнскую логику можно назвать формальной. Однако, при более тщательном ознакомлении с ней, становится совершенно очевидно, что эта логика не имеет ничего общего с аналогичными логическими системами Запада (в частности, с логическими системами Античности). Если подходить к джайнской логике с западноевропейскими мерками, то можно сказать, что она совершенно иррациональна.

Этот «иррационализм» джайнской логики обусловлен, на мой взгляд, попыткой преодоления границы между понятийным и образным мышлением, а также между формами движения и развития бытия, и формами движения и развития мышления. Ведь джайнизм не просто предлагает новую теорию познания, в которой утверждается необходимость комплексного методологического подхода к созерца-

нию и постижению мира, включающего логико-понятийные, сенсорно-чувственные, художественно-образные и мистические способы отношения к бытию. Он предлагает именно логику, иными словами, не просто методологию познания, а свод законов, по которым вершится сам акт мыслительного действия²⁶. Весьма симптоматично, что логическая система джайнистов не является радикальной для восточной культуры, а, скорее, отражает укоренившийся в восточном стиле мышления естественный способ мирозерцания.

Принцип «съядвада» (от съят - «может быть») призывает рассматривать всякое суждение в качестве относительного. Поскольку всякий объект обладает бесконечным количеством характеристик и связей с другими объектами, постольку любое наше логическое утверждение о нём не может носить категоричного, абсолютного характера. Это отнюдь не означает, что любое знание или утверждение в отношении объекта является ошибочным или ложным. Это означает лишь то, что истина, добытая логическим путем, относительна. Любое притязание суждения на всеобщность и универсальность является, поэтому, источником заблуждений и ошибок. По большому счету, любое утверждение или отрицание может претендовать на истинное лишь в том случае, если оно снабжено модальностью относительности²⁷.

Наличие различных и даже противоречивых суждений об одном и том же объекте еще не означает, что какие-то из них ошибочны. Рассмотрение объекта с различных точек зрения предполагает разнородную, порой противоречивую, информацию. Всё бы встало на свои места, если бы люди, утверждая что-либо, добавляли: «в некотором

²⁶ Любые попытки создания логической системы подобного типа на Западе всегда оборачивались неудачей. Можно даже смело прогнозировать, что западноевропейская культура никогда не сможет даже приблизиться к логическим системам иррационального порядка, поскольку для этого ей придется отказаться от того стиля мышления, который она культивировала столетиями. Максимум, чего добилась на этом пути западноевропейская традиция, это создание различных диалектических, религиозных и художественно-образных теорий познания. О необходимости рассмотрения объекта в его взаимосвязях, противоречивости, развитии говорили еще Гераклит и Аристотель; в эпоху Нового Времени особенно четко эти задачи сформулировал Гегель. Однако дальше методологических принципов дело так и не пошло.

²⁷ Необходимо заметить, что провозглашаемая джайнистами условность всякого утверждения не имеет ничего общего с субъективистской гносеологией. Протагор и прочие софисты утверждали относительность и условность всякого утверждения на основании субъективности человеческого восприятия. Для джайнистов же условный характер утверждения был определен спецификой самой реальности, взятой в ее бесконечности и неисчерпаемости.

роде» или «некоторым образом». Философские системы, рассматривая такие сложные феномены как «человек», «душа», «космос», в состоянии приоткрыть лишь часть абсолютной истины. Поэтому джайнская логика призывает к мировоззренческой терпимости: все философские системы истинны - каждая в своем роде, поэтому философы, по сути дела, не противоречат, а дополняют друг друга.

Джайнская логика не отрицает высказывания типа «S суть P» или «S суть не-P», но, в обязательном порядке, предпосылает им условный характер. Но самое главное, джайнисты предлагают еще ряд логических высказываний, которые сближают понятийно-логическое мышление с художественно-образным. Джайнисты допускают высказывания, построенные на принципе противоречивости (совершенно неприемлемый подход, с точки зрения западной логики), то есть выражения типа «S суть P и не-P» или даже «S суть и не-суть». Более того, они идут еще дальше и предлагают непредикативные суждения, иными словами, логические суждения типа «S суть неопишное» или «S суть невыразимое». Еще раз обратим внимание, что для джайнистов всё это - выражения логического типа. Причем непредикативные суждения становятся средством культивирования тайны, невысказанности, столь характерного для мистики и художественного творчества. Джайнисты дают понять, что в некоторых случаях наиболее полным и адекватным ответом на вопрос должно служить молчание.

Наконец, еще три вида суждений, образованных путем комбинации первых четырех, которые кажутся и вовсе иррациональными. Это: непредикативные суждения, обладающие предикатом; непредикативные суждения, обладающие отрицательным предикатом; а также непредикативные суждения, обладающие предикатом в его противоречивости. Последний тип суждения кажется наиболее интересным, поскольку он предусматривает постижение объектов реальности одновременно и в дискурсивных структурах сознания (причем в дискурсивных структурах противоречивого характера), и в структурах сознания невербализуемого порядка. Как бы парадоксально не выглядело строение подобного суждения, оно, безусловно, оправдано с точки зрения апелляции к художественно-образному восприятию. Если же говорить о суждениях в отношении самих образов, то непредикативные суждения, обладающие предикатом в его противоречивости как нельзя лучше выражают их сущность. Действительно, что можно сказать об образе, возникшем в нашем сознании? Именно то, что он, одновременно, есть, не есть и суть неопишное.

Если мы применим джайнскую логику к познанию реальности, как она интерпретируется в ведийско-брахманской концепции, многое встанет на свои места. Вспомним, что веды отождествляют реальность с Единым и отрицают адекватность фрагментального познания. Поскольку всё существует в Едином, любой фрагмент реальности, взятый сам по себе, есть не-реальность. Следовательно, познание объектов реальности не есть познание самой реальности. По этой причине, как утверждают самхиты, подлинным знанием может являться только то, которое за единичным и противоречивым усматривает единство реальности, всецелостность универсума. Теперь постараемся представить, каким образом возможно в логической форме представить универсум или некоторый объект в его причастности к универсуму? По всей видимости, только с помощью формулы «S суть P и не-P»; ведь общность некоторого объекта и всего, что не есть этот объект, как раз и составляет Универсум. Этот Универсум непредикативен в том смысле, что ни одно утверждение или отрицание по отношению к нему не приблизит нас к его адекватному описанию.

Джайнская гносеология еще более развивает и мистифицирует логику. Рассмотрение объектов с помощью логических суждений сочетается с идеей темпоральности мира. Джайнизм учит, что любой объект реальности находится в постоянном движении и развитии, ежеминутно приобретая всё новые и новые характеристики. Причем для правильного понимания объектов реальности необходимо учитывать не только те качества, которые они приобретают, но и те, которые они не приобретают или теряют. Дело в том (и это еще одна отличительная черта джайнской теории познания), что наиболее существенными характеристиками объекта являются его отрицательные характеристики, т. е. то, чем объект не является, или всё то, что он не есть. Когда мы описываем объект, перечисляя его качества (S суть P, суть X, суть Y и т.д.), мы таким образом лишь фиксируем его видовые и родовые характеристики, причисляем его к уже известному нам классу объектов. Иными словами, мы не столько идентифицируем сам объект, сколько находим некоторые его сходства с уже известными нам объектами. Другое дело, когда мы определяем, чем объект не является (S не суть P, не суть X, не суть Y и т.д.). Здесь мы действительно отличаем его от всего того, что не есть он сам. Отрицательные характеристики объекта подчеркивают его уникальность, а следовательно, и лучшим образом идентифицируют его.

Столь сложный путь познания обусловлен сложностью самой жизни, перед святостью которой джайнизм преклоняется. Познать жизнь - значит научиться благоговеть перед ней, видеть и ощущать эстетику жизни во всех ее образах и проявлениях. Джайнизм доводит до крайности ведийско-брахманскую идею запрета на иерархию элементов бытия. Всякая жизнь священна. И всякое убийство неприемлемо, независимо от того, что именно убивается - человек, животное, растение или же насекомое. Известно, что крайняя секта джайнистов (так называемых «одетых в пространство») проповедует жесткий аскетизм, вытекающий из преклонения перед эстетикой жизни. Дабы не раздавить живую тварь, крайние джайнисты разметают перед собой пыль специальной метёлкой. Чтобы случайно не проглотить с дыханием мошку, джайнисты носят марлевую повязку на лице. Пища, которую они потребляют, предельно скудна: из их рациона исключены любые продукты животного происхождения, и даже растения, которые непременно должны быть «убиты» перед приготовлением. Говорят, что даже Будда, чтивший священные посты, услышав о том, что джайнисты, зачастую, питаются всего один раз в одну-две недели горсткой сырого риса, не поверил этому и предположил, что аскеты насыщаются тайно.

Возможно, джайнское движение было бы более популярным в Индии, если бы не проповедуемые им крайне жесткие этические нормы. Джайнизм призывает к полному социальному «нейтралитету», уходу от мирских обязанностей. Это движение поощряет обет безбрачия, отшельничество, самоистязание. Джайнизм - единственная религиозно-философская система в Индии (и, вероятно, во всем мире), допускающая добровольный уход из жизни по достижении совершенства. Подлинный Джина (в переводе с санскритского - «победитель»²⁸) имеет право пойти на самоубийство после двенадцатилетней аскетической практики.

По всем этим причинам джайнизм не смог составить конкуренцию брахманизму и буддизму, по крайней мере, по массовости приверженцев. Преклонение перед эстетикой духовной жизни (перед живой), доведенное до крайности, уже не оставляло места для эстетизации предметных форм бытия. Джайнская «философия жизни» имела и оборотную сторону медали. Концепция умерщвления плоти во имя чистоты духа предопределила главный парадокс всей систе-

²⁸ Имеется в виду «духовный победитель», «победивший себя». От «джин», кстати, и название всего течения - джайнизм.

мы: физическая смерть стала играть роль закономерного итога в процессе утверждения жизни духа...

§ 3. Эстетика отрешенной активности

Помимо политических целей, «еретические» учения Индии ставили принципиальную для кшатриев проблему соотношения социального и морального долга, которая оказывалась неразрешенной в рамках брахманской теории. Дело в том, что брахманы видели путь достижения мокши на пути благодетели и созерцательного познания абсолюта. Это было неприемлемо для кшатриев, общественный долг которых призывал не к созерцанию, а к действию, не к благодетельным поступкам, а к военной активности. Возникало своеобразное противоречие между нравственным идеалом и социальным долгом. Одно исключало другое, но, при этом, и то и другое являлось необходимым условием кармического совершенствования. Выход из данного мировоззренческого тупика уже был невозможен в рамках традиционного толкования Самхит и Упанишад.

В «Бхагавадгите» производится попытка выйти из этого тупика с наименьшими потерями. Общий пафос этой замечательной поэмы направлен на солидаризацию с ведийско-брахманской религиозно-философской системой: даже высший безличный космический принцип сохраняет своё имя - Брахман (хотя в качестве верховного божества в поэме провозглашается Бхагават, выступающий в аватаре Кришны). Точно так же, как и в брахманской литературе, в Гите провозглашается космический разум в качестве единственного, подлинно онтологического начала. Все существующие вещи - результат майи, космической иллюзии. Соответственно, целью познающего остается определенное состояние сознания, в котором становится очевидна ирреальность вещного мира и действительность единственно подлинного трансцендентного бытия, одного лишь реально существующего Брахмана. Просветление, так же как и в ортодоксальной литературе, интерпретируется Бхагавадгитой в качестве понимания отсутствия двойственности мира, отсутствие границы между субъектом и объектом, Атманом и Брахманом, «Я» и Богом, бытием и небытием.

Проблема соотношения мирского и божественного в жизни человека, проблема сущности морального долга ставится в Гите в связи с братоубийственной войной между кауравами и пандавами. Арджу-

на, один из братьев Пандавов, придя на поле битвы, начинает терзаться сомнениями в моральности боевых действий, направленных против своих соотечественников. Не в силах самостоятельно разрешить внутренний моральный конфликт, Арджуна обращается за советом к своему наставнику Кришне, который, в свою очередь, находит своеобразный компромисс. Кришна призывает Арджуну выполнить свой воинский долг, но при этом указывает на необходимость оставаться «нейтральным», внутренне безучастным к самому действию. По своему содержанию все последующие главы поэмы уже представляют собой не эпическое повествование, а практические философские наставления.

Если Упанишады говорят о необходимости освобождения от сансары на пути познания абсолюта, то Гита подробно разрабатывает концепцию нескольких путей, ведущих к освобождению: путь познания, путь действия и путь любви. При этом, можно предположить, что стремление к познанию абсолюта ставится адептами бхагаватизма выше стремления к добродетельности: «И если бы ты был из грешников наигрешнейший, ты переплывешь на огне мудрости всё злое»²⁹. Путь знания - джняна-марга - понимается в Гите в духе всей восточной традиции, для которой знание, Dñāna, есть знание эзотерическое, добытое мистической интуицией. Впрочем, в Бхагавадгите высказывается предположение и о необходимости интеллектуального, так сказать, «научного» познания, руководствующегося рассудочным инструментарием. Интеллектуальное познание может быть полезно как низшая, отправная ступень познавательного процесса, необходимая для систематизации явлений предметного, «становящегося» бытия. Наиболее ценный итог чисто интеллектуального познания заключается в неминуемом осознании его недостаточности для восхождения к подлинной духовности, к истинам, скрывающимся за вещной частностью бытия. Для западноевропейского сознания, проникнутого атмосферой прагматизма и позитивизма, трансценденции восточных религиозно-философских систем воспринимаются как «разреженный воздух отвлеченных спекуляций». Здесь опять-таки обнаруживается ограниченность научно-рационального сознания, боящегося преодолеть собственные границы и предпочитающего вхождению в сферу реальности - поверхностное скольжение по ее предметным контурам.

²⁹ Бхагавадгита, IV, 36

Путь джняны предполагает подчинение интеллекта интуиции. К выводу о необходимости такого подчинения можно прийти и интеллектуальным путем, то есть путем осознания пределов разума. Вместе с тем, Гита не отрицает и более кардинального способа «обуздания» интеллектуальных амбиций - практику йоги, для которой характерна концентрация сознания на музыке души. Йога, по преимуществу, направлена на подавление, или, лучше сказать, отстранение от стереотипов интеллектуального мировосприятия, от собственного «я»³⁰, от своей субъективности. Отстранение от субъективности предполагает свободу от вербальных штампов. Как замечает профессор Ф. И. Гиренок, «оказаться вне сознания - значит спастись и спасти спонтанное в текучести дел повседневности. Иными словами, в точке соприкосновения с миром извлекается быт, которым делятся восприятия без наличия «я» в точке восприятия; мысли без идентификации мыслящего. В момент, когда сознание не сознает, бытие не бытийствует, ничто не ничтожит, а мысль не мыслится, возникают пра-форма форм, про-образ образов. То есть в этот момент мысль воспринимается как картина, как звук. Ее можно видеть и слышать. Образ можно потрогать в его явленности, т. е. неиспорченности словом. <...> В состоянии нулевой субъективности приостанавливается действие слов и культурных знаков. <...> Отказ от себя, от собственной субъективности и от субъективности, навязываемой значениями слов, контролируемых интеллигенцией, растворяет субъективность в бессубъектности быта»³¹. Необходимо при этом помнить, что бхагаватизм не является антиинтеллектуалистическим учением в том смысле, что он признает интеллект в качестве первоначальной и крайне желательной ступени восхождения к знанию. Однако считает его недостаточным, а, иногда, даже и опасным, когда его аналитические способности выявляют самоуверенную претензию на узрение духовных основ мироздания.

Но путь знания - не единственный путь освобождения. Освобождение может быть достигнуто и на пути действия (служения) - карма-марги. В этом пункте Бхагавадгита противостоит не только «со-

³⁰ Необходимо обратить внимание на то, что в восточной традиции понятие «я» - многозначно. В данном случае имеется в виду яйность, эгоцентрическая воля, субъективность - в самом дурном смысле этого слова. Естественно, что для воссоединения с Единым необходимо отречься от эгоцентрической установки и случайно-эмпирических проявлений субъективности. Преодолев себя, мы обретаем свое подлинное «Я» в смысле Атмана, который уже есть не субъект, а есть Единое с Абсолютом.

³¹ Гиренок Ф. И. Метафизика пата. - Обнинск, 1995 - С. 129-130

зерцательному» характеру ведийско-брахманской доктрины, но и большинству шраманских учений, призывающих к уходу от социальной действительности. По мнению авторов поэмы, жить в бытии и быть свободным от него - нельзя. Таким образом, вопрос о том, действовать или не действовать, в Гите решается положительно. Поэтому внимание сосредотачивается на характере деятельности индивида. Какой бы активность человека ни была, она должна оставаться свободной от всякой заинтересованности, от эгоистических помыслов, от утверждения сознания самости. Иными словами, действие должно сознаваться действующим, как, прежде всего, действие духовно-эстетическое. «Кто видит действие в бездействии и бездействие в действии, тот - мудрый среди людей»³².

