

Лекция №2. Социально-политические и правовые учения древних цивилизаций.

План:

1. Древний мир. Этапы развития.
2. Политико-правовые идеи древнеиндийской цивилизации

1. Древний мир — один из самых длительных периодов развития человеческого общества. Он насчитывает более 4-х тысяч лет. Древность целесообразно подразделять на два этапа.

Первый этап — 3—2-е тысячелетие до н. э. Его отличительные черты: 1) соседская община, сохраняющая в той или иной мере самоуправление и право собственности на землю, выражающееся в различных формах — от периодических переделов земли до контроля над ее отчуждением; 2) общинная коллективная психология взаимной помощи и коллективной ответственности; 3) общинные политеистические ритуальные религии; 4) территориальное (номовое) государство.

Второй этап — 1-е тысячелетие до н. э. — V в. н. э. Верхняя граница второго этапа символично увязывается с падением Римской империи.

Этот период характеризуется: 1) распадом общинной земельной собственности и появлением частной собственности на землю; 2) утратой общинами (кроме храмовых городов) самоуправления и превращением их в чисто фискальные единицы; 3) изменением в коллективной психологии, актуализацией роли индивида, находящей выражение, в частности, в праве (концепция индивидуальной ответственности); 4) возникновением и распространением догматических этических религий, переходящих общинные и этнические границы («мировые религии»). Эти новые религии нередко связывают с «религиями спасения» и «религиями откровения». В первом случае актуализируется проблема личного взаимоотношения человека с миром и Богом и его спасения от мирового зла. Во втором — указывается связь учения с конкретной личностью (основоположником,

родоначальником), чьи высказывания (более или менее подлинные) превращаются в религиозный канон; 5) формированием имперских государственных образований. Следует отметить, что хронологические рамки выделенных этапов Древнего мира условны, так как ни при одной периодизации не укладываются в заданные параметры история и культура различных государств, пусть даже похожих с точки зрения их типологии. В социальном отношении Древний мир часто определяют как период рабовладения. Рабовладение — это система, в основе которой лежит труд рабов. Однако при более внимательном прочтении истории мы увидим, что восточные государства не были рабовладельческими в чистом виде (классическом смысле). Труд рабов использовался преимущественно в домашнем хозяйстве (услужении). Прислуга, наложницы, иногда палачи, мусорщики, представители других «грязных» профессий были рабами. Основными же товаропроизводителями оставались крестьяне-общинники. И все тяготы трудовой жизни (повинности — обязательные работы) ложились именно на их плечи. Будучи задействованными во всех грандиозных «стройках века» — строительстве пирамид, прокладывании ирригационных каналов, воздвижении Великой Китайской стены или постройке Храма Великой Богини — свободные общинники эксплуатировались бюрократией нещадно во имя процветания государства, позже — «мира на земле». Восточные государства (исключение составляет Индия) преимущественно были персонифицированными. Позже эта идея будет развернута применительно к творчеству древнекитайских мыслителей. Классическое рабовладение олицетворяет Западный (античный) мир, а именно Греция и Рим. Здесь рабы — «говорящее орудие». Полис же — гражданская община равных и свободных граждан. Здесь нет места на ценностном пьедестале «отцу нации». Зато гражданские права и свободы, при нещадной эксплуатации «чужих» во имя процветания Индивидуума, носителя «логоса», занимают достойное место на греческом Олимпе. Восточные и западные общества содержат в себе сущностные различия в рамках одного типа

государственности, а именно рабовладельческого государства. Правда, иногда исследователи указывают и на стадийные различия восточных и западных обществ. Суммируя и конкретизируя вышеизложенное, отметим, что реконструкция политико-правовых идей будет осуществляться контекстуально. Социокультурный контекст в данном учебном пособии рассматривается с точки зрения как формационного, так и цивилизационного подхода. При этом следует учитывать, что содержательно эти два подхода отличаются тем, что один из них (формационный, стадийный) фиксирует внимание на изменчивости, а другой (цивилизационный) — на «наследственности», на стабильном воспроизводстве основных базовых институтов, определяющих генеральную линию развития того или иного общества в соответствии с его материальными условиями жизни и ментальностью. Не стоит противопоставлять два подхода (формационный и цивилизационный), как вряд ли уместно противопоставлять длину ширине. Разные ракурсы делают картину мира древнего общества более выпуклой, более красочной. Древний мир — это мир, насчитывающий не одно тысячелетие. Именно в Древнем мире были заложены основные линии (тенденции) цивилизационного развития. Древний мир в свернутом виде содержал в себе все, что сегодня мы имеем. В гуманитаристике абстрактно выделяют две линии цивилизационного развития: восточную и западную. Такое деление было характерно уже для древних греков. Запад ассоциировался греками с полисом (гражданской общиной), демократией, свободой личности (индивидуума), его неотчуждаемыми «естественными» правами. Восток же олицетворяла Персидская империя с деспотическим правлением и бесправием широких слоев населения. Граница между Востоком и Западом не была статичной, т. е. прочерченной раз и навсегда. Более того, подвергалось изменению осознание сущности их противопоставления. В Средние века олицетворением Запада был европейский католический мир во главе с Папой Римским, Востока — остальной, нехристианский мир. Нередко к Востоку относили и

православный мир, ойкуменой которого была Византия, позже — Московия. Новое время усилило существующую дихотомию Восток — Запад, наполнив противопоставление экономическими показателями роста производства, уровня потребления и пр. Древние общества Востока были первыми стратифицированными государственными образованиями, их специфика обуславливалась социокультурным контекстом. Их магистральная линия развития выражалась следующими политическими и правовыми принципами.

