

Запад — Восток: историчность и эсхатологизм в контексте глобализации

Е.М. Сергейчик, Е.П. Островская

*Сектор Южной и Юго-Восточной Азии
Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН
Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18*

Глобализация — процесс построения единого экономического, информационно-технологического, политико-правового мирового пространства — в значительной степени стимулировала сравнительные исследования мыслительных традиций Запада и Востока, выдвинув на первый план среди их пестрой проблематики вопросы философии истории. Интерес исследователей к сопоставительному анализу трактовок исторического времени, утвердившихся в различных цивилизационных очагах, вполне оправдан. Глобализация обнаружила тенденцию «культурного империализма» Запада, чреватую опасностью нивелирования и синхронизации незападных культур. На опасность такого рода еще в начале 80-х гг. XX в. указывал, в частности, С. Хамелинк, отмечая, что «в силу культурной синхронизации, не имеющей исторических прецедентов, впечатляющее разнообразие культурных систем в мире значительно уменьшается»¹.

Угроза вестернизации глобального пространства отчетливо осознается большинством культурологов и социальных антропологов, разрабатывающих в контексте глобального моделирования интерпретацию культурного и цивилизационного разнообразия мира как функциональную особенность процесса глобализации. Создавая «понимающие» теории межкультурного взаимодействия, равноправного диалога цивилизаций, «перевода» феноменов одной культуры на язык другой, культурологи и социальные антропологи стремятся решить те проблемы, ответ на которые не был обретен при экономико-центрических истолкованиях глобализации.

Экономико-центрическое глобальное моделирование, возникшее на стыке неомарксизма и изысканий школы Анналов, конструировало образ единого мирового пространства как асимметричный и иерархический, разделяя его на центр, ближнюю и отдаленную периферии. Видный представитель этого направления И. Уоллерстайн, создавая свою теорию мировой системы, опирался на идею приоритета наднациональных, глобальных экономических факторов. Развитые страны Запада рассматривались им как «коренники» в колеснице мировой системы, а нуждающиеся в финансово-экономической и научно-технической модернизации «периферийные» государства — как вечные «пристяжные»². Экономико-центрические модели глобализации оказались бессильны объяснить, почему при интенсивной экономической унификации единого мирового пространства продолжает сохраняться историко-культурное разнообразие цивилизаций, и предвидеть конфликты «центра» и «периферии», обусловленных принципиальными различиями в трактовках исторического времени.

© Е.М. Сергейчик, Е.П. Островская, 2009.

¹ Hamelink C. Cultural Autonomy in Global Communications. N.Y., 1983, p. 3.

² См.: Wallerstein I. Unthinking Social Science: the Limits of Nineteenth Century Paradigms. Cambridge, 1991. P. 77.

Глобализация представляется «концом истории» не только философствующему чиновнику Государственного департамента США Ф. Фукуяме, но и лидерам Международного Исламского Комитета — таким, как наш соотечественник Г. Джамаль, бескомпромиссный и изощренный теоретик антиглобализма, и интеллектуалам из «Общества Русской Православной культуры св. Игнатия (Брянчанинова)». Несколько скучноватому, но вполне благополучному и респектабельному финализму Фукуямы, пронизанному ощущением сдвига драматизма истории на глобальную «периферию», противостоит напряженный эсхатологизм традиционных религиозных идеологий, сохраняющих свой консолидирующий потенциал. Так, в распространенной через Интернет в декабре 2001 г. статье «Оппозиция в эпоху глобализации» Г. Джамаль, подчеркивая «постисторический» характер глобализации, говорит, что двухсотлетний период новой и новейшей истории, начавшийся с Великой французской революции, связанный с борьбой обездоленных масс против «власти и богатства», завершился с распадом социалистического лагеря. Глава истории, открывшаяся 1789 годом, исчерпала свое содержание полностью, ибо, несмотря на существующую поляризацию «власти и богатства», с одной стороны, и «нищеты и ненависти» — с другой, структура оппозиции полностью размыта «Системой». И в этом Г. Джамаль усматривает первый признак исчезновения «исторической субстанции».