Это положение Бхагавадгиты часто трактуется исследователями (не хочу показаться тенденциозным, но, в данном случае, речь идет именно о западноевропейских исследователях) как фальшивое и имеющее не столько философско-мировоззренческое, сколько социально-политическое значение. Их логика нередко такова: модель незаинтересованного действия была искусственно привнесена кшатриями в общую этическую систему для того, чтобы каким-то образом совместить действенный и часто не вполне гуманный характер социальной активности кшатриев с общечеловеческими нравственными принципами. Иными словами, принцип отвлеченного действия может быть понят следующим образом: нечто делается моими руками, но как бы помимо моей воли; поступок совершен мною, но я здесь вроде как и не причем. Думается, что подобная интерпретация отвлеченного действия достаточно вульгарна и не выражает его подлинного содержания. А это содержание, прежде всего, имеет именно нравственный смысл, поскольку действующий преисполняется чувства безразличия не к самому действию или его результатам, а к его мотивам. Главная задача - преодолеть именно свою заинтересованность, свое «Я», которое никогда не может быть свободно от эгоистических соображений. На самом деле, эта идея стала, в какой-то степени, доступна европейскому мировоззрению лишь многие века спустя, в виде кантовской теории моральных и легальных поступков. Ведь И. Кант, по существу, выразил весьма близкие карма-марге взгляды, акцентируя внимание философского анализа на внутренней мотивации человеческого действия. По его соображениям, моральность того или иного действия определяется не столько самим действием или его ре-

³² Бхагавадгита, IV, 18

зультатами, сколько побудительными стимулами, лежащими в его основе. Корысть, выгода, интерес, короче, любая заинтересованность, лежащая в основе человеческого поступка, позволят нам оценивать этот поступок лишь с точки зрения его легальности или нелегальности. Даже любовь к ближнему - казалось бы, что может быть благороднее? - означает определенную заинтересованность в объекте любви и, следовательно, поступок, продиктованный любовью, не может быть оценен как чисто моральный. Для Канта чистое моральное действие - это действие, целиком и полностью основанное на нравственном законе, действие, осуществляемое волей вне какой-либо чувственной привязанности.

Здесь надобно обратить внимание на то, что теория Канта о моральном и легальном поведении была воспринята европейской метафизикой достаточно скептически. Научная общественность еще долго будет критиковать эту концепцию за излишний «психологизм», оторванную от жизни спекулятивность, а также за гипертрофию значимости мотива действия по отношению к его практическому результату. Энергично критиковали Канта и за противопоставление долга склонностям, причем, среди критикующих были как его оппоненты, так и последователи³³. Гитовскую карма-маргу, напротив, меньше всего можно упрекнуть в философском спекулятивизме, учитывая ту прикладную роль, которую она сыграла в формировании образа жизни индийского общества.

Третий путь спасения - бхакти-марга - полностью основан на эмоционально-психологическом переживании мира и Бхагавадгита говорит о нем как о пути любви (преданности). Это еще более «надежный» способ обретения единства с Богом, открытый всем, в силу своей нейтральности к познавательным способностям человека. Если путь знания предполагает мудрость мистического свойства, иррациональное усилие духа, то путь любви иррационален в принципе, поскольку абсолютно независим от какого-либо знания. Это чисто эмоциональный путь освобождения, путь не разума, а сердца: «В меня

³³ Широко известны ядовитые строки Шиллера, посвященные кантовской этике: Ближним охотно служу, но - увы! - имею к ним склонность. Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?.. Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг. [Шиллер Ф. Собрание сочинений в 8-ми тт. - М.-Л., 1937. - Т. 1, С. 164]

углубленные сердцем, те, которые, преданные, чтят меня, преисполненные глубочайшей веры - их я считаю наиболее преданными»³⁴.

В Гите нет прямых указаний на то, какой из трех путей наиболее предпочтителен. Все они ведут к освобождению, к единению с Богом, и, в этом смысле, все они равноценны. Вместе с тем, бхакти-маргу отличает то, что она сама по себе есть результат, к которому два других пути лишь стремятся. Мистическое знание или отрешенное действие не имеют ценности сами по себе: они лишь помогают человеку избавиться от собственного эгоизма. Любовь (или же основанная на любви преданность) уже сама по себе есть избавление от эгоизма и симпатическое слияние³⁵ субъекта с объектом. С некоторыми оговорками, можно даже сказать, что мистическое знание и незаинтересованное действие могут оказаться полезными лишь для того, чтобы в конце концов привести человека к бхагти, к определенному эмоционально-психологическому отношению к людям и Богу. И, если состояние мокши означает единение с Абсолютом, то, что может сильнее способствовать этому единению, нежели чувство любви? Любовь как раз и означает и со-чувствие, и со-участие, и со-единение, и сопереживание, и со-знание любящего и объекта любви. Вполне естественно, что столь глубокое единение, доходящее до полного слияния, до полного тождества, означает преодоление ощущения собственного «Я» как самоценной и самодостаточной единицы бытия. Подлинная любовь двух людей суть рождение новой личности, не сводимой к простой сумме двух индивидуальностей. Подлинная любовь к Богу суть духовное причастие, приобщение к нему, и такая любовь также предусматривает отказ от эгоцентризма в пользу утверждения космической личности - Единого. Если в западном христианстве человек носит Бога в сердце своем, то в индийских системах человек должен найти путь к сердцу Бога. Не Бог поселяется в человеке, а человек в Боге.

Бхакти-марга утверждает закон чистого разума, привнося в него ярко выраженный эстетический момент. Истина открывается не на пути к рациональному познанию, а на пути эстетики любви. «Для делового, практического (фаустовского) разума, - рассуждает академик Г. А. Югай, - истина - категория гносеологическая: соответствие знания практике, а для чистого разума - онтологическая: соответствие

³⁴ Бхагавадгита, XII, 2

³⁵ Под симпатией я, естественно, имею в виду не consensus, а классическую *συμπάθεια*.

практики духу (божественному, космическому). <...> Практический разум деятелен и направлен на бесконечные преобразования в материальной, производственной сфере. В противоположность ему чистый разум созерцателен, направлен на гармонизацию человека и мира, возможную на духовной основе. Девиз практического разума: «Знание - сила» (Ф. Бэкон) - сциентичен и направлен на достижение социального прогресса на основе техногенной цивилизации, деформирующей дух и планету. Девиз чистого разума: «Красота спасет мир» (Ф. Достоевский) - ориентирован на целостность духа и планеты»³⁶.

Завершая разговор о Бхагавадгите, заметим, что это прекрасная поэма оказала колоссальное влияние на развитие восточного образа мира в целом и индуистского в частности. Гимн, исполненный в честь любви, идея иррационального слияния с Абсолютом на несколько тысяч лет определили практическое мировоззрение Востока. Может ли западноевропейская культура похвастаться хотя бы одним художественным произведением, сыгравшим столь значительную роль в формировании общей картины мира? Навряд ли.

§ 4. Механизмы преодоления Ego

Буддизм занимает особое место в восточном мировоззрении и, в определенном смысле, может служить эталоном восточного типа мышления вообще. Дело не только в том, что буддизм является одной из мировых религий: его влияние на восточный регион земного шара сложно переоценить. Родившись в качестве оппозиционного течения брахманизму, буддизм, тем не менее, усвоил концептуальные основы последнего. И сколько бы ученые не противопоставляли буддизм брахманизму, ведизму или индуизму в целом, необходимо признать, что все эти религиозно-философские системы суть продукты одной культурной традиции. Действительно, буддизм опирается на такие центральные понятия ведийско-брахманской доктрины, как сансара, карма, дхарма. Буддистская нирвана, безусловно, представляет собой модификацию брахманской мокши. В буддизме остаются стержневыми идеи освобождения, единства космической реальности, пантеизма. Сохраняется и общий мистический пафос, и тенденция к худо-

³⁶ Югай Г. А. Толерантность разума // Вестник Академии. - Международная академия наук о природе и обществе. - 1997, № 3. - С. 12

жественно-образному мироотношению. Многие индологи склонны считать, что буддизм вообще не является самостоятельным учением, а, скорее, представляет собой реформаторское движение в рамках индуизма³⁷. «Ранний буддизм не представляет собой совершенно оригинального учения, - настаивает Радхакришнан, - это не какой-нибудь каприз в эволюции индийской мысли. <...> Ранний буддизм - это всего лишь новое повторение мыслей упанишад с новой точки зрения. <...> Буддизм, по крайней мере, по своему происхождению, - это отпрыск индуизма. Буддизм рос и расцветал в лоне ортодоксальной веры»³⁸. Эта связь с культурными традициями Индии всячески подчеркивается и самим буддизмом. Позднейшие сутры повествуют нам о том, как к Будде является сам бог Брахма и просит его спасти человечество путем распространения новой веры.

Буддизм оказал колоссальное влияние не только на последующее развитие индуизма в Индии, но и на религиозно-философскую жизнь всего восточного региона (причем как дальневосточного, так и средневосточного, и ближневосточного). Напомним, что в своих различных модификациях буддизм распространился в качестве главенствующего мировоззрения в Юго-Восточной и Центральной Азии, захватив, отчасти, Среднюю Азию и Сибирь. Смешиваясь с национальными верованиями, буддизм, в форме Махаяны, утвердился в Китае, Японии, Тибете, Непале, Корее, Монголии, на Яве и Суматре, а в форме Хинаяны - в Шри-Ланке, Бирме, Кампучии, Лаосе, Таиланде. Исключительно влияние буддизма также на даосизм и ислам³⁹. По всем названным соображениям, можно предположить, что в буддизме нашли свое выражение многие архетипические образы восточного мировоззрения, которые составляют фундамент всей восточной культуры, взятой как целое. Через буддистские образы становится понятна психологическая близость различных национальных традиций Востока, таких как индуизм, даосизм и даже ислам.

Буддизм остается верен одной из главных черт восточной традиции - эстетике молчания. На важнейшие вопросы, связанные с Богом, бытием, душой, Будда отвечает «благородным молчанием». Это совсем не означает, что все эти вопросы не имеют ответа. Просто этот ответ не может быть сформулирован в вербальной форме, в виде ло-

³⁷ См. например: Kane P. V. History of Dharmashastra, vols. I-V. - Poona, 1930-1962

³⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С. 306-307

³⁹ О влиянии буддизма на ислам см.: Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. - М., 1995. - С. 117-136

гической связи понятий. Откровение не передается словами. Понимание не является следствием доказательности. Реальность выше дискурса.

Поэтому отрицательное отношение буддизма к философии никак не связано с нивелировкой мировоззренческих проблем. Будда скептически относится к вопросам типа: «бессмертна ли душа?», «бесконечен ли мир?», «что есть Бог?». И этот скепсис вызван, главным образом, бессмысленностью самой попытки интерпретировать глобальные мировоззренческие вопросы средствами категориального аппарата. Буддистская религиозно-философская доктрина ни в коем случае не атеистична⁴⁰, как не атеистично и всё индийское мировоззрение: просто проблема бытия Божьего находится в ней за пределами изреченности. «Существование всевышнего подразумевается, но оно не может быть логически доказано»⁴¹. Как справедливо отмечает профессор Е. Г. Яковлев, для того, чтобы концепция могла быть признана в полной мере атеистической, она должна отвечать, по крайней мере, двум требованиям. Во-первых, она обязана утверждать не только отрицание персонифицированного Бога, но и «всякой идеальной верховной силы или идеи, определяющей судьбы человека. Во-вторых, атеизм заключается не только в отрицании бога или верховного идеального начала, но и в том, что он стремится научно, материалистически объяснить мир, дать ему объективное объяснение и истолкование»⁴². С этой точки зрения, буддизм является глубоко теистическим учением, утверждающим главенство духовного начала. А нежелание произносить имя Господа всеу, объясняется антивербальной и антидискурсивной установкой, согласно которой любое философствование обречено на безрезультатность, поскольку метафизика пытается систематизировать то, что изначально находится над всякими системами, старается рационалистически обосновать то, что нахо-

⁴⁰ Об атеистической интерпретации буддизма и других религиозно-философских систем Индии см. например: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ - М., 1973. Совершенно некорректно и тенденциозно, на наш взгляд, звучат слова индийского марксиста: «Большинство индийских философов <...> были убеждены, что никакого бога вообще не существует, и активно стремились доказать это». И далее Чаттопадхья делает вывод о том, что якобы всю индийскую философию «без преувеличения можно назвать самой богатой атеистической литературой древнего и средневекового мира» [Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ - М., 1973. - С. 23].

⁴¹ Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С. 302

⁴² Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. - М., 1995. - С. 99

дится за пределами рациональности, тщится определить то, что не имеет имени.

Когда Тёкэй, после двадцатилетних усилий, понял суть буддистской концепции, он восторженно воскликнул⁴³:

Как я ошибался! Как я ошибался!
Подними завесу, и ты увидишь мир!
Если спросишь, в чем моя философия,
Я ударю тебя своим хоссы.

Нелепо требовать ответа на вопрос, составляющий тайну бытия. Еще более нелепо - пытаться дать ответ на такой вопрос в виде логически аргументированного тезиса. Буддистская литература повествует о том, как некий монах вопрошает дзэнского мастера⁴⁴:

— Кто такой Будда?

Мастер показал этого монаха всем собравшимся на проповедь и заметил:

— И где только этот монах собирается искать своего Будду? Разве не глупо с его стороны задавать такие вопросы?

Философия буддизма - это философия неизреченности. Её «антивербальная» направленность обусловлена как убежденностью в принципиальную невербализуемость реальности, так и ярко выраженным практицизмом, не терпящим отвлечения на пустое теоретизирование. Будда любил повторять: если в ваше тело вонзилась стрела, ее необходимо немедленно извлечь, а не терять попусту времени на рассуждения по поводу того, из чего эта стрела сделана и кто ее запустил. Вообще, буддизм отвергает любое знание или действие, которое не может быть непосредственно использовано во благо человека и которое не в состоянии принести ему практической пользы. Следует ли из этого, что буддизм есть позитивистское учение? В некотором смысле - да, правда, с одной существенной оговоркой. Позитивизм буддистской религиозно-философской системы глубоко мистичен, за счет чего его «позитивная» компонента приобретает более радикальный характер, нежели, скажем, в концепции Спенсера.

⁴³ Цит. по Дайсэцу Т. Судзуки. Мистицизм христианских и буддистский. - Киев, 1996. - С. 116

⁴⁴ Там же. С. 117

Художественные образы памятников буддизма уже никак нельзя рассматривать как простую «дань» мифологическому сознанию. Образность и символичность, которую мы встречаем на каждом шагу, погружаясь в буддистские тексты, помогают выразить тончайшие штрихи мистического мироотношения, суть которого немислимо передать в вербально-дискурсивных конструкциях. Буддизм напоминает нам, что истина возвышается над словами, над противоречиями, и лишь образ в состоянии помочь нам приблизиться к пониманию смысла происходящего. Ломая логику здравого смысла, разрушая рациональные стереотипы, Восток учит нас, как

В одном мгновенье видеть вечность,
Огромный мир - в зерне песка.
В единой горсти - бесконечность.
И небо - в чашечке цветка⁴⁵.

Комментируя буддистские тексты, Джавахарлал Неру замечает: «Мы применяем в нашем мире, где властвует опыт, различные термины и описания и говорим «это есть» или «этого нет». Однако и то, и другое может оказаться неправильным, когда мы заглядываем в глубь вещей, и наш язык, возможно, не в силах описать то, что происходит в действительности. Истина, возможно, лежит где-то между этим «есть» и «нет» или же за их пределами»⁴⁶.

Даже, когда буддизм полемизирует с оппозиционными шраманскими учениями, его «аргументы» менее всего обращены к логике или здравому смыслу, а, скорее, адресованы к подсознанию человека, к его интуиции. Согласно легенде, на Будду произвело большое впечатление высказывание мудреца: «Если струну натянуть слишком слабо, она не будет издавать никакого звука. Если струну натянуть слишком сильно, она порвется». Это высказывание, скорее всего, можно интерпретировать как выпад, с одной стороны, против чарваков и локоятиков, забывших о спасении души и погрязших в иллюзорности физического бытия, а с другой стороны, против адептов джайнизма, чрезмерно изнуряющих себя аскетическим образом жизни. Тот же смысл имеет и скульптурный комплекс в Тай-Фуа (Северный Вьетнам), изображающий трёх мужчин: толстопузого обжору с

⁴⁵ Вильям Блейк в переводах С. Я. Маршака. - М., 1965

⁴⁶ Джавахарлал Неру. Открытие Индии / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987. - С. 114

блаженной улыбкой, изможденного аскета с конопляным зернышком в руке и стройного, прекрасного юношу с одухотворенным лицом.