1. Принцип воздержания от волюнтаристской активности — знаменитая концепция древнекитайской политической философии у-вэй («недеяния») и ее сегодняшнее дэнсяопиновское воплощение «переходить реку, нащупывая камни», т. е. в восточном мире нет «деятеля» (преобразователя) в «западном» смысле этого слова, там человек следует ходу вещей, великому космическому закону. Этика и ритуал слиты воедино, ритуал кодифицирует писанные и неписанные законы поведения, причем в области морали и этики творческие импровизации являются сомнительными. В этой системе социальное поведение должно быть предсказуемым, каждый должен выполнять свою миссию в соответствии с отведенной ему социальной ролью. Идеал — патерналистская модель, основанная на отцовской опеке и сыновьей почтительности. Соответственно этим принципам политический процесс — не процесс производства власти, как на Западе, а вычленение и поддержка имманентного, естественного, устоявшегося, проверенного.
2. Восточные общества основаны на теократическом принципе, согласно которому государство — постоянно мобилизованный носитель нравственно-религиозных ценностей, стремящийся контролировать все социальные практики. Такое понимание государства основано на восточной традиции, в соответствии с которой город есть воплощение государственной власти, а народ есть духовная общность, скрепленная традицией (т. е. культурной памятью) и надеждой на грядущее воплощение правды справедливости. На Западе город выступал как частногражданская альтернатива государственной власти и основа

«гражданского общества», а государство было бесстрастным наблюдателем процессов, происходящих в гражданском обществе, вмешивающимся в его жизнь только в случае прямых беспорядков. В восточных обществах политическая власть может ограничиваться и контролироваться духовной властью в «помыслах», т. е. высших ценностных ориентациях. Отсюда следует вера в сакральность всего земного на Востоке и, соответственно, в необходимость осуществления принципа «один за всех и все за одного» или, используя термин А. Хомякова, — соборности. Принцип соборности в государственном устройстве — основа теократий, в том числе и квазитеократий (светских) государств, исповедующих определенную идеологию (например, коммунистическую). Такие государства строятся по образу и подобию храмовой общины с иерархией священник — царь — пророк и обязательным посредником между человеком и Богом. 3. В восточных обществах действует принцип уравнительной справедливости, т. е. статус человека в обществе определяется служебным усердием, хотя связи, деньги, происхождение имеют значение, но служебное усердие все же важнее в государственных делах. В соответствии с этим принципом регионы должны контролироваться верховной властью, которая назначает туда своих полномочных представителей. 4. В сфере экономических отношений господствует администрирование. Механизм распределения и перераспределения ресурсов между регионами порождает сначала планомерность в экономических отношениях, а позже и жесткое директивное планирование. Понятным является и тот факт, что основные средства производства концентрируются в руках «помазанника божьего». 5. Восточная государственность базируется на принципе «священной справедливости», которая выражается в мессианстве, обязанностях индивида, свободе коллектива. Свобода коллектива — это свобода народа, которая контролируется самим народом. У народа своя коллективная судьба, коллективное призвание. «Нельзя спастись одному, можно спастись только всем вместе». Государственность сакрализована, и она являет высшую

ценность. Таким образом, обозначив специфические особенности обществ восточного типа, мы можем констатировать, что «Восток дело тонкое» и он не вписывается в шаблоны западной культуры. Необходимо признать наличие «других» политических и правовых культур, которые не «лучше» и не «хуже», а просто другие (подобно тому, как мужской пол не лучше или хуже женского, а просто — другой пол). Необходимо также отказаться от стереотипа, что только либеральная демократия — единственно правильная и лучшая форма политического устройства (в его расширительной трактовке), пригодная для всех времен и народов. Может быть, уместно подвергнуть сомнению метафору «Прошлое Запада находится на Востоке»? Ведь сегодня Восток не везде и не всегда ресурсная окраина мира, «источник сырья и рынок сбыта». Представляется, что признание этих идеологически неангажированных (хотя любая интерпретация связана с редукцией) идей является более продуктивной стратегией понимания мировых политических и правовых процессов в контексте глобализации экономического пространства. Признание этих положений позволит нам дополнить или, точнее, наполнить новым содержанием устоявшиеся концепты, мифологемы и идеологемы, вошедшие практически во все учебники советского и постсоветского периода, об отсутствии права и демократии на Востоке.

2. Политико-правовые идеи древнеиндийской цивилизации. Постигание «истины» в Древней Индии сопровождалось мистификациями. Подобно древнееврейской Библии и новозаветной христианской литературе Веды — непререкаемый авторитет. Победа над незнанием, порабащающим душу, достигалась, как полагали индусы, изучением Вед. Веда (санскритское слово) означает ведение, знание. Задача философа, который, как правило, был одновременно и брахманом, — «открыть» и вывести из истины конкретные следствия. Истина дана в Ведах, поэтому главные методы — их интерпретация, систематизация, толкование и пр. Знание истины выступало тождеством власти. В ведической литературе особое место уделяется брахманам. Брахманы — жрецы были носителями образованности и