Г. Джамаль акцентирует ошибочность истолкования грядущего образа глобального единства как своеобразного мирового государства, заменяющего собой множество национальных государств, ибо «Система» есть постгосударственная модальность истории и для ее адекватного описания подходят лишь эсхатологические религиозные метафоры («зверь из бездны»). Международная бюрократия, отмечает Г. Джамаль, пожирает национально-государственные суверенитеты, используя информационные технологии, подобные новейшему проекту МВФ о технологии банкротства государств, аналогичный банкротству предприятий (с присвоением активов и введением внешнего управления). В этой перспективе из состава ныне существующих национальных бюрократий выделяется ловкая и циничная «политкорректная» их часть, зачарованная перспективой карьерного роста за рамкой ответственности перед своими народами. Но такое протекание процесса глобализации, по мнению Г. Джамали, продлится недолго, поскольку религиозный фактор в историко-культурном процессе не исчерпан. Несмотря на исходное различие традиционных религиозных идеологий, в каждой из мировых религий присутствует сознание своего мессианского значения. А это, в свою очередь, выступает предпосылкой формирования всеобщего оппозиционного контрэлитного ядра. Глобализму с неизбежностью будет противопоставлен глобальный ответ, способный вернуть государствам и народам историческую перспективу.

Превосходно знакомый с современными культурологическими сценариями, предполагающими различные альтернативы «культурному империализму» Запада (например, теория глобальной ойкумены У.Ганнерса, типология образцов мирового порядка Р.Робертсона, и др.) Г. Джамаль, тем не менее, в принципе отрицает продуктивность диалога культур в контексте глобализации. Он настаивает на том, что «международная бюрократия имеет дело не с психическим консенсусом детерминированного коллектива (народа), а с информационным виртуальным консенсусом неопределенного множества, в котором отсутствуют алгоритмы общности и причастности». Интернациональное контрэлитное ядро, связанное общностью политико-теологического понимания истории, по мысли Г. Джамали, ни коим образом не должно являть собой конст-

руктивную оппозицию, готовую изъяслять свою волю через организации вроде Парламента религий мира при ООН. Продуцируемые этой и подобными организациями документы, вроде декларации «Глобальная этика», опубликованной к 50-летию ООН, служат не более чем орудиями дезинформационных технологий в руках мировой олигархии, истинных хозяев глобализации. В идеологических моделях и в человеческом материале грядущей оппозиции должны безраздельно господствовать антибуржуазные и антиклерикальные парадигмы, свободные от псевдорационалистической догматики и возвращенные к своим сугубо метафизическим истокам.

Доминирование эсхатологизма в оценке глобализации характерно, как показали итоги серии общественных дискуссий, проведенных в 2001 г. на базе редакции санкт-петербургской независимой православно-патриотической газеты «Русь Православная», не только для исламских теоретиков, оппонировавших проекту единого мирового пространства. В то время как клерикальный истеблишмент ограничивается поверхностной морализаторской критикой «издержек» глобализации, превращающих мировую периферию в культурные свалки, интеллектуалы-миряне усматривают в глобализации как таковой грозные апокалипсические знаки. Экуменическое движение и участие в нем деятелей Русской Православной Церкви оценивается ими как «ересь последних времен» и апостасия, т. е. отступление определенной части епископата от фундаментальных религиозных догматов и святоотеческой традиции. А некоторые электронные информационные технологии, в частности, ИНН (индивидуальный налоговый номер) — как «печать антихриста», закрывающая дорогу к благому посмертию и вечной жизни.

Тот факт, что западный мир, в особенности, западноевропейский, отверг применительно к себе эпитет «христианский», предпочитая именоваться «постхристианским», воспринимается православной мирской интеллектуальной элитой отнюдь не как проявление высшей либеральной толерантности относительно этно-религиозных и религиозных меньшинств, а только в качестве прямого указания на отказ от христианской идентичности. Поддерживаемая в некоторых кругах православных интеллектуалов линия на антиглобалистский союз с исламом исходит не из признания либеральной интерпретации межрелигиозной толерантности. Ее отправная точка — общность того эсхатологического переживания глобального «конца истории», которое характерно для традиционного сознания в условиях синхронизации культур.

Не в меньшей степени, нежели для носителей ислама и православной христианской традиции, это переживание свойственно и буддистам — миллионам и миллионам последователей исторически первой мировой религии, прочно закрепившейся в странах Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР). Распространенные среди теоретиков глобализма на Западе представления о принципиальной «неконфликтности» буддийской религии опираются на поверхностные знания либо публичные заявления Далай-ламы XIV, иерарха, представляющего лишь одно из направлений в современном буддизме и возглавляющего тибетскую теократическую администрацию в изгнании. Огромная демографическая масса буддистов, населяющих государства АТР, опыт институционализации этой религии в качестве государственной идеологии, пережитый на определенных историко-культурных этапах Индией, Китаем, Кореей, Таиландом, Бирмой, Вьетнамом, заставляет серьезно всмотреться в метаисторические конструкции, характерные для буддийской философии.