Эстетичность буддистского образа мира не могла не оказать влияния на развитие индийского искусства. Подобно тому, как буддизм не является философией, религией или искусством, органично сочетая в себе элементы и того, и другого, и третьего, художественное творчество Востока есть продолжение, развитие мировоззренческих исканий Духа. Искусство Востока не выполняет тех функций, которые кажутся нам традиционными для Западной Европы. Оно не противостоит жизни, не ставит своей задачей компенсировать эмоционально-психологическую не востребованность бытовой повседневности. На первый взгляд нам может показаться, что искусство Востока сплошь состоит из символов, - но это взгляд на восточное искусство изнутри западной культуры. Образы восточного искусства более реальны, чем иллюзорный мир вещиности. Эстетические образы приобретают абсолютную онтологичность, вскрывая символический смысл того, что мы привыкли считать реальностью - мира феноменов. Цитируя американского критика Джозефа Вуда Крача по поводу поставленной в Нью-Йорке пьесы Шудраки «Мриччхакатика», Джавахарлал Неру пишет: «Здесь, или нигде, зритель сумеет увидеть истинный образец того чистого театрального искусства, о котором говорят теоретики; и здесь же он получит пищу для размышлений о той подлинной восточной мудрости, которая кроется не в некоей доктрине для посвященных, а в сочувствии гораздо более глубоком и искреннем, нежели сочувствие, присущее традиционному христианству, подвергшемуся тлетворному влиянию суровых нравственных догматов иудаизма... Эта вещь совершенно искусственная и всё же глубоко волнующая, ибо она не реалистична, а реальна... <...> Когда проблемы решены, а страсти примирились с велениями рассудка, тогда остается лишь форма... Среди классических произведений прошлого Европы мы нигде не встретим произведения, более определенно свидетельствующего о высоком уровне создавшей его цивилизации»⁴⁷.

Учение и жизнеописание Будды проникнуты глубоким символизмом. Путь Будды - это путь неуклонного разочарования в преходящих ценностях жизни перед лицом неминуемой смерти. Смерть обладает отвратительным лицом, которое она то и дело показывает человеку. Смерть уничтожает жизнь, наполняя ее пессимизмом и об-

⁴⁷ Неру Джавахарлал. Открытие Индии / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987. - С. 130-131

реченностью. С момента рождения человек неминуемо движется к своему концу, к распаду и разложению. И даже невинному младенцу уготовлены мучения и страдания; и рано или поздно его плоть становится добычей могильных червей. Смерть заставляет нас ежеминутно ощущать своё леденящее дыхание. Более того, всё существование человека наполняется невыносимым переживанием бесконечной череды смертей: родных, близких и своей собственной. Именно: человек переживает свою смерть уже при жизни, и, поэтому сама жизнь неизбежно наполняется терпким вкусом трупного яда. «Как можно смеяться, как можно радоваться, если мир охвачен вечным пожаром? Почему вы не ищете света, вы, окруженные тьмой? Это тело изношено, оно полно болезней и тленно; эта груда гнили распадается на куски. Жизнь поистине оканчивается смертью»⁴⁸.

Изложение биографических данных Будды пронизано глубоким психологизмом и демонстрирует на примере жизненного пути великого пророка идею о том, что существование есть не более, чем приуготовление к смерти. Как рассказывает летопись, в местечке Лумбини в аристократической кшатрийской семье родился мальчик из рода Гаутам (Готам). Наследственному принцу царства Шакья дали имя Сиддхартха (что в переводе означает «достигший цели»). Отцу Сиддхартхи Гаутамы было предсказано, что его сын в зрелом возрасте покинет отчий дом, семью и сделается странствующим монахом. Впрочем, это должно было произойти лишь в том случае, если Сиддхартха увидит старость, нищету, болезнь или смерть. Перепуганный пророчеством, Шуддходана - отец будущего Будды, постарался сделать всё, чтобы избежать этого. Он окружил сына весельем и радостью, изолировав его в своем поместье от невзгод и страданий повседневной жизни. В таких «парниковых» условиях Сиддхартха Гаутама провел двадцать девять лет своей жизни, окруженный любовью родителей. За это время он обзавелся собственной семьей, женившись на прекрасной Яшодхаре и заимев от нее сына Рахулу.

Однако избежать судьбы Гаутама не смог. По дороге в Капилавасту он встретил нищего монаха, затем уродливого старика, несколько позже, изможденного лихорадкой больного, и, наконец, похоронную процессию. Всё увиденное заставило Гаутаму содрогнуться. Лишь теперь он понял призрачность радостей жизни, иллюзорность и непостоянство человеческого счастья. Безумие - жить так, будто бы ты живешь вечно. Как можно быть счастливым, зная о том,

⁴⁸ Dhammapada, XI, 146, 148

что мир полон несчастий? Как можно радоваться, не замечая страданий окружающих и делая вид, будто бы мы о них ничего не знаем?

Осознав бессмысленность своего существования, непостоянство мирского счастья, Гаутама покинул родных и сделался странствующим отшельником. Около десяти лет он скитался по свету, изучал ведийские тексты и Упанишады, беседовал с мудрецами. Но ответов, на терзавшие его душу вопросы, Гаутама так и не нашел. В конце концов, он был вынужден признать, что аскетический образ жизни ни на йоту не приблизил его к освобождению от страданий. Как гласит легенда, изможденный Сиддхартха расположился под смоковницей и погрузился в глубокие раздумья. Прошло семь недель, прежде чем его ум посетило откровение. Наконец, Гаутама нашел то, что искал всю жизнь: ему явились четыре благородные истины.

Эти четыре благородные истины составляют квинтэссенцию буддизма и определяют эстетическую направленность всего учения. Первая истина глубоко пессимистична и ее можно сформулировать следующим образом: жизнь есть страдание. Жизнь содержит в себе привкус грядущей смерти, она полна разочарований и несбывшихся надежд, горести и отчаяния. Жизнь непостоянна и в этой непостоянности становятся бессмысленными и растворяются счастье и радость. Человек рождается, болеет, страдает, стареет и умирает. Оглядываясь на прожитую жизнь, старец вынужден признать, что всё в прошлом: от радости остались лишь смутные воспоминания, счастливые мгновенья были недолговечны; реальна лишь смерть, с которой уходит человек, его жизнь, эмоции, переживания.

Вторая истина раскрывает нам причины страдания. Если формулировать ее вкратце, то главной причиной страдания следует признать наши желания (тришна). Однако этот тезис требует определенных комментариев. Согласно учению Будды, всё в мире обусловлено причинно-следственными связями. Это закон Дхармы. Ничто не может возникнуть беспричинно и не иметь некоторого следствия. Сама причина является следствием, чего-то предшествующего ей. Любое следствие, в свою очередь, становится причиной чего-то последующего. Таким образом, весь мир есть поток постоянно меняющихся состояний. В силу действия бесконечных причинно-следственных связей, мир не имеет постоянства и не может иметь завершения (пространственной и временной конечности).

Страдания человека также имеют свои причины. Если вся жизнь суть страдание, то важнейшей причиной страдания следует назвать

сам факт рождения человека: не родившись, человек не обрек бы себя на жизнь, а следовательно, и на сопряженные с жизнью мучения. Избавиться от рождения возможно, лишь прервав колесо сансары. Вспомним центральную посылку ведийско-брахманской доктрины: новое рождение человека определяется его кармой, устранивший карму добивается освобождения от сансары и достигает актуального единства с Брахманом. Следовательно, учит Будда, человек не должен концентрироваться на том, что мешает ему приблизиться к освобождению. С этой целью, для начала, необходимо четко осознать иллюзорность и преходящий характер физического и психического мира с тем, чтобы в дальнейшем не привязывать себя к иллюзиям, миражу, не имеющих ни подлинного существования, ни подлинной ценности. Позволим себе не вполне общепринятое толкование второй благородной истины: причина страдания человека заключена не в желаниях вообще и не в жажде жизни, а в привязанности к физическому миру, в жажде наслаждений, не имеющих духовного смысла. Эта точка зрения подтверждается и некоторыми буддистскими источниками. «И вот благородная истина о причине страдания. Поистине - эта причина - страстная жажда, вызывающая обновление становлений, сопровождаемая чувственными удовольствиями и ищущая удовлетворения то здесь, то там; это стремление к удовлетворению чувств, стремление к благосостоянию»⁴⁹. Итак, наши чувственные желания, привязанность к иллюзорным ценностям предметно-эмпирического бытия являются источником страдания и, одновременно, условием, препятствующим освобождению.

Узнав причину страдания, мы можем предположить, что устранение этой причины должно привести к прекращению страдания. Собственно, об этом нам и повествует третья благородная истина. Преодолевая чувственные желания, побеждая свою привязанность к иллюзиям вещного мира, мы, уже при жизни, можем прийти к состоянию полного освобождения, к абсолютной свободе и умиротворению. Это состояние буддисты именуют нирваной («угасание», «остывание»). Буддистская нирвана, в отличие от брахманской мокши (и это не могло не импонировать сознанию индусов), оказывалась доступной всякому человеку вне зависимости от его социального положения и варновой принадлежности. Кроме того, нирвана, помимо освобождения от сансары после физической смерти, предполагает достижение совершенного состояния уже при жизни. Это состояние, ко-

⁴⁹ Foundation of the Kingdom of Righteousness. - P. 6.

торое достигают архаты и ботисатвы (т.е. люди, близкие к совершенству), невозможно, по мнению буддистов, описать в понятиях обыденного опыта или в научных категориях. Вместе с тем, нирвана, в качестве прижизненного состояния, описывается в буддистской литературе как ощущение полной безмятежности, спокойствия, умиротворения, наивысшего блаженства. Здесь многие исследователи индийских религий усматривают парадокс: с одной стороны, буддизм утверждает жесткую нравственно-аскетическую парадигму, объявляя желания человека и его чувственность причиной страданий; с другой же стороны, состояние нирваны подразумевает ощущение безграничного наслаждения⁵⁰. Думается, что этот парадокс может быть значительно смягчен, если мы будем подразумевать под нирваной наивысший тип духовного блаженства, противопоставляя его блаженству чувственному, обусловленному привязанностью человека к миру материальных эрзацев.

Непостоянство - характеристика не только физического мира, но и психического. Индивидуальность не есть нечто субстанциальное; то, что мы называем индивидуальностью или «Я», представляет собой поток сознания, нескончаемую вереницу сменяющих друг друга психических состояний⁵¹. Единство личности обусловлено целостностью этого потока сознания, но, вместе с тем, непостоянство и текучесть человеческой субъективности не позволяет нам охарактеризовать «Я» в качестве некоторой подлинности. Субъективность, таким образом, есть непостоянный комплекс эгоцентрических переживаний и, в этом смысле, она, точно так же как и чувственные желания, эмоционально привязывает нас к мнимости событийной реальности. Преодоление субъективности необходимо для освобождения человека от эгоистической жажды «Я». Здесь достигается полная свобода человека не только от условий внешнего мира, но и от границ собственного Еgo. Встав на путь эстетики бессубъективности, человек переходит в новое измерение, в котором не властны законы времени и пространства. Усмирение своего Еgo становится необходимой пред-

⁵⁰ См.: Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. - М., 1995. - С. 100-102

⁵¹ Нетрудно проследить влияние буддистской концепции личности как потока сознания на последующую философскую и художественно-эстетическую мысль Запада. Весьма созвучны психологии буддизма взгляды Вильяма Джемса и Анри Бергсона. Буддистские мотивы достаточно отчетливо наблюдаются в экзистенциализме, в творчестве Жана Поля Сартра и Мартина Хайдеггера. Само собой разумеется влияние буддистской интерпретации личности на мировоззрение Франца Кафки, на всю литературу потока сознания и экспрессионистское искусство.

посылкой выхода за рамки субъектно-объектных отношений. Вместе с тем, субъективность не тождественна душе, о сущности которой Будда умалчивает. «Пока мы остаемся в пределах чистой логики, мы не можем доказать действительность души как Атмана. Непознаваемый Атман, будто бы лежащий в основе нашего я, - это, неподдающаяся разгадке, тайна»⁵².

Четвертая благородная истина представляет собой восьмеричный путь, свод практических наставлений, цель которых - привести человека к освобождению. В целом - это достаточно тривиальный набор этических норм⁵³. Однако особого внимания заслуживает конечный пункт восьмеричного пути, повествующий о правильном сосредоточении и апеллирующий к определенному эмоциональному настрою человеческой психики. Состояние нирваны не есть состояние знающего и даже не есть состояние человека, достигшего нравственного совершенства (хотя, конечно же, и знание, и добродетельность являются необходимыми составляющими правильного пути). Это есть собственно эстетическое состояние, предусматривающее в итоге не умственное, не моральное, а именно эмоционально-психологическое отношение к себе и миру. Более того, мышление, интеллектуальное познание могут стать препятствием на пути достижения нирваны. По выражению Дайсэцу Судзуки, «человек - это мыслящий тростник, и он совершает свои великие дела не тогда, когда рассуждает и вычисляет. Вернуться к непосредственности ребенка человек может лишь после долгих лет совершенствования в искусстве забывания себя. Достигнув в нем мастерства, он может мыслить и, в то же время, не-мыслить. Тогда он мыслит так же, как падают с неба капли дождя, как разбиваются о прибрежные скалы океанские волны, как ночью среди небесных просторов сияют звезды и как пробивается к солнцу зеленая трава, овеваемая свежим весенним ветерком. Воистину, человек и есть этот дождь, этот океан, эти звезды и

⁵² Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С. 328

⁵³ Четвертая благородная истина призывает 1) к правильным взглядам, т.е. познанию четырех истин, 2) к правильной решимости, т.е. к стремлению к преобразованию жизни в свете истин, 3) к правильной речи, т.е. к отказу от лжи, клеветы, сквернословия, 4) к правильному поведению, т.е. к отречению от насилия, жестокости, воровства и т.д., 5) к правильному образу жизни, т.е. к честному существованию в труде, 6) к правильному усилию, т.е. к стремлению к изживанию вредных идей и формированию нравственных помыслов, 7) к правильному направлению мысли, т.е. к осознанию иллюзорности бытия, 8) к правильному сосредоточению, т.е. к усилиям, приводящим к состоянию полной невозмутимости, покоя, к освобождению от страдания.

эта трава»⁵⁴. В самом деле, любая гносеологическая активность с неизбежностью предполагает разделение мира на субъект и объект. Познание не может обойти субъектно-объектной парадигмы, а, тем более, преобразовать логические структуры сознания в художественно-образные. Нравственное отношение к миру - адекватнее умопостигаемому, так как предполагает симпатическую связь между субъектом и объектом. Но лишь в эстетическом переживании человек способен достичь полного очищения, экстатического слияния с бытием, наивысшей степени свободы от оков субъективности.

Воздержание, обуздание желаний есть путь, ведущий нас к Прекрасному. И, напротив, Прекрасное - есть тот фактор, который учит нас сдержанности и ослабляет нашу зависимость от чувственной жажды, туманящей наш дух. Эстетика приходит на помощь этике. «Как бы ни терзал нас голод, - замечает Рабиндранат Тагор, - мы оцениваем плод не только с точки зрения его пользы, но и с точки зрения эстетической. Прекрасное не входит в необходимое - оно существует сверх необходимого». И далее: «Голод, ужасный как богиня Дурга, озаренная пламенем, приказывает нам: «Ешь! В этом вся земная премудрость». Но в тот же миг улыбающаяся Лакшми Прекрасного облегчает бремя необходимости и притупляет остроту голода. Замкнув необходимое в подвал, она готовит пиршество радости в верхних покоех»⁵⁵.

Будда выделяет несколько стадий правильного сосредоточения. На первой стадии преодолевается способность к логическому мышлению, отрешенность от «чистого разума». Таким образом человек избавляется от стереотипов и шаблонов рационального мышления, способного ввести его в заблуждение. Следующая стадия заключена в эмоциональном переживании четырех благородных истин; она приводит к прекращению дальнейших рассуждений, и все существо человека охватывает безграничное чувство радости и покоя. Третья стадия сосредоточения избавляет человека от чувства телесности. Четвертая - освобождает его от ощущения собственного «Я», приводит к актуальному субъектно-объектному тождеству, «выкидывает» его за рамки предметно-эмпирического бытия, за пределы времени и пространства.