специальных знаний. Эти знания передавались из поколения в поколение и были квинтэссенцией религиозной философии. Брахманы же выступали социальными архитекторами древнего индийского общества. Итак, древнейшими источниками политико-правовых взглядов в Индии были Веды. В них в образной форме выражались религиозные, мифологические, философские, политические и правовые представления о мире, о человеке и о его праведной (нравственной) жизни. Веды делятся на четыре части (группы). Древнейшая из них — Самхиты. Остальные три представляют комментарии и дополнения к Самхитам. Самхиты состоят из четырех сборников. Самый ранний из них — Ригведа, сборник религиозных гимнов (ок. 1500 г. до н. э.). Боги Ригведы — довольно путаная персонификация сил и явлений природы: солнца, грома, рассвета, огня и священного опьяняющего напитка — сомы. Боги не имели четкого образа, они были неопределенными. Такая пластичность заложила метаморфический плюрализм более поздней индийской религии, свободно объединяющей воедино различных богов пантеона. Вторую часть Вед составляют Брахманы — сборник ритуальных текстов. Именно они стали идейным основанием религии брахманизма. Появление бога Праджapati и ритуальные действия брахманов (жрецов) интерпретировались как микрокосмическое воссоздание Вселенной. Это, в свою очередь, обеспечивало жрецам, совершившим жертвоприношение, первенство. Ведические боги стояли ниже брахмана, брахман сам становился богом. У. Мак-Нил приводит цитату папы римского Иннокентия III: «Даже большим ученым не стоит дурно отзываться о простоватых священниках, так как они удостоены высокого духовного сана. Ибо сказано в Священном Писании: “Богов не злословь”. Это относится к священникам, которых называют богами из-за высокого духовного сана и высокого их положения». Таким образом, жрецы брахманы, притязавшие на исключительное положение в мире вообще и человеческом обществе в частности, должны были быть образцом мудрости, праведности, справедливости, высокой нравственности и носителями прочих

добродетелей. Брахманы образовали закрытую привилегированную касту, к которой могли принадлежать только сыновья брахманов. Брахманы должны были знать наизусть Веды (хотя бы одну), уметь совершать обряды и ритуалы жертвоприношений и правильно их интерпретировать. Взамен жреческих услуг брахманы освобождались от контроля со стороны светской власти, они не платили налоги и не несли различного рода повинности. Кроме того, они имели право на щедрые подарки и вознаграждение как со стороны членов общины, так и со стороны государства (раджи и его чиновничьего аппарата). Институционализация брахманизма как религиозного учения привела к возникновению неформальных школ. Творческим результатом этих школ явились именно комментарии Веды Самхиты — Брахманы (ведический текст). Претендуя на особое положение, брахманы воплотили в них самые смелые идеи о своем особом положении, которые, как полагают некоторые исследователи Древнего Востока, были далеки от реальности. «И глава аристократического клана, и царь, и воин могли уважать их, могли даже побаиваться их магической силы, но едва они могли позволить убедить себя в том, что им придется уступать экстравагантным требованиям выскочек-жрецов». Другим подтверждением того, что реальная действительность расходилась с «исключительной, божественной ролью» брахманов, является появление альтернативных доктрин и школ. Среди наиболее влиятельных стоит упомянуть школы: веданта, миманса, санхья, йога, ньяя, вайшешика, джайнизм и буддизм. Все они связаны с идеей духовного совершенствования человека, его спасением, представленным в различных вариациях — от избавления от незнания до прекращения рождения. Третья часть Вед, Араньяки, содержала правила поведения отшельников, а четвертая, Упанишады, явилась плодом их литературного творчества. Именно Упанишады ознаменовали новую стадию развития индийской философской и религиозной мысли. Они были несистематизированными по форме, тем не менее в них последовательно проводилась мысль о совершенствовании природы человека. При этом

указывалось на то, что совершенствование человека возможно через его «просветление». Просветление же достигается не путем правильных жертвоприношений и жреческих обрядов, а путем овладения эзотерическим знанием. Это знание можно было получить посредством воздержания от удовольствий и мистического опыта, по определению невыразимого словесно. Идея, сходная с китайским дао. Впервые в Упанишадах появились концепты брахман, атман, карма. При переводе на европейские языки неизбежно искажается их сущностное содержание. В общих чертах концепт брахман можно интерпретировать как универсальная духовная реальность, скрытая за ощущениями. Концепт атман может быть приравнен к человеческой душе. При этом утверждение в санскритской литературе, что брахман и атман есть одно и то же, непонятно европейскому сознанию. Концепт карма означает и действие, и грех. Грех не в смысле христианских постулатов, а как некий изъян мышления и нравственности. Поэтому достичь тождества между брахманом и атманом можно было, только устранив карму, которая наследовалась от прежних ее владельцев. Следующая, весьма крамольная для брахманизма мысль, имеющая место в Упанишадах, — достижение совершенства вне деятельности брахманов и их ритуальных практик. Казалось бы, это утверждение перечеркивает ключевую идею брахманизма о «спасении» человека посредством брахманов и их «правильных» ритуальных действий. В европейской религиозной традиции такая идея была бы воспринята, непременно, как ересь, так как «нет спасения вне церкви». А далее вспомним Августина Блаженного, канонизированного католической церковью, и его призыв искоренять ереси «огнем и мечом». Особенно преуспел в этих начинаниях Игнатий Лойола, основатель ордена Иезуитов, кстати, тоже причисленный к лику святых. Брахманизм же «сделал ход конем» и включил Упанишады в канон индуизма. Абстрактный стиль изложения и эзотерический характер Упанишад сделали возможным их адаптацию к брахманистской религиозной идеологии. Брахманы признали, что Упанишады исповедуют далеко не все индуизмы, а лишь особая

интеллектуальная элита. Поэтому достижение святости без наставлений жрецов реально для человека, но лишь на исходе жизни, т. е. в старости. При этом указывалось, что в молодости, т. е. в активные годы, человек должен был с уважением относиться к жрецам и быть добродетельным семьянином, добросовестно выполнявшим семейные обязанности. Лишь в этом случае возможно самостоятельное постижение истины, дающее «просветление».