Буддийская философия истории

В отличие от ислама и христианства, имеющих общий авраамический корень, буддизм возник в среде индоарийской этнокультурной общности в середине I тысячелетия до н. э. Унаследовав от древнейшего — ведического — пласта индийской культуры циклические представления о времени и учение о круговороте рождений, буддийская религиозная доктрина и философия отвергли идею сотворенности мира, закрепившуюся в ортодоксальных брахманистских (индуистских) системах. Вся тяжесть ответственности за грядущее экологическое, материально-экономическое, нравственное и физическое благополучие человечества, согласно буддийской догматике, лежит на плечах ныне существующих поколений, поскольку именно метафизические плоды их осознанной деятельности (кармы) в совокупности и определяют образ вселенского будущего. Различение между добром и злом, детерминирующее религиозную «валентность» деятельности, всецело зависит от самого человека — от понимания последствий собственных поступков для судеб человечества в целом, а не только лично для себя.

Для буддийских интеллектуалов из стран АТР основой в понимании исторического времени и сегодня продолжают выступать религиозно-философские сочинения, созданные в Индии эпохи раннего средневековья с целью логико-дискурсивной интерпретации буддийского канона (Трипитаки). Образец буддийской монашеской образованности периода ее расцвета в Индии IV–IX вв. включал изучение круга постканонических сочинений, в которых каноническое наследие представлено в проблемно-тематической упорядоченности и подвергнуто концептуальному логико-дискурсивному истолкованию. Наиболее значимым среди сочинений постканонического ряда является применительно к нашим задачам трактат корифея буддийской учености Васубандху (IV–V вв.) «Энциклопедия Абхидхармы» (АКВ). «Энциклопедия Абхидхармы» относится к классу постканонических сочинений, созданных в тот исторический период, когда буддийская философская мысль и ее логико-теоретический аппарат достигли своей полной зрелости.

Индийское раннее средневековье, в частности IV–V вв., было эпохой создания классических образцов в сфере теоретического мышления — как ортодоксального брахманистского, так и буддийского. Васубандху, создавая свой трактат, шел в русле общей тенденции историко-философского процесса на Южно-Азиатском субконтиненте, направленной на логико-дискурсивную реинтерпретацию религиозно-философского наследия древности. Философское знание в Индии функционировало в форме комментаторских традиций и публичных диспутов. Однако в эпоху раннего средневековья многообразные жанры санскритских философских комментариев насыщаются новыми концепциями, складывающимися благодаря практике бескомпромиссных дискуссий между школами и направлениями индийской религиозно-философской мысли. Именно к разряду такого рода первостепенных по своей значимости произведений и относится «Энциклопедия Абхидхармы». Сразу же сделавшись неперенным компонентом буддийской университетской учености, трактат Васубандху исполнял роль одного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений буддийских учителей и наставников в Индии, а затем на Дальнем Востоке и в Тибете. Таковым для буддийских интеллектуалов во всем мире он остается и в наши дни.

Категориальная структура буддийской культуры представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой и завершенностью. Смыслообразующие доминанты этой культуры, ее семиотический инвариант выявляются на материале тракта-

та в непосредственной сопряженности с религиозными идеологемами и одновременно как нетождественные им. Картина мира, ценностные ориентиры сознания сформулированы здесь явно и концептуализированы на логико-дискурсивном уровне. Буддийский духовный универсум открывается перед нами как система пяти категорий — «живые существа», «деятельность», «три мира», «великая кальпа», «Благородная личность».

Категория «живые существа» раскрывает буддийские представления о человеческой природе и месте человека в буддийской картине мира, принципиально исключавшей на уровне семиотического инварианта идеи Бога и «загробного» существования. Категория «деятельность» указывает на ценностные ориентиры сознания в области добра и зла, благого и неблагоприятного, а, кроме того, на уникальную в космологическом отношении функцию человека, ибо буддизм — принципиально антикреационистское вероучение. «Три мира» (пространственная организация мироздания) и «великая кальпа» (историческое время) характеризуют хронотоп буддийской культуры, опосредованный деятельностью живых существ. «Благородная личность» — категория, разъясняющая цели религиозной жизни на примере религиозной персонологии. Она подразумевает типологию святости, типы практического достижения религиозного идеала.

Индийская культура эпохи древности и раннего средневековья обнаруживает в своем письменном наследии характерную особенность — равнодушие к истории в исходном значении этого слова — к «истории» как сообщению об уникальных событиях, действительно имевших место во времени. Феномен летописи, исторической хроники, получивший столь значительное развитие в Средиземноморском и Дальневосточном культурно-цивилизационных очагах, практически неизвестен в Индии. Уникальность исторического события не интересовала, вообще говоря, и индийских мыслителей, и Васубандху в этом отношении не является исключением. Отсутствие такого интереса следует объяснить, исходя, прежде всего из самого характера абхидхармистской эпистемологии — господствовавшей в классическую эпоху гносеологической парадигмы, трактовки истинного знания, его предмета и источников.