⁵⁴ Eugene Herrigel. Zen in the Art of Archery. – London, 1953. – P. 7

⁵⁵ Тагор Р. Прекрасное / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987. - С. 275

Буддизм акцентирует внимание человека на мимолетности бытия, на его бесконечном развитии и устремленности в вечность, которая не имеет конца. В этом заключена эстетическая парадигма как собственно буддистского учения, так и всего восточного искусства и восточного мирозерцания в целом. Принцип незавершенности (или, как принято его называть на Западе, «non-finito») пронизывает весь Восток, придавая ему совершенно особую художественно-образную привлекательность. «Именно буддизм, - отмечает русский философ Е.Г. Яковлев, - с его учением о вечно изменяющемся чувственном мире дал художнику важный методологический принцип, позволивший ему создать неповторимый мир образов восточного искусства. <...> Если в европейском профессиональном искусстве принцип «non-finito» возникал спорадически и существовал, собственно, не как принцип, а как прием отдельных мастеров искусств, то на Востоке незавершенность есть универсальный принцип, пронизывающий как традиционное, так и современное искусство»⁵⁶.

§ 5. Невербальный мир Востока

«Прекрасное, если оно совершенно, не терпит многословия»⁵⁷, - говорил Рабиндранат Тагор. И этот принцип, во всей его метафизической глубине, можно считать центральным для мировоззрения Востока, утверждающего эстетическое единство столь различных национальных традиций, коими являются буддизм, даосизм и ислам.

Если анализировать китайскую культуру в целом, то и она во многом солидарна с ведийской системой, и её менталитет по главным мировоззренческим параметрам является прямой противоположностью рационалистическому менталитету Западной Европы. Противники этой точки зрения часто апеллируют к конфуцианству, которое, на их взгляд, представляет собой вполне рациональную модель мира и общественных отношений. С этим можно согласиться лишь отчасти (да и то, с весьма большой натяжкой). Конфуцианство никогда не претендовало, да и не могло претендовать на универсальное мировоззрение; оно есть лишь социально-нравственное учение, регулирую-

⁵⁶ Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. - М., 1995. - С. 108

⁵⁷ Тагор Р. Прекрасное / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987. - С. 284

шее нормы общественного поведения. Не случайно, что для решения более сложных мировоззренческих вопросов, китайской культуре понадобилась более универсальная система ценностей, функцию которой выполнил даосизм, а затем - и буддизм⁵⁸.

Вообще, факт того, что Китай принял буддизм в качестве официальной доктрины, и увидел в нем органичный элемент синкретического единства трех религиозно-философских систем (сань цзяо), дает нам полное право рассматривать китайскую культуру как культуру восточного типа. Бытовая «практичность» китайцев - слабый аргумент в защиту взгляда о, якобы, присущем китайцам, рационалистическом мироотношении. Практицизм этой нации пропитан не только духом конфуцианства, но и имеет глубокие мистические корни.

Даосская концепция в своем первоначальном, классическом виде, как она была сформулирована Лао-Цзы в его выдающейся поэме «Дао де цзин», поражает своей эстетичностью и духовной близостью к ведийской и буддистской литературе (напомним, что даосизм возник и распространился в Китае задолго до проникновения буддизма). Подобно Будде, Лао-Цзы любит повторять мысль о том, что подлинная мудрость не есть знание, подлинное Слово - не есть изречённость. «Мудрый <...> руководствуется знанием без слов»⁵⁹. «Другим же говорит только: “Освободитесь от своих познаний”»⁶⁰. «Знающий не тот, кто много знает, тот, кто много знает, тот не знает»⁶¹. Даосизм учит видеть сердцем, отстаивая примат эмоционально-эстетического переживания перед интеллектуальным созерцанием. Ограниченность слов и умозаключений, их условность способны ввести человека в заблуждение. Для сравнения приведем отрывок из индийской Ланкаватара-сутры: «...Словесные построения не способны описать высшую реальность, потому что внешние объекты со всеми их многочисленными индивидуальными качествами не существуют, а лишь, как при-

⁵⁸ То обстоятельство, что конфуцианство не выполняло мировоззренческих функций и служило лишь системой социально-этических норм и сделало возможным интеграцию трех философско-религиозных систем, которые, не противореча друг другу, оказались взаимодополняющими. У китайцев есть забавная поговорка на этот счет: «На работе китаец - конфуцианец, а дома - даос».

⁵⁹ Лао-Цзы. Дао де цзин. Стих 2 (М., 1997)

⁶⁰ Там же, Стих 3

⁶¹ Там же, Стих 81. В другом переводе: «Кто знает, тот не говорит. Кто говорит, тот не знает».

знаки, возникают из глубин Ума. Поэтому, Махамати, ты должен избегать каких бы то ни было словесных построений»⁶².

Также как и в буддистской традиции, вопрос о познании бытия не может быть решен путем логических рассуждений: это прерогатива духовного переживания. «Остывание», «угасание» разума, преодоление субъектно-объектных отношений: всё это - неотъемлемые условия восхождения к абсолютной истине, как в буддизме, так и в даосизме. «Видеть - не значит просто смотреть, но значит пребывать в покое, слившись с окружающим»⁶³ - наставляет Лао-Цзы. Даосизм солидарен с буддизмом, который в целях освобождения требует от человека усилий, направленных на преодоление зависимости от собственной субъективности, своего «Я», чувственных наслаждений и физического мира. Лао-Цзы учит: «Обретешь легкость только тогда, когда избавишься от привязанности к тому, что имеешь»⁶⁴. Как это созвучно учению Будды! И еще из «Дао де цзин»:

Освободившись от привязанностей
и страстей, придешь к покою,
и тогда вся Поднебесная утихнет сама
собой.⁶⁵

Здесь мы сталкиваемся с еще одной общей чертой даосизма и буддизма, а именно, со специфическим отношением этих мировоззрений к сущности человеческого действия. Для даосизма этот вопрос оказался необычайно принципиальным. Так называемая проблема недеяния занимает центральное место как в творчестве самого Лао-Цзы, так и его учеников. Однако необходимо правильно интерпретировать этот принцип. Под «недеянием» Лао-Цзы понимал не отрешение от всякого действия, а лишь недопустимость некоторой активности, противоречащей космическому закону - Дао, Великому Образцу⁶⁶. Цель человека - понять естественное течение бытия, слиться с Дао и согласовать свои действия с ним:

⁶² Lankavatara Sutra. Transl. By D. T. Suzuki, London, George Routledge and Sons, 1932, P. 77. Цит. по Судзуки Д. Е. Основы буддистской философии / Мистицизм: христианский и буддистский. - Киев, 1996. - С. 64

⁶³ Лао-Цзы. Дао де цзин. Стих 11

⁶⁴ Там же, Стих 26

⁶⁵ Лао-Цзы. Дао де цзин. Стих 37

⁶⁶ Слово «Дао» переводится на русский язык неоднозначно. Иногда его трактуют как «правильный путь», «абсолютный дух», «великий закон» или «безличный принцип» и т.д. В

Познав Великий Образец, коему следует весь мир,
следуй ему и не причинишь себе вреда, но
достигнешь мира, согласия и полноты.
Пребывая в неподвижности созерцания, я
странствую в запредельном,
и чувство радости наполняет меня. Ведь Дао -
это то, что находится
за пределом слов.⁶⁷

Недеяние - это действие, лишённое эгоистической заинтересованности, исходящее из знания естественного закона космоса. Схожий мотив пронизывает всю эстетику индуизма, направленную на вслушивание в бытие и обретение актуального тождества между Брахманом и Атманом. Буддизм также предполагает деятельность, очищенную от субъективной привязанности. Но, пожалуй, с наибольшей последовательностью и эстетической выразительностью эта мысль проводится в «Бхагавадгите». Комментируя Гиту, С. Радхакришнан заключает: «Деятельность без желания и без корысти, только ради мира и бога, не связывает нас»⁶⁸.

Убеждение в необходимости отказа от субъективности и выхода за пределы логики и слов во многом свойственно и арабско-мусульманской культуре. Ислам оказался необычайно восприимчив к идее эстетико-мистического созерцания. Эта черта арабско-мусульманской психологии позволила исламу найти своих приверженцев на Среднем и Дальнем Востоке. В этом смысле чрезвычайно показателен тот факт, что исламу удалось завоевать значительную популярность в Индии (мусульманская община в этой стране занимает второе по численности место после индуизма, значительно опережая христиан, сикхистов, джайнистов и даже буддистов).

Абу Хаййан ат-Таухиди в своих «Диалогах» приводит интересный спор между Маттой, апологетом эллинистической философии и логико-рационального способа мироотношения, и Абу Саидом, приверженцем традиционно исламского мировоззрения. Матта убеждает своего собеседника: «Разве ты не видишь, что «4+4» у всех народов

какой-то мере понятие Дао совмещает в себе признаки таких ведийских понятий как Рита, Брахман, Единое.

⁶⁷ Лао-Цзы. Дао де цзин. Стих 35

⁶⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993. - Т. 1, С. 487

равно восьми, и так далее?». На что Абу Саид ему резонно возражает: «Если бы искомое разумом и выражаемое словом во всех своих разновидностях, во всем своем разнообразии было бы так просто, как «4+4», то спорить было бы не о чем...»⁶⁹.

Мистическая тенденция в исламе пронизывает всю историю его существования. Суфизму (мистическому направлению в исламе) уже более двенадцати столетий; он оказал и продолжает оказывать мощное влияние на мировоззрение практически всех мусульман, как на хариджитов, так и на сунитов и шиитов⁷⁰. Трудно переоценить в мусульманстве роль суфия Абу Хамид аль-Газали, отстаивавшего в своём фундаментальном труде «Воскрешение наук о вере» идею экстатического слияния с Абсолютным и доказывавшего невозможность рационалистического познания бога и сущего. Еще один суфий, Шихабдин Сухраварди, разрабатывает целое учение об ишрак (божественном озарении), в котором мы встречаем столь характерную для Востока идею о необходимости достижения актуального тождества между «Я» и мировым разумом путем медитации, самоуглубления и интуитивного созерцания.

Крайне интересную трактовку мираджа (вознесения) дал суфий Абу Йазид аль-Бистами: «...Я стал птицей, чьим телом было Единство и чьими крыльями была Бесконечность, и я продолжал лететь в воздухе Высшей сущности, пока не проник в сферу Очищения и взору моему не предстало поле Вечности, и я не увидел там древа Единства. И, посмотрев, я увидел, что я сам - всё это. Тогда я воскликнул: «О Господь, я замкнут в себе, и не могу достичь тебя, и не могу избавиться от моей самости. Что мне делать?» Для того, чтобы высвобод-

⁶⁹ Абу Хаййан ат-Туахиди. Диалоги (Из «Книги услады и развлечения») / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1988. - С. 60

⁷⁰ Влияние мистических идей на ислам несопоставимо с мистической тенденцией в западном христианстве, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, западное христианство подвергалось мистическому толкованию сравнительно недолго. Даже в эпоху Средневековья скорее можно говорить об тенденции рационализации христианства, в начале в форме синтеза христианских догм с эллинистическими идеями, в конце - в форме развития схоластических систем. Во-вторых, христианство на Западе неуклонно теряет функцию универсального мировоззрения и роль регулятора практических действий человека. Ислам же, напротив, неизменно сохраняет свою тотальность, определяя образ жизни, стиль мышления и обыденное поведение людей. «Это не только вера, но и экономическое и социальное устройство, и управление, и семья, и быт. Шариат определяет как правовые, так и нравственные отношения. Всё это в совокупности приводит к тому, что ислам выступает как образ жизни, всецело определяющий мировоззрение и поведение людей» [Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков. Основы религиоведения. - М., 1994. - С. 167].

даться от своей самости Аллах рекомендует Абу Йазиду следовать за Мухаммадом⁷¹.

Эстетика Востока - это эстетика особого рода, которая в качестве органичной своей составляющей впитала мистическое понимание сущего. Образы, создаваемые мусульманской культурой, приближают человека к духовному, трансцендентному, лишенному конкретной чувственной формы. Отсюда - строжайший запрет на изображение человека, животных, Бога, вообще мира в его предметно-эмпирической ипостаси. Мировоззренческий смысл запрета на изображение ислам почерпнул из древнейших традиций арабской культуры, причем как непосредственно, так и через иудаизм (который, как известно, выстраивал тексты Торы, Каббалы, Ветхого Завета, опираясь на культуру древнеарабского мира⁷²).

Искусство арабо-мусульманской культуры как бы всё время подчеркивает символизм и иллюзорность вещного мира. Мир изменчив и непостоянен - неизменяем и постоянен лишь Бог, который не имеет конкретно-чувственного облика. Зачем отвлекать своё внимание на созерцание художественных произведений, если мир суть величайшее художественное полотно, полное образов и символов? Какой смысл запечатлевать предметно-чувственные формы, если сущность бытия лежит за их пределами? В ортодоксальной мусульманской философии и Коране утверждается текучесть и фрагментарность чувственного мира, что, безусловно, роднит исламскую концепцию бытия с буддистским взглядом на мир как «колебание дхарм». «Для мусульманского теолога, - пишет исследователь исламской культуры Л. Масиньон, - время не имеет протяженности, <...> существует только последовательная цепь мгновений...»⁷³. Эту цепь мгновений невозможно передать реалистичной или натуралистичной манерой письма. Реальная вещь не тождественна себе; она не более, чем знак, символ самой себя. Рассказывают, что однажды художник спросил мудреца Ибн Абаса: «Я не могу больше рисовать животных?» И тот ответил: «Можешь, но лишь их головы, чтобы они не походили на живых существ, или старайся, чтобы они напоминали

⁷¹ Цит. по Фильштинский И. М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1989. - С. 56

⁷² См. например: К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. - М., 1976. - Т. 1, С. 249

⁷³ Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов / Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978. - С. 49

цветы»⁷⁴. Анализируя художественное творчество мусульманского мира, профессор Е. Г. Яковлев замечает: «Образ в этом искусстве (в широком смысле) был полисемантичен, предельно обобщен, жил часто на грани с абстракцией, существовал более как знак, как орнаментально разукрашенное произведение, нежели как достоверный, конкретно-чувственный, изоморфный феномен. Именно эту особенность «восточного» художественного мышления глубоко почувствовал и понял ислам, сделав звучащее и начертанное слово, и декоративно-прикладное искусство ведущими в системе искусств, обслуживающих его. Именно это дало ему возможность и жестко ограничить воздействие искусства на человека, и в то же время проникнуть в его эмоциональный мир, быть в той или иной степени адекватным его художественной потребности»⁷⁵.

*** *** ***

В силу своей незавершенности, культура Востока всегда открыта для продолжения. После каждой философской доктрины следует безмолвное многоточие. И в этом многоточии, в этой несказанности мы приоткрываем занавес над великими тайнами бытия. Культура Востока устремлена в космос, туда, где нет и не может быть окончания; туда, где растворяются значения слов и не имеют силы законы пресловутого «здравого смысла». В этой бессловесности мы обретаем себя и Бога.

⁷⁴ Там же, С. 49. Цит. по: Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. - М., 1995. - С. 124

⁷⁵ Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. - М., 1995. - С. 126

Summary

Stories and vivid images in ancient Greece's mythology formed the basis of Greco-Roman artistic culture and were actively exploited throughout the history of Western Europe. Suffice it to recall that almost all of the artistic work of the Renaissance appeals to antique stories. Simultaneously, the mythological image of the ancient Greece world dominated Europeans' consciousness over a fairly narrow period of historical time (Harikrishnan, (2020)). It is important to emphasize here that even though ancient philosophy actively uses forms of mythological consciousness, wrapping its narrative in all kinds of dialogues, parables, poems and creating images completely comparable to mythological ones, but starting from the Miletus school, the general philosophical picture of the world was built on other worldview principles, which had become more and more complex to join with the mythological representations of ancient Greeks. In the Renaissance and the New Age, the appeal of philosophy to ancient mythology and metaphysics was associated with the ultimate nullifying of their primordial spirit. In this regard, A.R Losev (1993) was absolutely right when he asserted that, if Platonism was the most central for the ancient worldview, then for the West, especially in the Enlightenment, that Platonism has been characteristic, from which all its plastic and intuitive basis has dropped out. Such Platonism is rationalism or, more specifically, Cartesianism. The educational worldview has Cartesian experience underneath, and the educational antiquity is French rationalism" (Losev, 1993; Judd, 2020).