Появление Упанишад (VII—VI вв. до н. э.) привело к формированию новой картины мира в индусском обществе. Новая картина мира вырисовывалась на другом социокультурном «полотне», отличном от старого, и использовались при этом другие краски. Старые брахманистские идеалы, вписанные в контекст племенных республик и мелких государств Северной Индии, разрушались под натиском все усиливающейся централизации и бюрократизации монархий. Мириться с новыми реалиями было не так просто, как кажется на первый взгляд. Интеллектуальная элита индусского общества не могла это принять и автоматически включиться в лавинообразный бюрократический процесс. Хотя некоторые, несомненно, последовали за победителями и стали служить набирающим силу монархиям. Большая же часть интеллектуалов выбрали тернистый путь духовного совершенствования вдали от шумных городов, пыльных улиц и базарных площадей. Их бегство в лес и практики аскезы сформировали идею освобождения (свободы), выраженную в текстах Упанишад. Свобода в таком специфическом исполнении была привлекательна для многих индусов, утративших свои социальные корни, для которых избавление от личных неурядиц и неопределенности новоявленного урбанизма стало насущной проблемой. Пополнив ряды отшельников, бывшие горожане, в основном это были ремесленники и мелкие торговцы, а также жители сельских поселений (в меньшей степени) создали новую систему ценностей. Царский двор и рынок сотрудничали с отшельниками джунглей, а их духовные практики были популярны даже в чиновничьей среде. Небезынтересен факт использования йоговских практик. Задержка дыхания и, как следствие,

кислородное голодание мозга вызывали при правильном их использовании галлюцинации и даже транс. Эти физиологические состояния, как полагают некоторые исследователи, повлияли на религиозную практику не только индусов, но и мусульман, а также христиан. Мысли и чувства, выраженные в Упанишадах, популяризировали два духовных вождя, живших в последней четверти VI в. до н. э., — Махавира (основатель джайнизма) и Гаутама Сиддхартха (Будда). Точные годы их жизни неизвестны, но известно, что они были современниками. Джайнизм и буддизм бросили вызов брахманизму (древней жреческой религии) и нашли массовый отклик в среде обедневших в результате реформ горожан. Через два века после ухода из жизни Махавиры и Гаутамы Сиддхартхи, казалось бы, имея мощную социальную основу, Индия должна была превратиться в страну, исповедующую джайнизм и буддизм, однако брахманизм выжил, используя средства своих оппонентов, а именно Упанишады. Нельзя сказать, что брахманизм сохранился в том виде, в каком существовал до появления джайнизма и буддизма. Он трансформировался в учение, которое принято называть индуизмом. Индуизм впитал в себя многие положения и идеалы, которые содержались в Упанишадах и были интерпретированы и популяризированы джайнистскими и буддистскими проповедниками. С распространением и окончательным формированием джайнизма и буддизма выкристаллизовывались отличительные черты мировоззрения, характерные для индийской цивилизации, ставшей «перекрестком всех путей и дорог», или «федерацией культур», сочетающей в себе различные напластования эпох. Более поздние изменения фундаментально не нарушали это основание. У джайнизма и буддизма было немало общего. Во-первых, оба учения призывали к гуманному отношению ко всему живому, непротивлению злу злом и насилием. «Ибо — никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она», — говорится в Дхаммападе («Стезе закона» — буддистском каноне). Во-вторых, и в том, и в другом учении последовательно проводилась идея спасения, «просветления»

без жрецов и жертвоприношений. Последователи джайнизма и буддизма также выступали с критикой привилегированного положения жреческого сословия. Брахман, в их понимании, не член особого, «богоизбранного» или, вернее, «богоподобного» сословия, а человек, который независимо от своего происхождения достиг совершенства путем личных индивидуальных усилий. Соответственно, достичь спасения можно правильным образом жизни. В буддизме это «благородный восьмеричный путь», состоящий из систематического совершенствования: правильного понимания, правильного стремления, правильной мысли, правильной речи, правильного действия, правильного усилия, правильного образа жизни и правильной концентрации. В джайнизме — постижение особого знания и избавление от незнания. Источником мудрости признается не Бог, а святые, достигшие силы и счастья на основе совершенного знания и посредством поведения, вытекающего из этого знания. Знание и познание должны освободить человека (душу) от страстей — источника страданий. Основная причина, порождающая зависимость души от тела, — это желания или страсти. Причина страстей состоит в незнании жизни. Поэтому познание должно освободить душу от тела (материи). Освобождение души от тела, полагали джайнисты, достигается путем аскетизма. В-третьих, объединяющим оба учения моментом была идея реинкарнации (повторное воплощение, перерождение). Именно реинкарнация является основным принципом Вселенной, основой всего Мироздания. В-четвертых, стремление к прекращению страданий буддизм видел в прерывании обусловленностей и зависимостей от всех событий и фактов. Избавление от страданий возможно не в загробной, а в настоящей (актуальной) жизни — путем достижения нирваны. Буквальное значение этого санскритского понятия — угашенный. Нирвана предполагает состояние полной невозмутимости, освобождения от всего, что приносит боль, отвлечения от внешнего мира, а также от мира мыслей. Не призывая к абсолютной аскезе, буддизм делал акцент на «среднем пути». Средний путь включал в себя тихую, умеренную жизнь, медитативные практики,