Гносеологическая перспектива, которой придерживались теоретики Абхидхармы, была всецело обусловлена исходным религиозно-доктринальным запретом на агностицизм, характерным для буддизма. Этот запрет нашел свое отчетливое выражение в абхидхармистской трактовке Будды как Учителя истины: Мудрец из рода Шакьев «полностью рассеял всякую тьму <...>, рассеял тьму во всем раз и навсегда; тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они есть в действительности»¹. А это, в свою очередь, означало, что никаких объективных препятствий в познании не существует, поскольку Учитель в человеческом рождении обрел совершенное знание и тем самым доказал принципиальную доступность этого знания и для других людей. Все гносеологические препятствия имеют исключительно субъективную природу — это аффекты, извращающие познавательную деятельность сознания или расшатывающие волю к познанию, и ущербная познавательная процедура.

Истинное знание в интерпретации абхидхармистских гносеологов опирается только на два валидных источника — восприятие (презентативное знание) и умозаключение (выводное, дедуктивное знание). Только благодаря им и могут быть познаны объекты внешнего мира, свойства и отношения. Предметная область истинного знания естественным образом была подчинена эталону рациональности «видеть вещи как они

¹ [ЭА, I, 1].

есть». Однако сугубо специальными «вещами» в абхидхармистской эпистемологической парадигме являлись дхармы — элементарные моментальные психические состояния. Собственно предметом познания была психическая жизнь в процессе ее причинно обусловленного развертывания, ибо именно на интрапсихическом уровне только и мог происходить процесс нейтрализации аффектов, процесс очищения познающего субъекта от его дурной субъективности. Видение актуальных дхарм в потоке психосоматической жизни, умозаключение о прошлых и будущих дхармах этого потока — вот та область, в которую по преимуществу устремлялась интенция познания.

Различающее постижение дхарм в состояниях сосредоточения сознания (измененных состояний сознания, поэтапно соответствующих вертикальной шкале психокосма) позволяло обрести так называемое дхармическое знание реальности. Оно было знанием причинно обусловленной природы развертывания психики — знанием тотального господства страдания в трех психокосмических мирах; знанием аффектов как причины этого развертывания — знанием причины страдания; знанием принципиальной устранимости этой причины и, наконец, знанием способов устранения, т. е. пути достижения статуса Благородной личности. Постигание дхармической природы реальности и «банальное» познание внешнего мира не противопоставлялись абхидхармистами. Способность получать истинное знание о внешнем мире рассматривалась как необходимое условие адекватного мышления, истинности суждений.

Но какой эпистемологической ценностью в этом контексте могло обладать историческое свидетельство? Истинное знание — презентативное или дедуктивное — не могло зависеть от места и времени его получения. Иначе пришлось бы признать, что истина варьирует в зависимости от пространственно-временных координат. Но содержание четырех Благородных истин — основы буддийской догматики — не могло зависеть от места и времени. Историческое свидетельство по самому своему существу противоречило такой гносеологической ориентации. Уникальное событие, зафиксированное в своей пространственно-временной конкретности, недоступно повторному презентативному постижению (уникальное во времени нельзя увидеть повторно). Умозаключать относительно уникального также бессмысленно, ибо сама идея логики предполагает повторяемость, типизацию, обобщение. Таким образом, историческое свидетельство, будучи сообщением из вторых рук (причем сообщением об уникальном), не образовывало в контексте абхидхармистской эпистемологической парадигмы специального предмета познания, т. е. предмета истинного знания. «История», состоящая из подобного рода свидетельств, не представлялась абхидхармистским теоретикам необходимой и существенной, поскольку в рамках философской рациональности такая «история» оказывалась качественно неотличимой от поэтического вымысла.

И, тем не менее, важно отметить, что «Энциклопедия Абхидхармы» (особенно в четвертом разделе трактата, посвященном учению о карме) нередко апеллирует к временам жизни Будды и событиям, связанным с процессом первоначального распространения Дхармы. Разумеется, речь идет не о собственно исторических событиях, но только о канонических сюжетах, которым Васубандху дает концептуальное обоснование. Однако эти сюжеты функционируют в тексте Васубандху в статусе исторического события — события, которое реально имело место в пространстве и времени и обладало характером уникальности. Иными словами, использование канонических сюжетов, связанных с конкретным описанием событий деятельности Будды как главы буддийской общины (сангхи), предполагало обращение к «историческому» знанию. Нет ли здесь

разрыва абхидхармистской эпистемологической парадигмы — выхода в реальное историческое измерение?