The anthropomorphic and "mundane" nature of ancient mythology made it practically impossible to construct philosophical and scientific doctrines based on mythological images and views. The Greeks found it easier to carry out scientific and philosophical searches outside their rich mythological tradition. This gives rise to a certain paradox of ancient culture (Pradhan, Cocker, & Hogg, 2020). The philosophical research of scientists in the field of cosmology and cosmogony contradicts the traditional mythological concept, but do not lose their relevance and significance for the development of metaphysical knowledge. The search for a single substantial beginning of the universe already outlined in the poems of natural philosophers can be regarded as a desire for a monistic worldview. And this happens against the backdrop of pagan polytheism, which, in fact, is not subject to any reforms. All this suggests that the European worldview developed without a significant dependence on mythology already in the

Hellenistic period. The mythological images themselves gradually ceased to function as elements of the current world model and went into the field of artistic creation (Kiev, 1996: Judd, 2020).

anthropomorphic limitations and their content was filled with rich abstractions. One of the most prominent researchers of oriental art, K. Epstein, wrote. "Shiva dances creating the world and destroying it, the immense rhythm of his dance evokes the idea of huge world periods, and his movements are filled with the ruthless magic power of spells. A small sculptural group in the British Museum is the most tragic of all seen incarnations of death's idea in a love theme, it perpetuates the fatal element inherent in human passions like no other artwork. Our European artworks are banal and meaningless in comparison with these deep works, devoid of trinkets and symbolism, and focused on the main things and deeply plastic" (Epstein, 1942, Harikrishnan, 2020).

Hypotheses

I. The phenomenon of an irrational is an essential component of spiritual culture and worldview, as the basis for forming religious and mythological systems, artistic perception and creativity, and the development of organic value systems.

II. The phenomenon of an irrational can be interpreted not only as a subjective experience of objective processes taking place in the world, but also as a factor with an independent epistemo-logical, ontological and axiological meaning.

III. It is advisable to consider rationalism and irrationalism as fundamental archetypal paradigms that make up the binary framework within the context of the oppositions "civilization - culture", "scientific and religious- aesthetic models of the world", "western and eastern cultural-historical types of worldview."

IV. The Eastern cultural and historical type of worldview is based mainly on the irrationally-mystical way of understanding the world, which is characterized by syncretism, leveling of the subject-object paradigm, a tendency to suppress subjectivity, comprehension of reality in its contradictory and whole, principles of non-serializability and anti-discursiveness, the transcendental eidetic intention of consciousness.

METHODS

Our study relied on those works in which both the typology of various models of the world is directly addressed, and a number of problems related to our topic are analyzed. First of all, we tried, of course, to rely on the primary sources: for example, analyzing the basic principles of the irra-

tional-mystical world relation, we tried to interpret the most ancient religious and philosophical texts.

RESULTS

Due to their grandiose worldview charge, the Vedic images received the necessary versatility for the effective conversion into other areas of spiritual practice. This, in turn, served as an additional incentive to preserve Eastern culture's syncretic nature: mythological images turned out to be quite flexible and, therefore, quite acceptable for use both in theology itself and in the field of artistic creation, metaphysics, and even scientific knowledge. Moreover, Hinduism has acquired the features of both a universal picture of the world and an everyday practical lifestyle that regulates political and socio-legal relations, defining behavior psychology and ideology in the broadest sense of the word (Mackenzie, 2020).

The practical coloristic pattern of the sacred texts is clearly visible in the famous monument of Indian literature "Kama Sutra". This text gives instructions on many issues of everyday life, regulating the procedures for weddings, funerals, giving instructions in the field of family life and gender relations (Harikrishnan, (2020). At the same time, the Kama Sutra fills each practical human action with a deep metaphysical meaning, reveals the spiritual background of everyday life. Everyday life of a person acquires a sacred meaning, is permeated by the idea of involvement in eternity, and the Cosmos itself. And even the erotic line of the Kama Sutra becomes an integral part of the general worldview, being inspired by a feeling of holy love for a person, God, and the Universe. The fate of the Kama Sutra in the countries of Western Europe is very indicative: in the process of its adaptation to the Western European mentality, this wonderful, artistic, figurative work was barbarously dissected. Europeans threw off everything "superfluous" from the Kama Sutra, philosophy, mythology, artistry, thus turning it into a kind of reference book on the technique of sexual relationship.

In order to illustrate the inextricable connection of philosophy and life, worldview and practice, it is enough to give only one eloquent example. In the 50s of this century, Sarvepalli Radhakrishnan, being the greatest philosopher of modern India (1938-1975) became a vice president and then President of India. This precedent is absolutely impossible for Western Europe, which could only dream of a philosopher-ruler. A sage on the throne is an image that in the West was never realized, but existed only in ideal theoretical constructions. However, one day, Plato made several attempts to realize this image in practical life, naively believing that he, with his philosophical ideas, should be useful in improving Sicily's socio-

political structure. But these attempts invariably ended in failure. The first time when Plato offered his services, the insulted rulers of Syracuse, instead of putting the great philosopher on the throne, sold him into slavery. For the last time, Plato's "election campaign" almost cost him his life.

One of the central Vedic world image principles was the ban on the hierarchy of the elements of being. This was achieved by considering the Cosmos as a single, undifferentiated whole. This premise implies a vast complex of provisions essential for the eastern worldview, which will remain in the future unshakable in almost all Indian religious and philosophical systems. The pantheon of gods (which ranges in number from more than three thousand in the Rig Veda to zero in some schools of Buddhism and Jainism) takes on a conditional character since these are not primarily anthropomorphic gods, but, so to speak, imaginary gods, substance gods, gods-elements (hymns of the tenth mandala of the Rig Veda are most characteristic in this regard: the gods are described here outside their physical attributes). In addition, it must be remembered that the enormous number of names of gods that we find in samhitas does not yet indicate the presence of the same number of gods themselves. The fact is that these often record only various functions and qualities of a single mystical power. For example, one of the main deities of the Vedic (and then Brahmin and Hindu) tradition, Vishnu, has many names in which its functions and qualities are fixed and specified. So, the very name "Vishnu" means something like "penetrating everything", "all-encompassing." But "penetrate everything" is not its only function: therefore, Vishnu is supplied with other epithet names: he is also Hari ("deliverer"), and Keshava ("benevolent hair"), and Purushottama ("higher spirit"), and Murari ("enemy of the demon Mura"), and so on. In addition, the main Indian gods often appear before people in various "guises", taking the features of mortal beings, as necessary. Such a reincarnation of the god received the name "avatar" in the Brahmin doctrine (literally, "descent") (Judd, 2020). In order to fulfil his earthly missions, the same Vishnu is forced to perform them in various guises: he takes the avatar of a turtle Kurma when he needs to sink to the bottom of the ocean, the avatar of a horse Kalki when there would be a ground fight, and also the avatars of Rama, Krishna, Varaha (Nehru, 1987).

The specific character of Vedic pantheism not only overcomes a polytheistic understanding of the world essentially, but also erases the clear boundary between the "world of the earth" and the "world of heaven", which is so characteristic of ancient mythology, and of all West-

ern European Christianity. It is also worth paying attention to the fact that, in contrast to the binary model of the universe that is very widespread in non-eastern regions of the world ("this world" - "another world"), Indian mythology proclaims a three-term model (three lokas of cosmic existence), adding an intermediate "air space world", which turns out to be the most important and valuable, since it serves as a necessary guarantor of the integrity and interdependence of the Cosmos. At the same time, the three-term model of the universe remains conditional since all worlds are subject to a single law, Rita, which provides, at the same time, both cosmic and moral order. Thus, the eastern tradition did not initially separate ontology and ethics, the laws of the material and spiritual worlds (Sahai, 2007). One of the most prominent modern Indologists Kalpana Sahai writes the following on this occasion: "For a European, soul and body, material and spiritual, are opposed, often in conflict, and one complements the other. In the European tradition, everything is built on a person's conflict with the environment, on his internal conflict. We look at man as part of nature, part of the macrocosm. This macrocosm also exists inside him. Therefore, there can be neither a struggle with nature, nor its winners. All this determines the difference in views on man, art, and literature" (Chattopadhyaya, 1973; Mackenzie. 2020).

This all-pervasive unity comes to its peak when it comes to Brahman, which is the impersonal cosmic principle described in some mandalas of the Rigveda, and then developed in later sacred and philosophical texts, especially in aranyakas and Upanishads. The identity of the eastern world image becomes especially apparent when we come across a very confusing and complex interpretation of Brahman in the traditional concepts of European science. Some scholars see atheistic tendencies reaching "superteism" in the triumph of the impersonal cosmic principle (Blavatskaya, 1995; Pradhan, et al., 2020). The authors of this work are still inclined to define "Brahman" as an unlimited spiritual basis of the Cosmos in its pantheistic sense, moreover in Indian literature this concept is often compared with the Atman, the individual spiritual basis of a living being, but in such a way that absolute identity is affirmed between the Atman and Brahman (the most striking example of such an interpretation is Chandillla-vidya).

Another significant point of the Vedic-Brahmanic image of the world, which formed the basis of the Far Eastern worldview as a whole, lies in the idea of samsara - the eternal cycle of rebirth. In essence, samsara implies the essential unity of all living things: there is no fundamental dif-

ference between man, plant and animal in the sense that they all have an immortal soul and mortal body. Such a model of world relations excludes the very possibility of any anthropocentrism and makes an absurd statement of the question concerning the relationship between man and nature. Man is no more and no less than a part of nature, of the Cosmos itself. His body shell is the last barrier to merging with the Absolute mind of the Cosmos. It is important to emphasize that the principle of samsara in no way means the triumph of eternal life in the flesh. The cycle of rebirth is given to a living being for the sake of the opportunity to fully develop their abilities and achieve perfection. E. P. Blavatsky says that "...In order to really exhaust all the experience that is given by earthly existence... a man needs not one, but many lives. According to the teachings of the ancient Sages, a man lives many limes, incarnating in different eras, under the most diverse conditions, until earthly experience makes him or her wise ..." (The Upanishads). The real reward for this is moksha, or complete liberation from samsara, from the physical, bodily shell and actual merging with the universal spirit. "As rivers flow and disappear into the sea, losing their name and image, so the knowing man freed from his or her name and form, goes back to the divine Purusha" (Tagore, 1987; Pradhan, ef al., 2020).

The religious, philosophical, and mythological system described in Samhites largely determined the course of development of the further oriental worldview. First of all, this affected the method of philosophizing and the place of metaphysics in the general picture of the world. The constant sensation of the direct connection of man and the cosmos, the microcosm and the macrocosm has led to the fact that even after millennia, a synergetic and organic approach to the problems of being has made a distinctive feature of all Indian culture. The West has taken a different path in this sense: along the path of differentiation of knowledge and practical activity. And this path turned out to be extremely productive for solving most utilitarian and pragmatic tasks. The rapid development of particular scientific disciplines has turned Western society into an undeniable leader in terms of specialization. Hence the primacy in the natural sciences, which is so characteristic of the West, and hence the tragic consequences found in the 20th century and associated with the loss of a holistic understanding of being. Indian literature, by contrast, is characterized by a constant and surprisingly keen sense of the unity of spiritual processes, a sense of "involvement" in the Cosmos, the universe, the One. Each concept is a reflection on the meaning of life and a search for absolute truth: any

mythological image itself is a model of the universe; every piece of art, whatever we take, is a conversation with God about the fate of mankind. "A personality is a limit of the infinite," Tagore argues, "The personal awakens in God when he creates. He limits himself to the limits of his own law; the game, which is this world, whose reality lies in its relation to the individual, continues. Objects differ not in their essence, but in their appearance, in other words, depending on who is looking at them. This is art, the truth of which is manifested not in essence or logic, but in expression. Abstract truth may belong to science and philosophy, but the real world belongs to art. The world as art is a game of the Supreme Being, who gorgeously creates images." (Mackenzie, 2020).

A special look at man, society, nature, the universe established to a large extent the very problematic field of Indian philosophy. In none of the fundamental worldviews of India we can find a division not only into "metaphysics" and "theology", but also into ontology, epistemology, logic, ethics and aesthetics. Western science is still not able to establish correspondence between the laws of being and the laws of thought. In the East, there is a single ontological-epistemological complex of questions, which, in addition to everything, covers the whole range of logical, ethical and aesthetic issues. The problem of good and evil which is so characteristic of Western European ethics acquires a conditional "colour" pattern in Eastern literature, because good and evil mutually determine each other: there can be no creation without destruction, life without death, day without night. The Indian god has three faces of trimurti symbolizing the creator god Brahma, the guardian god Vishnu and the destroyer god Shiva. And all of them are one: all of them are the guna (attributes, or qualities) of a single universe. Hence the unusual encyclopedic nature of Indian.

Список литературы

1. Абу Хаййан ат-Туахиди. Диалоги (Из «Книги услады и развлечения») / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1988
2. Августин Блаженный. Исповедь.— Богословские труды. М. 1979 сб. 19, с. 71—264.
3. Августин Блаженный. Об истинной религии, одна книга; О книге Бытия, буквально, в 12-ти книгах.—Творения. Киев, 1912, ч. 2.
4. Августин Блаженный. Против академиков, три книги; О жизни блаженной, одна книга; О порядке, одна книга; Монологи, две книги; О бессмертии души, одна книга; О количестве души, одна книга; Об учителе, одна книга.— Творения. Киев, 1905, ч. 2.
5. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. - М., 1989, №3.
6. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1977.
7. Агафонов В. Рокитянский В. Россия в поисках будущего. - М., 1993.
8. Агеев А.И. Предпринимательство: проблемы собственности и культуры. - М., 1991.
9. Агости Э.П. Нация и культура. - М., 1963.
10. Адам К. Иисус Христос. Брюссель, 1961.
11. Акиндинова Т.А. Новые грани старых иллюзий: Проблемы мировоззрения и культуры в буржуазной эстетике и художественной мысли 19-20 вв. - ЛГУ, 1984
12. Акопян К. Соль земли? (интеллигенция как феномен русской культуры) // Человек - 1995, № 6 и 1996, № 1.
13. Актуальные проблемы культуры XX века. - М., 1993.
14. Акулинин В.Н. Философия всеединства (от В.С. Соловьева к П.А.Фроленскому). - Новосибирск, 1990.
15. Алексеев В.П. Становление человечества. - М., 1984.
16. Аллар П. Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1898.
17. Амусин И. Д. Находки у Мертвого моря. М., 1965.
18. Амусин И. Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960.
19. Античность и Византия. - М., 1975.
20. Апресян Р. Ценностные контрверзы предпринимательства. // Общественные науки и современность. - 1993, № 2.
21. Ареопагитики. К Тимофею о таинственном богословии.—Христианское чтение, 1825, XX, с. 3.
22. Ареопагитики. О небесной иерархии. М., 1881.
23. Аристотель. Никомахова этика.— В кн.: Этика Аристотеля. Пер. с греч. с прил. «Очерки истории греческой этики до Аристотеля Э. Радлова». СПб., 1908, С. 1—207.
24. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. - Л., 1967.
25. Архангельский А. «Гей, славяне!» Черты исторического самосознания на сломе эпох. // Новый мир. - 1995, № 7.
26. Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля.— В кн.: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1976, т. 1, с. 5—12.
27. Асмус В. Ф. Платон. М., 1975.
28. Афанасий Александрийский. К Серапиону, послание 1-е. Против хулителей, утверждающих, что дух святой есть тварь; К Серапиону, послание 2-е. Против утверждающих, что сын есть тварь; К Серапиону, послание 3-е. О духе святом; К Серапиону, послание 4-е. О святом духе; О соборах; Свиток Афанасия к антиохийцам; Послание к императору Ювиану; О явлении во плоти бога-слова и против ариан; Против Аполлинария, книга 1-я; Против Аполлинария, книга 2-я.— Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, ч. 3.
29. Афонасьев Э. Путь к богатству лежит через веру // Деловые люди. - 1996, №67.
30. Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии - 1990, №1.

31. Бабичева Ю.А. Монетаризм и его влияние на денежно-кредитную политику. - М., 1986.
32. Бабосов Е. М. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Мн., 1971.
33. Бабосов Е. М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Мн., 1970.
34. Бакрадзе К. С. Избр. филос. тр. Тбилиси, 1981, т. 1.
35. Баллер Э.А. О культуре и культурности. - М., 1966.
36. Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры. - М., 1969.
37. Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе. // Вопросы философии, 1990, № 6.
38. Баратынский Е.А. О заблуждениях и истине / Е.Баратынский. Разума великолепный пир. - М., 1981.
39. Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность. // Вопросы философии, 1969, № 9.
40. Батыгин Г.С. Добродетель против интереса. - Социологические исследования. - 1987. №3.
41. Беленький М. С. О мифологии и философии Библии. М., 1977.
42. Белова Т.В. Культура и власть. - М., 1991.
43. Бергсон А. Смех / Собрание сочинений. - Спб., 1914
44. Бергсон А. Творческая эволюция / Собрание сочинений. - Спб., 1914
45. Бердяев Н. Русская идея //Вопросы философии. - М., 1990, №1-2.
46. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989.
47. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства в 2-х тт. - М., 1994.
48. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990.
49. Бердяев Н.А. Философия неравенства. - М., 1990.
50. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М., 1994.
51. Бесс Г. «Полезность» как основное понятие Просвещения. // Вопросы философии, 1972, № 4.
52. Блаватская Е. П. Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). Сновидения. - Днепропетровск, 1995
53. Богомоллов А. С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М., 1982.
54. Богораз В. Г. Христианство в свете этнографии. М.—Л., 1928.
55. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. История церкви в период вселенских соборов. История богословской мысли. Пг., 1918.
56. Болотов В. В. Учение Оригена о святой троице. СПб., 1879.
57. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия. Философия, наука, религия. - М., 1980
58. Боннар А. Греческая цивилизация: От Еврипида до Александрии. М., 1962, т. 3.
59. Борев В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. - М., 1986.
60. Борисов С.Б. Феномен интеллигента в контексте русской культуры. // Философские науки, 1991, № 3.
61. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. - М., 1986-1992.
62. Бродель Ф. Время мира. (Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв.). - М., 1992.
63. Булгаков С. Все или ничего? // Новое время. - М., 1992. - № 47.
64. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.2.
65. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.2.
66. Булгаков С.Н. Свет невечерний. - Сергиев Посад, 1917.
67. Булгаков С.Н. Философия имени. - Париж, 1953.
68. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.1.
69. Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977.
70. Бычков В. В. Эстетика поздней античности, II-III вв. М., 1981.

71. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия; О святом духе.—Творения. М., 1846, ч. 3.
72. Введенский А. Философские очерки. - СПб, 1901, вып.1.
73. Вебер Г. Всеобщая история: История эллинского народа. М., 1886, т. 2.
74. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990.
75. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма.—Атеист, 1928, № 30, с. 43—72.
76. Вебер Макс. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Макс Вебер. Избранное. Образ общества. - М., 1994.
77. Вейдле В.В. Россия и Запад. // Вопросы философии, 1992, № 1.
78. Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. - СПб, 1913.
79. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия. // Путь, 1992, № 1.
80. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. - М., 1991.
81. Ветелев А. Царство божие.— Богословские труды. М., 1975, сб. 14, с. 62—76.
82. Взаимодействие культур Запада и Востока. - М., 1987.
83. Виндельбанд В. История древней философии. М., 1893.
84. Виппер Р. Ю. Возникновение христианской литературы. М.— Л., 1946.
85. Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.
86. Виппер Р. Ю. Этические и религиозные воззрения Сенеки.—Вести. древн. истории, 1948, № 1, с. 43—63.
87. Водолагина Н.З. Идеологический смысл учения М. Хайдеггера об искусстве // Вестник МГУ, сер. 7. - 1986, № 3
88. Возрождение культуры России. - СПб, 1993.
89. Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции XVIII века. - М., 1977.
90. Волков Г. Три лика культуры. - М., 1986.
91. Вышеславцев Б. Вера, неверие, фанатизм. - Париж, 1928.
92. Вышеславцев Б. Два пути социального движения // Путь. - 1926. №5.
93. Вышеславцев Б. Образ Божий в существе человека // Путь. 1935. №49.
94. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.
95. Вышеславцев Б. Проблема власти // Путь. 1934. №42.
96. Вышеславцев Б. Проблемы религиозного сознания. - Берлин, 1923.
97. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии / Б.П.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. - М., 1994.
98. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике / Вопросы философии. - М., 1990, №4.
99. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Б.П.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. - М., 1994.
100. Габинский Г. А. Богословие и логика.— Филос. науки, 1976, № 6, с. 82—89.
101. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. / Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
102. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. - М.,1991.
103. Гаджиев И.С. О природе конфликтов и войн в современном мире // Вопросы философии, 1997, № 6.
104. Гаджиев К.С. Тоталитаризм как феномен XX века. // Вопросы философии, 1992, № 2.
105. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). - М., 1985.
106. Гайденко П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. - 1987. - № 9
107. Гальцева Р. Возрождение России и новый «орден» интеллигенции // Новый мир. - 1992, №7.
108. Гараджа В. И. Научная и христианская интерпретация истории. М., 1980.
109. Гараджа В. И. Неотомизм—разум—наука: Критика католической концепции научного знания. М., 1969.

110. Гарнак А. Сущность христианства. М., 1906.
111. Гвардини Р. Конец Нового времени. // Вопросы философии, 1990, № 4.
112. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии, кн. 3.— Соч. М.— Л., 1935, т. XI.
113. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Энциклопедия философских наук. - М., 1975
114. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х т. М., 1975, т. 1; 1976, т. 2.
115. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. - М., 1968
116. Гельвановский М., Крюкова А. Рынок: формула счастья или трудный путь к согласию. // Общественные науки и современность, 1992, № 2.
117. Гемперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1911, т. 1; 1913, т. 2.
118. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. - М., 1977.
119. Гесиод. Теогония; Работы и дни.— В кн.: Эллинские поэты. М., 1963, с. 141—202.
120. Гишинский Я.И. Творчество: норма или отклонение? // Социологические исследования. - 1990, №2.
121. Гиренок Ф. И. Метафизика пата. - Обнинск, 1995
122. Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. - М., 1987.
123. Глинчикова А.Г. Может ли быть товаром интеллектуал и продукт его труда? // Вопросы философии, 1997, № 3.
124. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - М., 1990.
125. Глубоковский Н. Св. апостол Павел и неканоническая книга Премудрости Соломоновой.—Христианское чтение, 1902, т. ССХІІІ, ч. 1, с. 447—503.
126. Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. М., 1967.
127. Гомер. Илиада; Одиссея. М., 1967.
128. Городская культура: средневековье и начало нового времени. - Л., 1986.
129. Горский А. В. История евангельская и церкви апостольской. Св. Троицкая Лавра, 1902.
130. Гофф Ж. Ле. Цивилизация средневекового Запада. - М., 1992.
131. Гребнев Л.С. Философия экономики: (Старые истины и новое мышление). - М., 1991.
132. Григорий Богослов. Слово 3-е.— В кн.: Настольная книга священнослужителя. М., 1977, т. 1, с. 615—648.
133. Григорий Богослов. Слово св. Григория Назианзена, произнесенное в присутствии ста пятидесяти епископов собора.— С кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 95—108.
134. Григорий Нисский. Слово против Ария и Савеллия; Слово о святом духе против македониян; Опровержение мнений Аполлинария; Против Аполлинария, к Феофилу, епископу Александрийскому; к Армению, о том, что значит имя и название: христианин; О совершенстве и о том, каким должно быть христианину; К Олимпию монаху; О цели жизни по богу, об истинном подвижничестве; О девстве; О нищелюбии и благотворительности; Против отлагающих крещение.— Творения. М., 1865, ч. 7.
135. Григорий Чудотворец. Каноническое послание; Переложение Екклесиаста; К Феонмпу, о возможности и невозможности страдания для бога; К Филагрию, о единой божественной сущности; К Татиану, трактат о душе.— Христианское чтение, 1913, Декабрь.
136. Григорьев Ап. Парадоксы органической критики / Ап. Григорьев. Эстетика и критика. - М., 1980.
137. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности. // Вопросы философии, 1992, № 1.
138. Гудков Д. Общество, культура, человек // Свободная мысль. - 1991, №17.
139. Гулыга А. Стать зеркалом души народа. // Вопросы философии, 1988, №9.
140. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - М., 1986.
141. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. - М., 1989.
142. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1987.
143. Гуревич А.Я. Средневековый мир. - М., 1990.

144. Гуревич А.Я. Человек и культура: индивидуализм в истории культуры. - М., 1990.
145. Гуревич П.С. Наука и человек в позитивизме. / Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
146. Гурьева Л., Бондаренко Л., Полиновский С. К вопросу об экономических представлениях россиян: (По результатам эмпирического исследования) // Мировая экономика и международные отношения. - М., 1994. - №7.
147. Гусева Н. Р. Индуизм. - М., 1977
148. Гюйо М. Стоицизм и христианство. Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль.— Соч., СПб., 1904, т. IV, с. 235-289.
149. Давыдов Ю.Н. Гомоэкономикус. // Диалог, 1990, № 14.
150. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. - М., 1991.
151. Дворцов А.Т. Жан Жак Руссо. - М., 1980.
152. Деловая культура российского общества. // Общественные науки и современность, 1993, №№ 3, 4.
153. Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1892.
154. Джавахарлал Неру. Открытие Индии / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987
155. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
156. Дидахи (Учение двенадцати апостолов). М., 1886. Евсевий Памфил. Церковная история.—Соч. СПб., 1858, т. 1.
157. Диденко В.Д. Духовный космос искусства. - М., 1993.
158. Диденко В.Д. Искусство, человек, противоречия культуры. // Философские науки, 1989, № 5.
159. Диденко В.Д. Искусство. Духовная культура. Философия. - Алма-Ата, 1990.
160. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
161. Дмитриева Н.А. Краткая история искусств. Вып.3. - М., 1993.
162. Дмитриева Н.А., Виноградова Н.А. Искусство Древнего мира. - М., 1986.
163. Дмитриевский В. Александрийская школа. Казань, 1884.
164. Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. - М., 1987.
165. Добреньков В. И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980.
166. Домненко Б.И. Основы монетарной политики. - М., 1995.
167. Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974.
168. Донини А. У истоков христианства. - М., 1979.
169. Древе А. Происхождение христианства из гностицизма. М., 1930. Дюшен Л. История древней церкви. М., 1912, т. 1.
170. Древние цивилизации. - М., 1989.
171. Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М., 1977.
172. Дроздова Н.П., Протанская Е.С. Экономика и мораль: к переоценке стереотипов // Экономические отношения в социально-культурной сфере. - СПб., 1992.
173. Дулуман Е. К. Идея бога. Исследование и полемический очерк. М., 1970.
174. Дулуман Е. К. Религия как социально-исторический феномен. Киев, 1974.
175. Дынник М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
176. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы круглого стола). // Вопросы философии, 1995, № 6.
177. Европа в средние века: экономика, политика, культура. - М., 1972.
178. Европейское Просвещение и Французская революция XVIII века. - М., 1988.
179. Евсевий Памфил. Книга о палестинских мучениках; О жизни блаженного царя Константина, четыре книги.— Соч. СПб., 1849, т. 2.
180. Елеонский Ф. Учение Оригена о божестве сына божия и духа святого и об отношении их к отцу. СПб., 1879.

181. Елизарова М. М. Община терапевтов: Из истории ессейского общественно-религиозного движения I в. н.э. М., 1972.
182. Енифаний Кипрский. Слово против савеллиан.—Христианское чтение, 1840, II, с. 281.
183. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. - М., 1990.
184. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. М., 1981.
185. Заболотский Н. А. Богословское и экклезиологическое значение вселенских и поместных соборов древней церкви.— Богословские труды. М., 1970, сб. 5, с. 244-254.
186. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977.
187. Зак Л.М. История изучения советской культуры. - М., 1981.
188. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Богословы ищут бога: Философско-атеистические очерки по истории христианской теологии. Киев, 1980.
189. Запад и Восток: традиции и современность. - М., «Знание», 1993.
190. Западноевропейская художественная культура XVIII века. - М., 1980.
191. Западные молодежные субкультуры 80-х годов. - М., 1990.
192. Зарубина Н.Н. Социокультурные основы хозяйственной деятельности. // Социологические исследования, 1994, №№ 8, 9.
193. Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Пг., 1922.
194. Зенон-стоик. О природе.— Вести. Матендарана (Гос. хранилище древн. рукон. при СМ АрмССР). Ереван, 1956, № 3, с. 315—342.
195. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Франкфурт, 1961, т. 1; Париж, 1964, т. 2.
196. Зеньковский В.В. История русской философии. - Париж, 1989 (изд.2).
197. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974.
198. Зиновьев А. Гомо советикус. - М., 1991.
199. Зинченко В.П. Наука - неотъемлемая часть культуры? // Вопросы философии, 1990, № 1.
200. Зыбайлов Л.К., Шапинский В.А. Постмодернизм. - М., 1993.
201. Ибрагимов Г.Э. Теоретические предпосылки к исследованию эмпирических проявлений феноменов конформизма и нонконформизма в экономической подсистеме общества // Социология. - М., 1993. - Рукопись депонирована в ИНИОН.
202. Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.
203. Иванов Вяч. Воскрешаемая культура. / Иного не дано. - М., 1988.
204. Иванов Н. Св. мученик Иустин Философ.— Журнал Московской патриархии, 1966, № 7, с. 65—71.
205. Иванцов-Платонов П. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877, ч. 1.
206. Игнатов А. «Евразийство» и поиск русской культурной идентичности. // Вопросы философии, 1995, № 6.
207. Из истории культуры средних веков и Возрождения. - М., 1976.
208. Иконникова С.Н. Диалог о культуре. - Л., 1987.
209. Иллюстрированная история религий. В 2-х тт. - М., 1992.
210. Ильин И. О грядущей России. - М., 1993.
211. Ильин И.А. О сущности правосознания. - М., 1993.
212. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И.А.Ильин. Путь к очевидности. - М., 1993.
213. Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. Путь к очевидности. - М., 1993.
214. Ильина Т.В. История искусств. Западноевропейское искусство. - М., 1993.
215. Ильина Т.В. История искусств. Отечественное искусство. - М., 1994.
216. Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. В 3-х тт. - М., 1995.
217. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. СПб., 1953.
218. Ипполит Римский. Слово святого Ипполита об антихристе. М., 1868.
219. Ириной Лионский. Против ересей, пять книг; Отрывки из утраченных сочинений.—

Соч. СПб., 1900.

220. Историко-культурные основы европейской цивилизации. - М., 1992.
221. История Европы. В 8-ми тт. - Т.2, М., 1992.
222. История зарубежного театра. Ч.1. Театр западной Европы от античности до просвещения. - М., 1981.
223. История зарубежной литературы XVIII века. - М., 1991.
224. История искусства зарубежных стран XVII-XVIII веков. - М., 1978.
225. История культуры России. - М., "Знание", 1993.
226. История философии и вопросы культуры. - М., 1975.
227. История эстетической мысли. Т.2. Средневековый Восток. Европа XV - XVIII веков. - М., 1985.
228. Иустин Философ. Первая апология; Вторая апология; Разговор с Трифоном-иудеем; Послание к Диогену; Речь к эллинам; О единовластительстве; Отрывок о воскресении.— Соч. М., 1869, отд. 1—2.
229. Каган М.С. К вопросу о понимании культуры. // Философские науки, 1989, N5.
230. Каган М.С. О духовном // Вопросы философии. - М., 1985. - №9.
231. Казначеев В.П., Спиркин Е.А. Феномен человека: комплекс социоприродных свойств. // Вопросы философии, 1988, № 7.
232. Камю А. Бунтующий человек. - М., 1990.
233. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Кант И. Сочинения. - Т.6. - М, 1966.
234. Кант И. Сочинения в 6-ти тт. - М., 1964
235. Кантор В.К. Западничество как проблема «русского пути». // Вопросы философии, 1993, № 4.
236. Капустин М. Конец утопии? - М., 1990.
237. Кара-Мурза С. Что происходит с Россией? Куда нас ведут? Куда нас приведут? - М., 1993.
238. Кара-Мурза С.Г. Наука о кризисе цивилизации // Вопросы философии. - М., 1990, №9.
239. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. - М., 1987.
240. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя церкви. Париж, 1926.
241. Карташев А. В. Вселенские соборы. Париж, 1963.
242. Касицин Д. Расколы первых веков христианства. СПб., 1889. т.1.
243. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. - М., 1993.
244. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы. / Культурология. XX век. Антология. - М., 1985.
245. Касты в Индии. Сборник статей. - М., 1965
246. Керам К. Боги. Гробницы. Ученые. - СПб, 1994.
247. Кертман Л.Е. История культуры стран Европы и Америки. - М., 1987.
248. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. М., 1972:
249. Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976.
250. Кессиди Ф. Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
251. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии / И.В. Киреевский. Избранные статьи. - М., 1984.
252. Кирилл Александрийский. «Символ никейских отцев» в изложении Кирилла.—В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1892, т. 2, с. 179—189.
253. Кирилл Александрийский. Послание Кирилла, епископа александрийского, к Несторию об отлучении.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 175—181.
254. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна.— Творения. М.— Сергиев Посад, 1883, ч. 4.
255. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. - М., 1983.

256. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется; Увещание к эллинам. Ярославль, 1888.
257. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892.
258. Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. - М., 1993.
259. Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. М.- Л., 1964.
260. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. - М., 1985.
261. Кондорсе М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. - СПб., 1909.
262. Конрад Н.И. Запад и Восток. - М., 1972.
263. Косидовский З. Сказания евангелистов. М., 1979.
264. Краус В. На пороге нового тысячелетия. // Вопросы философии, 1997, № 5.
265. Кривцун О. Художник в истории русской культуры: эволюция статуса. // Человек, 1995, №№ 1, 3.
266. Кризис буржуазной цивилизации и поиски «нового стиля жизни». - М., 1987.
267. Кризис цивилизации: выбор пути. - М., 1992.
268. Кривелев И. А. История религий: Очерки в 2-х т. М., 1975, т. 1.
269. Кривелев И. А. Что знает история об Иисусе Христе? М., 1969.
270. Ксарджян С. Этика бизнеса. - М., 1992.
271. Ксенофонт Афинский. Воспоминания о Сократе; Защита Сократа на суде; Пир; Домострой.— Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.— Л., 1935.
272. Кубланов М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974.
273. Кубланов М. М. Новый Завет. Поиски и находки. М., 1968.
274. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: начало XX века. М., 1980.
275. Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М., 1972.
276. Кузнецов В. Н. Конституирование философской рациональности. Диверсификация и конфликт рациональностей в античной философии.— В кн.: Разум и культура. М., 1983, с. 8—15.
277. Кузнецов В.Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. - М., 1965.
278. Кузьмин А.Д., Шапкин И.Н. Отечественное предпринимательство. М., 1995.
279. Культура и искусство западноевропейского средневековья. - М., 1981.
280. Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство. Казань, 1881, вып. 1.
281. Кутырёв В. А. Естественное и искусственное: борьба миров. - Нижний Новгород, 1994
282. Куценков А.А. Политическая функция индийской касты. - НАА, 1974
283. Лазарев М. Египет и Русь: солнечная связь. // Наука и религия, 1989, № 6.
284. Лакс Дж. О множественности человеческой природы. // Вопросы философии, 1992, № 10.
285. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.
286. Лао-Цзы. Дао де цзин. - М., 1997
287. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада (Пер. с фр.). - М., 1992.
288. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
289. Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. - М., 1982.
290. Ленцман Я. А. Происхождение христианства. М., 1960.
291. Ленцман Я. А. Сравнивая евангелия. М., 1967.
292. Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. - М., 1885.
293. Леруа-Болье Анатоль. Власть денег. - СПб., 1900.
294. Ли Да. Теория денег. Очерк. - Шанхай, Саньянь шудянь, 1949.
295. Лившиц Г. М. Кумранские рукописи и их историческое значение. Мн., 1959.
296. Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Мн., 1970.

297. Лившиц Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Мн., 1973.
298. Лилли С. Люди, машины, история. - М., 1970.
299. Линицкий П. Учение Платона о божестве. Киев, 1876.
300. Лисичкин Г. Люди и вещи // Дружба народов. - 1988. №1.
301. Литературная теория немецкого романтизма. Документы - Л., 1934
302. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. - М., 1980.
303. Лихачев Д.С. Культура как целостная среда // Новый мир. - 1994, №8.
304. Лихачев Д.С. Русская культура в современном мире // Новый мир. - 1991, №1.
305. Личность в XX столетии. - М., 1978.
306. Лобковиц Н. Христианство и культура. // Вопросы философии, 1993, №3.
307. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
308. Лосев А. Ф. Комментарий к «Тимею».— В кн.: Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1971, т. 3, ч. 1, с. 647—676.
309. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993
310. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э. М., 1979.
311. Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие.— Богословские труды. М., 1975, сб. 14, с. 95—104.
312. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 7—128.
313. Лосский Н.О. Характер русского народа. - Посад, 1957.
314. Лурье С. В. К истории эллино-иудейского просвещения в Александрии,— Историческое обозрение, 1893, т. 6, с. 84—138. Лютер М. Краткий катехизис. СПб., 1908.
315. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
316. Люкс Л. Евразийство. // Вопросы философии, 1993, № 3.
317. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.
318. Макашова Л. Этика и экономическая теория. // Общественные науки и современность, 1992, № 3.
319. Маковельский А. О. Досократики. Древние греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Казань, 1914, ч. 1; 1915, ч. 2; 1919, ч. 3.
320. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.
321. Малеванский Г. Вера в бога как всеблагого миропромыслителя и верховного мироправителя.—Тр. Киевск. духовн. академии, 1874, № 2, с. 111—136; № 4, с. 1—47; № 7, с. 1—71; № 9, с. 429—490.
322. Мальцев В.А. Человек и его отношение к труду. - М., 1988г.
323. Мандел Э. Власть и деньги. - М., 1992.
324. Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой Французской революции. - М., 1978.
325. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. М., 1914.
326. Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. - Ереван, 1973.
327. Маркарян Э.С. О концепции локальных цивилизаций. - Ереван, 1962.
328. Маркарян Э.С. Культура как система. // Вопросы философии, 1969, №9.
329. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. - М., 1976
330. Маркс К. К еврейскому вопросу / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т.1.
331. Маркс К. К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т.13.
332. Маркс К. Капитал / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - ТТ.23,24,25,26.
333. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т.42.

334. Марсель Габриэль. Быть и иметь. - Новочеркасск., 1994.
335. Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов / Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978
336. Материалисты Древней Греции. (Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура). М., 1955.
337. Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. - М.-Л., 1956.
338. Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифов.— Вопр. философии, 1970, № 7, с. 165—173.
339. Мелиоранский Б. Христианство.— Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. СПб., 1903, т. XXXVII, с. 635—679.
340. Мельвиль А.Ю., Разлогов К.Э. Контркультура и новый консерватизм. - М., 1981.
341. Мень А. История религии. В 7-ми тт. - Т. 2, 3, 6.
342. Мефодий Патарский. О жизни и о разумной деятельности.— Богословские труды. М., 1961, сб. 2, с. 154—159.
343. Мефодий Патарский. Пир десяти дев, или о девстве; Слово о Симеоне и Анне, в день сретения господня; Слово в неделю Ваий; Извлечения из сочинений: а) О свободе воли, против валентиниан, б) О воскресении, против Оригена, в) О сотворенном, против Оригена.— Поли. собр. творений. СПб., 1877.
344. Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. - М., 1995.
345. Милуков П. История русской культуры. В 3-х тт. - М., 1993-1994.
346. Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.
347. Мифы народов мира. - М., 1992.
348. Мойсеев Н.Н. Человек и ноосфера. - М., 1990.
349. Молоков В. А. Философия современного православия. Мн., 1968.
350. Моммзен Т. История Рима: Провинции от Цезаря до Диоклетиана. М., 1949, т. V.
351. Морган Л.Г. Древнее общество. - Л., 1935.
352. Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Ионна Богослова о логосе. М., 1885.
353. Наг-Хаммади П, соч. 2, 3, 6, 7-е.— В кн.: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 160—198.
354. Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.
355. Невзоров И. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1842.
356. Немоевский А. Бог Иисус. Происхождение и состав евангелий. Пб., 1920.
357. Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
358. Нессельштраус Ц.Г. Искусство Западной Европы в средние века. - Л.-М., 1964.
359. Несторий. Послание к Кириллу, не одобренное всеми отцами, бывшими на святом соборе.—В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 136—139.
360. Неформальная Россия. - М., 1990.
361. Николаев Ю. В поисках за божеством: Очерки по истории гностицизма. СПб., 1913.
362. Никольский Н. М. Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства. М., 1922.
363. Нифонтов О.Н. Проблемы развития культуры и искусства России на современном этапе. - М., 1990.
364. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Полное собрание сочинений. - М., 1912
365. Ницше Ф. Антихристианин: Опыт критики христианства. СПб., 1907. О Священном Писании Нового Завета.— В кн.: Новый Завет господина нашего Иисуса Христа. М., 1976, с. 593—611.
366. Новиков М. П. Тупики православного анализ богословия XX века. М., 1979.
367. Новикова Л. И. Эстетика и техника: альтернатива или интеграция. - М., 1976
368. Новикова Л.И., Завадский С.А. Искусство и цивилизация. - М., 1987.
369. Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с разви-

- тием языческих верований: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861, ч. 4.
370. Новый предприниматель - каков он? // *Мировая экономика и международные отношения*, 1992, № 5.
371. О том, как надлежит разуметь три лица в едином божестве отца и сына и святого духа.— В кн.: *Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань*, 1887, т. 1, с. 66—67.
372. Огурцов А.П. Великая Французская революция и наука. // *Вопросы философии*, 1983, № 3.
373. Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. - М., 1982.
374. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. Осипов А. А. Кате́хизис без прикрас. М., 1963.
375. Онуфриенко Г. На перепутье // *Свободная мысль*. - 1991, №15.
376. Ориген Александрийский. О началах. Казань, 1899, вып. 1.
377. Ориген Александрийский. Против Цельса. Казань, 1912, ч. 1.
378. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. - М., 1991.
379. Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987
380. Отчуждение труда: история и современность. - М., 1989.
381. Очерки истории советского искусства 1917-1977 гг. - М., 1980.
382. Павлов С. Н. Критика богословских и идеалистических концепций генезиса христианской догматики.— В кн.: *Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма*. Л., 1979, с. 126—142.
383. Парменид. О природе. Поэма.— В кн.: *Гераклит Эфесский. Фрагменты; Парменид. О природе. Поэма*. М., 1937, с. 5—10.
384. Парсонс Т. Система координат действия, общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // *Американская социологическая модель*. - М., 1994.
385. Патрушев А.И. Макс Вебер: дух и этос капитализма. // *Философские науки*, 1990, № 6.
386. Переписка апостола Павла с философом Сенекою. (С приложением русского перевода 14 предполагаемых писем Сенеки и апостола Павла).—*Православное обозрение*, 1883, № 1, с. 115—141.
387. Перцев В. Реформационное движение в Германии: Книга для чтения по истории Нового времени. М., 1910, т. 1, с. 76—110.
388. Петров М.К. Человек и культура в НТР. // *Вопросы философии*, 1990, №5.
389. Петякшева Н.И. Диалог цивилизаций: Восток-Запад. // *Вопросы философии*, 1993, № 6.
390. Пивоев В.М. Миф в системе культуры. - М., 1989.
391. Писания мужей апостольских (Варнава, Климент Римский, Пастырь Ерма, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский), изданные П. Преображенским. М., 1862.
392. Платон. Апология Сократа; Критон; Ион; Гиппий Большой; Протагор; Георгий; Менон; Кратил.—Соч.: В 3-х т. М., 1968, т. 1.
393. Платон. Евтифрон; Апология Сократа; Критон; Федон. — Полн. собр. соч.: В 15-ти т. Пб., 1923, т. 1.
394. Платон. Федон; Пир; Федр; Тезтет; Софист; Парменид. — Соч.: В 3-х т. М., 1970, Т. 2.
395. Платон. Филеб; Государство; Тимей; Критий.—Соч.: В 3-х т. М., 1971, т. 3, ч. 1.
396. Плотин. О числах.— В кн.: Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина (Пер. и коммент. трактата Плотина «О числах»). М., 1928, с. 145—194.
397. Плотин. Эннеады.— В кн.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 154—409.
398. Плутарх. О происхождении мировой души по «Тимею» Платона: Пир семи мудрецов.—В кн.: Браш М. Классики философии. СПб., 1913, т. 1, с. 378-423.
399. Познанский В.В. Очерк формирования русской национальной культуры. - М., 1975.
400. Позов А. С. Логос—медитация древней церкви. Мадрид, 1961. Покровский А. Соборы

- древней церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914.
401. Покровская М.В. Формирование экономического сознания: поиск факторов // Образ жизни и состояние массового сознания. - М., 1992.
 402. Полевой В.М. Искусство XX века. - М., 1991.
 403. Попович М. В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.
 404. Порфирий. Введение Порфирия к «Категориям» Аристотеля.— Тр. Моск. ин-та ист. филос. и лит., 1937, т. 1, с. 237—255.
 405. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.
 406. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей— 1054 г.). Брюссель, 1964.
 407. Постмодернизм и культура. // Вопросы философии, 1993, № 3.
 408. Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965.
 409. Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. Опыты по истории перво-христианства и раннехристианской церкви. М., 1926.
 410. Проблемы Просвещения в мировой литературе. - М., 1980.
 411. Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
 412. Пфлейдерер О. Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1908.
 413. Радев Р. История на античната философия. София, 1981.
 414. Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993
 415. Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1982.
 416. Ракитов А. И. Соотношение точности и адекватности в формализованных языках // Логика и методология науки. - М., 1967
 417. Ранович А. Б. О раннем христианстве (избр. соч). М., 1959.
 418. Ранович А. Б. Основные проблемы истории эллинизма.— Вести. древн. истории, 1949, № 1, с. 11—28.
 419. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства: Материалы и документы. М., 1933.
 420. Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.— Л., 1950.
 421. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
 422. Ревилль Ж. Религия в Риме при Северах. М., 1898.
 423. Рейснер М. А. Идеология Востока: Очерки восточной теократии. М.— Л., 1927.
 424. Ренан Э. Жизнь Иисуса. СПб., 1906.
 425. Риккерт Г. Философия жизни. - Пг., 1922.
 426. Римский клуб. Декларация. Миссия. // Вопросы философии, 1995, № 3.
 427. Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1959.
 428. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности: Ранняя греческая наука о «природе». М., 1979.
 429. Рожицын В. Раннее христианство в освещении его современников. М.— Л., 1926.
 430. Розанов В.В. Религия и культура. - М., 1990.
 431. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. - М., 1991.
 432. Российская ментальность // Вопросы философии. - 1994, №1.
 433. Румянцев Н. В. Дохристианский Христос. М., 1926.
 434. Русская идея. - М., 1993.
 435. Русское православие. Вехи истории. - М., 1989.
 436. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. - М., 1985
 437. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. - М., 1984.
 438. Рюттингер Р. Культура предпринимательства. - М., 1992.
 439. Савицкая Э. Закономерности формирования «модели культурного человека». // Вопросы философии, 1990, № 5.

440. Самосознание европейской культуры XX века. - М., 1988.
441. Сапрыкин В.А. Российская культура и угроза бездуховности / Россия сегодня: Реальный шанс. - М., 1994.
442. Сартр Ж. П. Фрейд. - М., 1992. - С. 7 (Предисловие Л. Токарева)
443. Сарычев В. Д. Святоотеческое учение о богопознании.—Богословские труды. М., 1964, сб. 3, с. 34—63.
444. Сатиочандра Чаттерджи, Дхирендрамохан Датта. Индийская философия. - М., 1994
445. Сахаи К. Шива, Будда и Воланд // «Новое время». - № 29 от 15.07.88
446. Свепцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. М., 1981.
447. Свердин С.Л. Происхождение денег, их сущность и функции. - Л., 1936.
448. Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970.
449. Семенов И. И. Иудеи и греко-римский мир во II веке христианской эры: Очерк по истории культурного взаимодействия народов Римской империи. М., 1905.
450. Секст Эмпирик. Против ученых. Книги XI, 1—VI; Три книги пирроновых положений.— Соч.: В 2-х т. М., 1976, т. 2.
451. Семёнов Е.О. Дисциплинарный статус культурологии. / Наука и ее место в культуре. - Новосибирск, 1990.
452. Семенов Ю.Н. Социальная философия А. Тойнби. - М., 1980.
453. Сенека. Естественнонаучные вопросы; О благодетелях; О блаженной жизни; Письма к Луцилию; Утешения к Марции: Отрывки из произведений.— В кн.: Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 1, с. 504—519.
454. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. Секст Эмпирик. Против ученых. Книги VII—X.—Соч.: В 2-х т. М.,
455. Сенека. О провидении.— Сб. тр. проф. и преп. Иркутс. гос. ун-та, 1921, вып. 2, с. 25-43.
456. Сидоров А. И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту).— В кн.: Религии мира. М., 1982, с. 159—183.
457. Силуянова И.В. Духовность как способ жизнедеятельности человека. // Философские науки, 1990, № 12.
458. Сильвестр (еп.). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1898, т. 3.
459. Символ веры, изложенный Константинопольским собором.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 111—112.
460. Скворцов К. Философия отцов и учителей церкви. Период апологетов. Киев, 1868.
461. Смирнов Н. П. «Терапевты» и сочинение Филона «О жизни созерцательной». Киев, 1909.
462. Сноу Ч. Две культуры. - М., 1973.
463. Соборное изложение веры.— В кн.: Деяния вселенских соборов: в 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 65—66.
464. Современное западное искусство. - М., 1988.
465. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
466. Соколов Э.В. Культура и личность. - Л., 1972.
467. Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850.
468. Солженицын А.И. Русский вопрос к концу XX века // Новый мир. - 1994, №7.
469. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. - М., 1991.
470. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 тт. - М., 1988.
471. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал / Сочинения в 2 тт. - М., 1988.
472. Соловьёв В.С. Сочинения в 8 тт. - СПб, 1876-1907.
473. Соловьёв Вл. Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться? // Наше наследие, 1988, № 2.
474. Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. - М., 1990.

475. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992.
476. Социология контркультуры. - М., 1980.
477. Сочинения древних христианских апологетов (Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, Ермий, Мелитон Сардийский, Минуций Феликс), изданные П. Преображенским. М., 1867.
478. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1914.
479. Старокадомский М. А. Неоплатонизм и христианство.— Богословские труды. М., 1974, сб. 12, с. 209—216.
480. Степанова В.Г. О некоторых предпосылках современного экономического сознания // Психол. журнал. - М., 1993. - Т.14, № 1.
481. Степин В. С. Естествознание как социокультурный феномен. (К проблеме становления естествознания в истории естествознания).— В кн.: Ценностные аспекты современного естествознания. Обнинск, 1973, с. 23—27.
482. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. - М., 1994.
483. Степун Ф.А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Вопросы философии, 1997, № 1.
484. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. - М., 1985.
485. Струве Н. Православие и культура. - М. 1992.
486. Субкультурные объединения молодежи. - М., 1987.
487. Судзуки Дайсэцу Т.. Мистицизм христианских и буддистский. - Киев, 1996
488. Сумерки богов. - М., 1990.
489. Сухов А. Д. Религия в истории общества. М., 1976.
490. Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967.
491. Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. - М., 1989.
492. Тагор Р. Вероисповедание художника / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987
493. Тагор Р. Прекрасное / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987
494. Тайлор Э. Первобытная культура. - М., 1989.
495. Тейяр де Шарден. Феномен христианства.— В кн.: Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970, с. 370—380.
496. Теоретико-эмпирическое изучение экономического сознания на пути к типологизации. - М., 1992.
497. Тертуллиан. Защищение христиан против язычников. М., 1802.
498. Тертуллиан. Против Маркиона; Против валентиниан; Против Гермогена, или против вечности материи; Против Праксеаса, или о святой троице; Скорпиак, или противоядие от угрызнения скорпионов.— Творения. СПб., 1850, ч. 4.
499. Типология основных элементов традиционной культуры. - М., 1984.
500. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
501. Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990.
502. Тоталитаризм и культура // Вопросы литературы. - 1992, Вып.1.
503. Тощенко Ж.Т., Бойков В.Э., Иванов В.Н., Кудрина Т.А. Экономическое сознание: ориентиры и предубеждения. - Социологические исследования. - 1988. №3.
504. Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979.
505. Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. - М., 1917.
506. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.
507. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. - М., 1990.
508. Трубецкой Е.Н. Философия Ницше. - М., 1904.
509. Трубецкой С. Н. История древней философии. М., 1906, ч. 1.
510. Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М., 1900, с. 1.

511. Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития. - М., 1986.
512. Уваров И. Зевс и судьба (по Гомеру).— Филологические записки, 1915, вып. II, с. 233—246.
513. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985.
514. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. - М., 1989.
515. Уледов А.К. Духовная жизнь общества. - М., 1980.
516. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. - М., 1976.
517. Успенский Е. Христианское умозрение и человеческий разум, М., 1895.
518. Успенский Н.Н. Избранные труды. В 2-х тт. - М., 1994.
519. Утченко С. Л. Кризис полиса и политические воззрения римских стоиков. М., 1955.
520. Ушаков В.А. Экономический образ мышления и его национальные особенности в России // Весн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 5, Экономика. - Спб., 1993. - Вып.2.
521. Фаминский В. Религиозно-нравственные воззрения Л. А. Сенеки (философа) в отношении их к христианству. Киев, 1906.
522. Фаррар Ф. Д. Первые дни христианства: В 2-х ч. СПб., 1888, ч. 1.
523. Филарет. Историческое учение об отцах церкви. СПб., 1882, т. 1.
524. Филон Александрийский. О жизни созерцательной.— В кн.: Тексты Кумрана. М., 1971, вып. 1, с. 376—391.
525. Филон Александрийский. О неразрушимости и вечности мира.— В кн.: Браш М. Классики философии. СПб., 1913, т. 1, с. 363—375.
526. Фильштинский И. М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1989
527. Флоренский П. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
528. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.
529. Флоровский Г. Византийские отцы IV века. Париж, 1931.
530. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.
531. Фома Аквинский. Сумма теологии; Сумма против язычников: Отрывки из произведений.— В кн.: Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 2, с. 824—862.
532. Франк С. Реальность и человек. Париж, 1956.
533. Франк С. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949.
534. Франк С. Смысл жизни. Брюссель, 1976.
535. Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959.
536. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1980.
537. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. - Тбилиси, 1991.
538. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992
539. Фрейд З. Введение в психоанализ. - М., 1989.
540. Фрейд З. Недовольство культурой / Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992
541. Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе / Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. - М., 1994
542. Фрейд З. О психоанализе / О клиническом психоанализе. Избранные сочинения. - М., 1991
543. Фроловский Г.В. Пути русского богослужения. VI. Философское пробуждение / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М., 1990.
544. Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1989.
545. Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1986.
546. Фромм Э. Здоровое общество / Психоанализ и культура. - М., 1995.
547. Фромм Э. Из плена иллюзий / Э.Фромм. Душа человека. - М., 1992.
548. Фромм Э. Человек для самого себя / Эрих Фромм. Психоанализ и этика. - М., 1993.
549. Фуко М. Слова и вещи. - М., 1977

550. Фурман Д. Наш путь к нормальной культуре. / Иного не дано. - М., 1988.
551. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986
552. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Западная эстетика и теория литературы 19- 20 вв. - М., 1987
553. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. - 1989, № 9
554. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986
555. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Проблема человека в западной философии. - М., 1988.
556. Хейзинга Й. Осень Средневековья. - М., 1988.
557. Хейзинга Й. Homo Ludens. - М., 1992.
558. Холтон Дж. Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. - 1992. № 2
559. Художественная культура XVIII века. - М., 1974г.
560. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1912.
561. Цехмистро И. З. Диалектика множественного и единого. М., 1972.
562. Цимбаев Н.И. До горизонта - земля! (к пониманию истории России) // Вопросы философии, 1997, № 1.
563. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. - Тбилиси, 1984.
564. Чанышев А. Н. Начало философии. - М., 1982
565. Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. - М., 1973
566. Человек в мире художественной культуры. - М., 1982.
567. Человек. - М., 1991.
568. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
569. Через тернии. - М., 1990.
570. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хейдеггеру (пер. с нем.). - М., 1964. - С
571. Швейцер А. Культура и этика. / Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. - М., 1993.
572. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. - М., 1988
573. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры / Благоговение перед жизнью. - М., 1992
574. Шеллинг В. Ф. Система трансцендентального идеализма. - Л., 1936
575. Шеллинг В. Ф. Философия искусства. - М., 1966
576. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Полное собрание сочинений. - М., 1903
577. Шопенгауэр А. О воле в природе / Полное собрание сочинений. - М., 1903
578. Шпенглер О. Закат Европы. - М., 1993.
579. Шубарт В. Европа и душа Востока / «АУМ». Журнал эзотерического общества ИМА-пресс. - СПб., 1990.
580. Шукин В.Г. Культурный мир русского западника. // Вопросы философии, 1993, № 5.
581. Шукин В. Г. Христианский Восток и топика русской культуры. // Вопросы философии, 1995, № 4.
582. Эйдельман Н. Твой восемнадцатый век. - М., 1986.
583. Эко У. Средние века уже начались. // Иностранная литература, 1994, № 4.
584. Эпштейн М. Говорить на языке всех культур. // Наука и жизнь, 1990, №1.
585. Югай Г. А. Толерантность разума // Вестник Академии. - Международная академия наук о природе и обществе. - 1997, № 3
586. Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству / Феномен духа в искусстве и науке. - М., 1992
587. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. - М., 1994.
588. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. / Юнг К.Г. Архетип и символ. - М., 1991, или в журн.: Вопросы философии, 1988, №1.

589. Юнг К.Г. Различие восточного и западного мышления. // *Философские науки*, 1988, № 10.
590. Юркевич П.Д. *Идея / П.Юркевич. Философские произведения.* - М., 1990.
591. Яворская Н.В. *Западноевропейское искусство XIX века.* - М., 1962.
592. Яковлев Е. Г. *Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное.* - М., 1995
593. Яковлев Е. *Эстетическое как совершенное.* - М., 1995.
594. Яницкий О.Н. *Индустриализм и инвайронментализм: Россия на рубеже культур // Социологические исследования.* - 1994, №3.
595. Яновец Ю.В. *Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы // Вопросы философии*, 1997, № 1.
596. Ярмонкин В. *В чем природа денег?* - Спб., 1892.
597. Ясперс К. *Смысл и назначение истории.* - М., 1994.
598. *Acculturation, an Exploratory Formulation. The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation // American Anthropology*, 1954
599. Agger B. *Cultural Studies as Critical Theory.* - L., 1992.
600. Agrawal D. P. *The Copper Bronze Age in India.* - New Delhi, Archer M. S. *Culture and Agency.* - Cambridge, 1988.
601. Arnold M. *Culture and Anarchy.* -- L, 1869.
602. Bagby Ph. *Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilisations.* - Berkeley and Los Angeles, 1963.
603. Barth E. *God Here and Now.* New York, 1964.
604. Basham A. L. *Aspects of Ancient Indian Culture.* - Bombay, 1966
605. Bauwan Z. *Culture and Praxis.* - L., 1973.
606. Benedict R. *Patterns of Culture.* - Boston, 1934.
607. Boas F. J. *Race, language and Culture.* -- N.-Y., 1960.
608. Bonhoeffer D. *Letters and Papers from Prison.* London—Glasgow, 1967.
609. Bulgakov S. *The Wisdom of God.* London, 1937.
610. Cassirer E. *An Essay on Man.* -- New Heaven. 1Charbonneau B, *Le Paradoxe de la Culture.* -- P., 1965.
611. Clark Í. W. *New creationism.* Nashville (Tenn.), 1980.
612. Dahrendorf K. *The Modern Social Conflict.* - New York, Wiedenfeld & Nicolson, 1988.
613. Den P. J. *The right to welfare and the virtue of charity // Social philosophy a policy.* - Oxford, 1993.
614. Doelling J. *Individuum und Kultur: Ein Beilrag zur Diskussion.* -- B., 1986.
615. Eliot T. S. *Notes towards the definition of Culture.* -- L, 1948.
616. Elkana Y. *A programmatic attempt atan anthropology of knowledge // Sciences and cultures. Science of Sociology.* 1981. Vol.5.
617. Epstein K. *Let There be Sculpture.* - 1942
618. Eugene Herrigel. *Zen in the Art of Archery.* - London, Gehlen A. *Die Seele im technischen Zeitalrer.* -- Hamburg, 1964.
619. Gabus J. P. *Critique de la raison theologique. These—Lille*, 1974.
620. Giddens A. *The consequences of Modernity.* -- Stanford, 1990.
621. Gilinskiy Ya. *Deviant Behaviour as a Reflection of Contested Boundaries and Shilling Solidarities // Sociological Abstracts XIII-th World Congress of Sociology.* San Diego, 1994.
622. Grudzien J. *Katolicyzm w procesie modernizacji.* Warszawa, 1978.
623. Habermos J. *Theorie des kommunikativen Handels.* Bd. 1,2. Fr.-am- Main, 1986.
624. Hacker P. *Zur Entwicklung der Avataralchre // «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens».* - 1960, N 4
625. Hall B.T. *The silent language.* -- N.-Y., 1970.
626. Hammond P. B. *Introduction to Cultural and Social Anthropology.* -- N. - Y., 1971.
627. *Hands off Cain.* Roma, 1994.

628. Hargrove B. The church as the coming future.— Theology today. Ephrata, 1977, vol. 34, N 3, p. 242—247.
629. Harris M. Culture, Man and Nature. An Introduction to General Anthropology. -- N.-Y., 1971.
630. Havell E. B. The Ideals of Indian Art. - 1920
631. Heidegger M. Sein und Zeit. - Tübingen, 1931
632. Heidegger Ì. Phanomenologie und Theologie. Frankfurt a. Ì., 1970.
633. Heidegger Ì. Platons Lehre der Wahrheit. Mil einem Brief über den Humanismus. Bern, 1954.
634. Herskovils M. Cultural Anthropology. -- N.-Y., 1955.
635. Hick J. God and the universe of faiths. London, 1973. Huzinga J. Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur.—Verzamelde werken. D. 5. Haarlem, 1950.
636. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Munchen, 1952.
637. Jenks Chr. Culture. -- L and N.-Y., 1993.
638. Kane P. V. History of Dharmashastra, vols. I-V. - Poona, 1930-1962
639. Kaplan D., Manners R. A. Culture Theory. -- N.-Y.. 1972.
640. Kaufman G. God the problem. Cambridge (Mass.), 1972.
641. Keesing R.M., Keesing F.M. New Perspectives in Cultural Anthropology. - New York, Wintson, 1971.
642. Klemm G. Allgemeine Kulturwissenschaft. Bd. I -- 2. -- Leipzig, 1854 -- 1855.
643. Koste R. Analyse marxiste et foi chretienne. Paris, 1976.
644. Kreatur Mensch. Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanum. Hrsg. von G. Altner. -- Munchen, 1973.
645. Kroeber A, L., The Nature of Culture. -- Chicago, 1 952.
646. Kroeber A. L., Configuration of Culture Growth. -- Berkeley -- Los Angeles, 1944.
647. Lankavatara Sutra. Transl. By D. T. Suzuki, London, George Routledge and Sons, 1932
648. Levi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris, 1962.
649. Losski N. History of Russian Philosophy. New York, 1951.
650. Luhmann N. Sessile System. Grundriss eider allgemeinen Theory. -- Fr. -am-Main, 1984.
651. Malinowski B. A., Scientific Theory of Culture. -- North Carolina, 1944.
652. Maritain J. Le paysan de la Garrone. Paris, 1966.
653. Masset P. Comment croire? La foi et la philosophic moderne. Paris, 1973.
654. Morris C. W. Signs, Language and Behaviour. -- N.-Y., 1946.
655. Parsons T. Structure and Process in Modern Societies. -- N; Y., 1965.
656. Parsons T. The Social System. -- L., 1951.
657. Philosophy and Culture: Studies from Hungary. Published on the Occasion of the 17-th World Congress of Philosophy. -- Budapest, 1983.
658. Postmodernism. A Resder. Ed. and intro. by Th. Docherly. -- N. -Y., 1993.
659. Prince M. Self-concept, money beliefs and values // J. of econ. psychology -- Amsterdam, 1993. - Vol. 14, N 1.
660. Problemes de la culture et des valeurs culturelles dans le monde contemporain. -- P., UNESCO. 1983.
661. Radcliffe-Brown A. Method in Social Anthropology. -- L, 1958.
662. Reble A. Schlelermochers Kulturphilosophie. -- Erfut, 1935.
663. Robinson J.M. The Later Haidegger and Theology. - N.J., 1963
664. Social Problems around the Baltic Sea. Helsinki: NAD publ, N 21, 1992.
665. Social Problems in Newspapers: Studies around the Baltic Sea.
666. Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. Vol. I -- 4; N.-Y., 1937 -- 1941.
667. Steward J. Theory of Culture Change. The Methodology of Multilane Evolution. -- Urbane, 1955.
668. Tachumi R. Theoris de la culture. -- P., 1975.
669. Tate C.F. The Search for a Method in American Studies. -- Minneapolis. 1973.

670. The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture. Ed. by H. Foster. -- Washington, 1983.
671. The Idea of Culture in the Social Sciences. Ed. by L. Schneider and Ch. Bonjean -- Cambridge, 1971.
672. The Role of Values in Psychology and Human Development Ed. By IV. M. Kurlines, hl. Azmilia and J. Gewirtz -- N.-Y.-- Chichester -- Brisbane -- Toronto -- Singapore, 1992.
673. The Study of American Culture: contemporary Conflicts. Ed. By L. S. Luedike. -- Everett-Garward, Inc., 1977.
674. Weber A. Kulturgeschichte als Kultursoziologie. -- Munchen, 1963
675. Weiss H.F. Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums. Berlin, 1966.
676. Welsch W. (Herausg.) Wege aus der Moderne. Schltsstexte der Postmoderne Diskussion. -- 2 Aufl. B., 1994.
677. Wheeler R. E. M. The Indus Civilization. - Cambridge, 1968
678. White L. The Evolution of Culture. -- N.-Y., 1959
679. White L. The Science of Culture. -- N.-Y., 1949.
680. White Leslie A. The Concept of Cultural Systems. - New York, 1975.
681. Williams R. Culture. -- L, 1971.
682. Wilson G., Wilson M. The Analysis of Social Change. - Cambridge, 1944.
683. Znamecki F. Cultural Sciences: Their Origin and Development. Urbane -- Illinois, 1952.



**Кортунов Вадим Вадимович МИР
ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Коломенская типография
Московская обл., г. Коломна, ул. 3-го Интернационала, 2 А

Издательство «Перо»
109052, Москва, Нижегородская ул., д. 29-33, стр. 15, ком. 536
Тел.: (495) 973-72-28, 665-34-36
Подписано в печать 26.04.2022. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 5,25. Тираж 550 экз. Заказ 368.