благочестивые беседы (беседы, наполненные гуманистическим содержанием), а также самоконтроль. В-пятых, джайнизм и буддизм не были религиями в подлинном смысле этого слова. Они представляли, скорее, философию повседневной жизни людей, делая эту жизнь более духовно содержательной и менее тяжелой. В-шестых, стоит отметить, то обстоятельство, что в течение достаточно долгого времени как джайнизм, так и буддизм оставались неинституционализированными религиями и им не требовалось привлечения материальных ресурсов на поддержание и дальнейшее продвижение «в ширь и в глубь». Как, например, было в христианстве (церкви, клир, пышные убранства, подати, индульгенции, крестовые походы и пр.). В-седьмых, демократическая основа (буддистом мог стать любой и каждый человек вне зависимости от его кастовой или конфессиональной принадлежности, материального положения, уровня образованности, национальности) делала джайнизм и буддизм привлекательными для широких слоев населения. Таким образом, можно констатировать, что появление морально-этических учений, ставящих во главу угла человека и его избавление от страданий, привело к расширению социальной базы последователей именно такого образа жизни, образа жизни реального человека, достигшего совершенства (просветления) посредством определенных правильных действий в обыденной жизни. Последователи Будды, сталкиваясь изо дня в день с обычными проблемами, обращались к нему за советом. Так формировался набор прецедентов, которые следующие поколения буддистов объявили обязательными. Буддистская литература (тексты) возникла значительно позже. Уже после ухода из жизни Гаутамы Сиддхартхи. Первая попытка систематизации буддизма была осуществлена в так называемой Трипитаке («Три корзины (учений)»). Буддизм не был изначально чистой религией. Будучи человеком, Будда (Гаутама Сиддхартха) вел скитальческую жизнь, несмотря на свое знатное происхождение (по ряду версий он происходил из знатного княжеского рода). Странствуя по индийским княжествам, он личным примером демонстрировал тот образ

жизни, к которому надо было стремиться, и у него появилось много последователей. Сначала буддистом становился человек, лично знакомый Гаутаме и разделявший его идеи. По мере расширения социальной базы эту функцию стали выполнять буддистские монахи. Формирование буддистских монастырей шло спонтанно и без всякого принуждения. Первые буддистские монастыри были неинституционализированы, в них не было никакой установленной иерархии власти. Решения принимались на общих собраниях, а назначения осуществлялись в результате неформальных выборов. Возможно, такая система управления была в ранних индийских княжествах, и Гаутама был знаком с подобной политической практикой управления с детства. Разрушение прежнего индийского республиканского аристократического уклада в силу ряда политических и экономических процессов, связанных с централизацией и бюрократизацией государства, привело к формированию специфических общин (в нашем случае — буддистских монастырей), где дух свободы и товарищества нашел свое воплощение. Американский историк Уильям Мак-Нил пишет, что буддистские монастыри являли образец истинной демократии. Гаутама «создавал демократическое объединение свободных людей, в котором любой, всерьез посвятивший себя поискам истины, мог быть причислен к сообществу буддистов и занять в нем соответствующее место независимо от знатности рода. Более того, переводя основные принципы сообщества в религиозную плоскость, ему и его последователям удалось ускользнуть из рук крепнущих монархий...». Таким образом, как это ни парадоксально, Индия, несмотря на кастовый строй, была ойкуменой восточной демократии. Именно Индия может претендовать на первенство в антропологизации постижения мира через человека и посредством человека. Большая часть учений Индии индивидуализировала природу человека вопреки расхожему представлению — стереотипу, что в восточных социальных практиках не было места индивиду и его свободе. Пожалуй, самым важным в индийской философии является уравнивание человека с Богом. В брахманизме —

брахман выше Бога (богов); в буддизме человек может стать Богом, достигнув просветления (нирваны). Особая социальная организация индийского общества с его кастовой структурой, которая, кстати, стала институционально оформляться именно в период усиления государственности, была восприимчива к созданию организаций, тяготеющих к духовным практикам и далеких от государственных политических процессов. Буддизм и любые другие религиозные течения могли органично вписаться в индийскую религию как еще одна корпорация (каста), и индийские правительства готовы были дать всем таким объединениям весьма широкую автономию. Таким образом, отрицать идею свободы вообще в индийском обществе неправомерно, свобода была, и во многом благодаря различным духовным практикам. Свобода же индивида, именно в либеральном смысле, тоже имела место, но реализовывалась в рамках коллективных структур (духовных корпораций единомышленников). Государственность, формирующаяся в Индии, не была связана с монорелигией, так как монорелигии попросту не существовало. Индуизм вобрал в себя различные теоретические конструкты из разных религиозных и философских школ. Более того, не претендуя на духовную монополию, государство иногда создавало условия, а иногда просто не препятствовало формированию духовных объединений, как, впрочем, не препятствовало формированию каст. Можно предположить, что формирование и развитие духовных объединений выполняло компенсаторную функцию, так как протестные настроения перемещались в другую плоскость и нейтрализовались там, в практиках духовного совершенствования. Монашеские общины играли, таким образом, роль предохранительного клапана, так как благодаря им многие недовольные могли находить вполне аполитичный выход политическому разочарованию, становясь монахами. Отсутствие государственной монорелигии не означало того, что совсем отсутствовала хотя бы абстрактно объединяющая широкие слои населения религиозная философия, объясняющая место каждого человека в

государственном мироустройстве. При этом не буддизм, а преобразованный в общедоступную форму брахманизм, известный как индуизм, стал новой фундаментальной основой индийской государственности. Как упоминалось ранее, священными книгами брахманизма были Веды. Из ведических текстов появляются дхармашастры (сакрализованные трактаты правовых и нравственных предписаний и правил) и артхашастры — политические памфлеты. Из наиболее значимых произведений следует упомянуть Манавадхармашастру (в переводе с санскрита — Наставления Ману в дхарме), или Законы Ману, и Артхашастру (составителем считается Каутилья). Традиция приписывает составление Манавадхармашастры мифологическому первопредку и прародителю индоариев и всего человечества по имени Ману. Ману в переводе с санскрита означает мыслящий, дхарма — ведущий принцип. В Ведах дхарма имеет множество значений. Это может быть закон бытия и жизненное начало, кармический долг и предопределение, право и добродетель, свойство и учение, истина и закон. Со временем дхармой стали обозначать совокупность моральных, этических и прочих норм, определяющих добродетельность человека и правила жизни в зависимости от его сословного происхождения. Манавадхармашастра долгое время существовала в устной форме и являла устную традицию брахманистского творчества. По мере усложнения жизни, урбанизации, формирования административного аппарата уже централизованных монархий устная традиция передачи знаний, в том числе в сфере политики и права, перестала удовлетворять запросы нарождающейся бюрократии. Брахманы получили социальный заказ упорядочить правовой нормативный материал. Работа велась в брахманских богословских школах. Итогом их творчества стали дхармасутры (сутра в переводе с санскрита означает нить). Дхармасутры не столько излагали, сколько напоминали основные положения существовавшего обычного права. В IV—III вв. до н. э. из дхармасутр вырастают дхармашастры — уже систематизированные стихотворные сборники правовых и нравственных долженствований. Именно

в это время Манавадхармашастра приобретает черты систематизированного текста. Окончательное ее оформление происходит во II в. до н. э. — II в. н. э. В Средние века Манавадхармашастра подверглась переработке индийских комментаторов. Особенно в этом преуспели Медхатитхи (IX в.) и Каллюкабхатты (XV в.). Это свидетельствует о ее важном социальном значении для поддержания сложившейся индусской (в брахманистском исполнении) нормативной культуры. Нет надобности излагать Законы Ману подробно. Этот источник получил широкое освещение в юридической литературе. Отметим лишь то, что в предписаниях Ману отражались в емкой метафорической форме реалии древней жизни индусов. Хотя, как утверждают индологи, Законы Ману содержали немало вымышленного (желаемого). Прежде всего это касается кастового строя и особого положения брахманов. Ведь этот текст представляет лишь одну брахманистскую школу, а не является сводом действовавшего законодательства. Поэтому абсолютное господство жреческого сословия над остальными варнами, скорее, мифологема, которая активно подпитывалась брахманистской и ведической литературой. В реальности существовали люфты, дающие возможность менять свою социальную принадлежность представителям различных каст. Выделялись также промежуточные социальные группы по формальным признакам, относящимся к двум кастам. Еще одна идея, которая не вписывается или плохо вписывается в устоявшиеся стереотипы о государственности на Востоке, это брахманистская идея о подчиненном положении кшатриев (носителей государственности — чиновников, военных). Эта мысль активно проводится в научной и учебной литературе, в то время как она не увязывается с идеей подчинения интересов государства институциональным образованиям, пусть даже имеющим религиозную «обертку». Если развить эту мысль, то можно усмотреть, пусть даже в такой специфической форме, механизм ответственности государства перед подданными (в данном случае брахманами) и ограничения возможного произвола со стороны государства. Само государство, будучи политическим

институтом, нуждалось в легитимации. И эту легитимацию государство получало от брахманов, которые согласно ведической традиции стояли вне государства, а вернее, над государством, будучи трансцендентны по отношению к нему, как Абсолют (Бог). В правовом отношении государство также не претендовало на монополию, а устоявшиеся нормы обычного права не было нужды специально юридизировать (искусственно легитимировать). Их легитимация была изначально обусловлена ведической традицией. Еще один аргумент в пользу разрушения мифологемы о могуществе восточных государств — отсутствие идеологической монополии. Общинная принадлежность значила неизмеримо больше, чем принадлежность к государственному образованию. Человек, вписанный в кастовую организацию, был носителем групповой психологии именно той касты, к которой принадлежал. Поэтому правители и государственные должностные лица (чиновничий аппарат) могли в лучшем случае рассчитывать на роль непринятых чужаков, а в худшем — на роль угнетателей и тиранов, чьи запросы и действия имели лишь отдаленную связь с жизненно важными отношениями подданных. При таких обстоятельствах правители Индии имели меньше влияния и меньше ресурсов для мобилизации населения в случае необходимости (например, войны). Поэтому существовали профессиональные структуры, призванные быстро решать поставленные задачи. Таким образом, даже при кратком анализе политической и правовой мысли Древней Индии можно утверждать, что опыт восточных государств интересен, а стереотипы, штампы и идеологические клише, бытующие по сей день, необходимо подвергать сомнению, разворачивая постепенно вектор понимания истории с Запада на Восток. Историю пишут победители — вряд ли кто-либо усомнится в этом утверждении. Сегодня ни для кого не секрет, что написанная история европоцентрична. Европейская цивилизация взяла реванш, опередив Восток. Но как знать, может быть, Восток опять займет первенство на арене мирового прогресса (как это было до XVI в.), предложив миру альтернативные пути развития. Сценарий альтерглобализации пока

представляется утопией, но сегодня Индия, например, занимает первое место в мире по экспорту программного обеспечения и прорвалась в космос. Прорыв в космос осуществлен в данном случае не с точки зрения духовных практик, а с точки зрения высоких технологий. Политико-правовые идеи древнекитайской цивилизации Политико-правовая мысль Древнего Китая представлена в учебной литературе преимущественно в контексте четырех относительно законченных доктрин (школ): даосизма, конфуцианства, моизма и легизма. Все доктрины содержат примерно одни и те же концепты: дао, Неба, Сына Неба, судьбы, добродетельности, человеколюбия, законности и пр., но их интерпретация отнюдь не одинакова. Заложенный в них смысл варьируется в зависимости от ценностных предпочтений транслирующих их мыслителей. Например, дао в классическом даосизме — невидимый закон природы, невидимый ход вещей и событий, в конфуцианстве — наполненность добродетельности, в теологических учениях — трансцендентный Бог. Классический даосизм увязывается китайской традицией с именем Лао-цзы (VI—V вв. до н. э.) Его взгляды изложены в произведении «Дао дэ цзин» («Книга о дао и дэ»). Достоверность существования человека с таким именем подвергается сомнению. По одной из версий Лао-цзы был главным хранителем архива государства Чжоу, и Конфуций приезжал к нему за советами и наставлениями (первый китайский историк Сыма Цянь в произведении «Ши цзи» писал, что Лао-цзы был уроженцем уезда Ку в царстве Чу, носил фамилию Ли, а имя Дань. По другой версии, однако она не очень убедительна, Конфуций и Лао-цзы — одно лицо. Произведение «Дао дэ цзин» было переведено на многие европейские языки, в 1950 г. — на русский. «Дао дэ цзин» в лаконичной форме содержит основные идеи классического даосизма (имеет мало общего с современным). Его основные постулаты в политической и правовой жизни можно кратко представить через концепты воздержания, недеяния и простоты. Дао, в отличие от традиционных теологических интерпретаций, — невидимый закон природы, естественный ход вещей и событий. Именно дао определяет

все мироздание (природу, небо, общество). Оно олицетворяет высшую добродетель и естественную справедливость. Перед дао все равны, и люди, и звери. В. С. Нерсисянц отождествляет дао с естественным правом. Естественное право непосредственного действия он усматривает в том, что «небесное дао напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же дао наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято». Красной нитью через все даосское учение (в интерпретации последователей Лао-цзы) проходит идея материального уравнивания, отказа от богатства и активных действий. «Совершенномудрый ничего не накапливает. Он все делает для людей и все отдает другим. Небесное дао приносит всем существам пользу и им не вредит. Дао совершенномудрого — это деяние без борьбы». Отказ от активной деятельности переносится на все сферы жизни общества, в том числе и на государство. «Когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным. Народ голодает от того, что власти берут слишком много налогов. Вот почему народ голодает. Трудно управлять народом оттого, что власти слишком деятельны». И далее: «Умный полководец не бывает воинственен. Умелый воин не бывает гневен. Умеющий побеждать не нападает. Умеющий управлять людьми не ставит себя в низкое положение». Резко осуждая любые военные действия, Лао-цзы констатировал: «Где побывали войска — там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы... Прославлять себя победой, значит, радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, а несчастья происходят от насилия. Если убивают многих людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной процессией». Даосизм, будучи философией созерцания, отрицательно относился ко всему

неестественному. Отходом от естественности признавалось все то, что человек создавал искусственно. Сюда входило все искусство, включающее произведения материальной и духовной культуры. Искусство управления, право, религия, а также все знания, помимо знания следованию дао, признавались ложными, а стало быть, и вредными. В заключительной части даосского канона провозглашается политический идеал, выраженный в форме благопожелания: «Пусть государство будет маленьким, а население — редким. Если в государстве имеются различные орудия, их не надо использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко от своих мест. Если в государстве имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо их выставлять. Пусть народ снова начинает плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одеяние красивым, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга». К чему такие призывы? Зачем поворачиваться спиной к прогрессу? Какой глубинный смысл был заложен в даосизме? И почему у даосов так много было последователей? На эти и другие вопросы можно вразумительно ответить, лишь понимая социокультурный контекст. Ведь это учение возникло именно тогда, когда Древний Китай был раздираем внутренними (междоусобными) войнами и противоречиями. В эти тревожные времена не осталось следа от прежней морали, старая система ценностей канула в небытие. Негласный «кодекс чести» (запрещающий уничтожать поверженного врага и разграблять его имущество), которого ранее придерживались правители династий Шан и Чжоу, не соблюдался. Соглашения, заключенные между противниками, и клятвы, приносимые духам предков, бесконечно нарушались. Не стихали интриги и заговоры при царствующем доме. Процветали в этот период только отъявленные негодяи, попирающие заветы предков. Как могло такое случиться? Как в такой обстановке жить и выживать? К каким идеалам надо стремиться? Где и в чем

кроется правда? И что есть справедливость? Каким должно быть государство и от чего зависит его стабильное существование? Какие методы управления должны использоваться и как улучшить природу Лао-цзы предложил свое видение, которое с позиций сегодняшнего времени весьма реакционно и утопично, но для своего времени было привлекательным. Особенно для тех, кто постоянно подвергался насилию как со стороны собственного правительства (чиновничьей бюрократии), так и со стороны соседей, норовивших в любой удобный момент напасть и отобрать и без того скудное имущество. Тоска по стародавним временам, по милым сердцу обычаям толкала интеллектуальную элиту к идеализации древности. Отказываясь от созидания, т. е. создания нового, они как бы транслировали то, что было когда-то известно до них. И это известное увязывалось с трансцендентальным дао, велением Неба и прочими абстрактными конструктами. Другой, более рациональный сценарий идеального развития Древнекитайского государства предложил Конфуций (551—479 гг. до н. э.), младший современник Лао-цзы. Имя Конфуций происходит от латинского слова «конфуциус», которое представляет искаженную запись китайского Кун Фу-цзы, т. е. учитель Кун. Конфуций жил в период напряженной политической борьбы между китайскими царствами и беспорядков внутри этих царств. Он происходил из древнего китайского аристократического, но небогатого рода. Его политико-правые взгляды изложены в книге «Лунь юй» («Беседы и высказывания»), главной книге конфуцианства, составленной его учениками. Эта книга явилась бестселлером китайской политической и правовой мысли. Ее заучивали дети в школах. К ней апеллировали взрослые при решении разных насущных и не очень насущных задач. Чиновники, поступающие на службу к императору, должны были сдавать экзамен на знание конфуцианской этики и морали. Очень быстро после своего возникновения конфуцианство стало влиятельным течением политической и правовой мысли Китая. Правда, в III в. до н. э. при императоре Цинь Ши-хуанди текст «Лунь юй» был запрещен, а книга подвергнута сожжению.

Однако уже ко II в. до н. э. конфуцианство превратилось в официальную государственную идеологию с явно религиозным подтекстом. В этот период были известны три различные редакции текста «Лунь юй». Конфуций наполняет его новым вполне определенным содержанием. Дао по Конфуцию — это совершенствование всех добродетелей, присущих благородству. Конфуций сознательно избегал вопросов, связанных со сверхъестественными проявлениями дао. Именно мир человека и его мораль занимают центральное место в конфуцианстве. Так, согласно тексту «Лунь юй», «учитель никогда не говорил о чудесах, силе, беспорядках и духах», но все время говорил о четырех вещах: «понимании книг, моральном поведении, преданности государю и правдивости». Занимаясь проблемами политической этики, Конфуций проповедует идею взаимной ответственности государства в лице его чиновничьего аппарата и народа, а также об ответственности бюрократии перед императором, носителем высшей «государственной легитимности». Эта идея, т. е. идея двойной ответственности бюрократии, в политико-правовой литературе актуализируется в таком ключе впервые, особенно применительно к опыту «восточных деспотий» с «азиатским способом производства» (марксистские клише). Как правило, проблема ответственности государства ставится в русле европейской политико-правовой традиции понимания «правового государства». И европейцы в этом вопросе, несомненно, преуспели, разработав «концепцию социального компромисса» (Дж. Локк), «народного суверенитета» (Г. Гроций), «федерализма» (А. Гамильтон), «разделения властей» (Ш.-Л. Монтескьё) и др. Понятно, что восточная политико-правовая традиция далека от либерального понимания правового государства, но все же вопрос ответственности бюрократии, причем ответственности двойной, как это ни парадоксально, имел место даже в конфуцианстве, которое опять же практически во всех учебниках представлено как учение реакционно-аристократическое. Следует иметь в виду, что ответственность бюрократии не предполагает народный суверенитет и право народа свергать

правительство только потому, что оно попирает права и свободы индивида. В нашем случае речь идет о моральном долге и ответственности. Конфуций пишет: «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться. Небезынтересна идея Конфуция об «исправлении имен», ставшая политическим принципом управления. «Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести». Следующий политический принцип, имеющий важное значение в управлении государством, — жэнь. Жэнь обычно переводят как человеколюбие, человечность, гуманизм. Во многом дополняется этот принцип концептом добродетельности. Добродетельность — обширный комплекс этических и правовых норм и принципов, которые в метафорической форме выражаются так: «не желай того, чего не желаешь себе», «на добро отвечай добром, на зло — справедливостью», «уважительно относись к старшим», «почитай родителей и предков», «уважительно относись к государству», «в доброте не расточительствуй», «извлекая пользу (выгоду), помни о справедливости», «любви народ в целом и отдельно взятого человека», «стремись к знаниям», «во всем следуй золотой середине», «наказание должно быть соразмерно проступку», «используя народ на общественных работах, не злоупотребляй его терпением, т. е. не гневи», «не будь алчен в желаниях», «в величии не будь горд», «вызывая почтение, не будь жесток», «выполняй обещанное», «справедливо вознаграждай за чужой использованный труд» и т. д. Таким образом, добродетельность в управлении состояла в мудром покровительственном отношении императора к своим подданным. Добродетельность чиновников выражалась в преданности императору, с одной стороны, и гуманном отношении к народу

— с другой. Добродетельность народа виделась в подчинении и любви к государству в целом. Социальное согласие между управляющими и управляемыми заключалось в следовании морально этическим требованиям добродетельности, а также в устранении перекося в сфере распределения богатства, т. е. налоги должны быть необременительными, а коллективные работы неизнурительными. Древнекитайская идея о том, что император имеет мандат на управление со стороны Неба (Тянь), в конфуцианстве получила свое дальнейшее развитие. Поскольку именно Небо даровало императору все земли, то он становился правителем Поднебесной — Сыном Неба. Раздробление Поднебесной рассматривалось интеллектуальной элитой древнекитайского общества как чудовищное преступление, имеющее негативные нравственные и политические последствия для государственности и для всего китайского народа. Эта догма значительно облегчила консолидацию империи в последующие периоды истории. Идея получения императором небесного мандата на управление Поднебесной выявила два ключевых момента в политикоправовой идеологии Китая. Первый заключался в превосходстве Китая по отношению к другим народам. Второй — легитимность власти императора зависела от самого Неба. Поэтому многие поколения китайских мыслителей бились над вопросом, что важнее для правителя: быть добродетельным, как того требуют Небеса, или выполнять правильно ритуалы и обряды?

Литература:.

1. Белозеров, Б. П. История политических и правовых учений : учебное пособие / Б. П. Белозеров, М. Э. Жаркой. — Санкт-Петербург : ИЭО СПбУТУиЭ, 2011. — ISBN 978-5-94047-474-6. — Текст : электронный // Лань : электронно-библиотечная система. — URL: <https://e.lanbook.com/book/63955>.
2. Мачин, И. Ф. История политических и правовых учений : учебное пособие для вузов / И. Ф. Мачин. — 4-е изд., перераб. и доп. —

Москва : Издательство Юрайт, 2024. — 218 с. — (Высшее образование). — ISBN 978-5-534-00371-0. — Текст : электронный // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. — URL: <https://urait.ru/bcode/535394>.