Гносеологическое равнодушие абхидхармистов к истории как совокупности сообщений о конкретных событиях отнюдь не подразумевало отсутствия интереса к процессу существования мироздания во времени и к проблеме роли буддийского Учения в этом процессе. Учение о космических циклах (великих кальпах) напрямую затрагивало обе эти проблемы. Но здесь уместно задуматься, можем ли мы употреблять термин «процесс», говоря об «истории» психокосма? Когда произносится слово «процесс», начало и конец этого «процесса» неизбежно подразумеваются, хотим мы этого или нет. Попадая в сферу смыслов буддийской культуры, причем того ее сегмента, который опосредован философией Абхидхармы, мы непременно обязаны держать в уме религиозно-доктринальную идею безначальности психокосма. Время оно, т. е. время Божественного сотворения мироздания, принципиально отрицалось в буддийской антикреационистской концепции. В индивидуальной перспективе психокосм безначален, но не бесконечен, ибо, утверждаясь в истине, сознание исчерпывает для себя причины страдания, и круговорот новых рождений прекращается. Этот индивидуальный конец сансарного существования может совпасть с циклической фазой разрушения мироздания (кальпа разрушения), поскольку эсхатологическая ситуация благоприятствует обретению спонтанного освобождения для тех живых существ, которые подошли к этому рубежу в результате прошлых благих усилий. Но подобное совпадение вовсе не обязательно, и адепты буддизма, избирая путь Благородной личности, вовсе не стремились ожидать наступления кальпы разрушения. Таким образом, обретение нирваны как итог ревностного самопреобразования психики отнюдь не приурочивалось ко времени циклической гибели миров-вместилищ.

Учение о великой кальпе как четырехфазном цикле учитывает идею безначальности психокосма в самом порядке перечисления ритмических периодов цикла. Сначала дается характеристика периода гибели миров-вместилищ — «кальпы разрушения», затем следуют космогоническая пауза, «кальпа созидания» и кальпа относительно стабильного функционирования мироздания, воссоздающегося благодаря совокупной карме живых существ — энергии их прошлых рождений. Говорить в терминах процессуальности об «истории» психокосма означает утверждать, что время конечно, фрагментарно, а ритмические периоды в пределах цикличности — это отрезки между двумя временными бесконечностями.

Что же конкретно представляют собой ритмические периоды «великой кальпы», т. е. исторического времени? Кальпа разрушения охватывает период, начинающийся с прекращения новых «рождений» в адских сферах и завершающийся всеобщим разрушением местопребываний живых существ. По времени этот период охватывает двадцать промежуточных, или малых, кальп. Разрушение имеет два взаимосвязанных аспекта — рассеяние живых существ и уничтожение их местопребываний. Мир пребывает в состоянии развития в течение двадцати малых кальп. По истечении этого срока живые существа в адских сферах только умирают, а новые рождения там уже не имеют места. Когда ады окончательно пустеют, они исчезают, ибо материальное существование местопребываний имманентно развертыванию сознания их обитателей. Судьбы людей в эсхатологический период различны. Основную массу ожидают катастрофические события.

Двадцать промежуточных, или малых, кальп — периоды, в течение которых имеет место космогоническая пауза. Что свидетельствует о завершении существования миров-вместилищ, когда разыгралась эсхатологическая катастрофа? Ответ на этот вопрос с позиции обыденного сознания указывал бы нам на момент наступления паузы, но этот ответ отнюдь не верен. Мироздание завершает свое существование, когда благодаря энергии совокупных прошлых действий живых существ «начинают веять очень легкие ветры». Эти первоветры — дыхание возрождающегося мира, его прогностические знаки. Именно этот момент и определяет собой завершение существования прежнего мироздания и возникновение нового. Таким образом, пауза, космический коллапс относится ко времени прошлого мироздания.

Кальпа созидания охватывает период от зарождения первоветров до появления обитателей адских сфер существования (они появляются самыми последними из живых существ). Отметим, что Васубандху стремится подчеркнуть циклическую преемственность великих кальп, чтобы исключить неверное представление о начале космической четверти, что называется, с пустого листа. Первоветры знаменуют одновременно и завершение прошлого цикла, и начало нового, они есть знак созревания кармического следствия совокупной прошлой деятельности живых существ и проявление космогонической энергии, накопившейся в процессе созревания.

Если мы зададимся вполне уместным здесь и естественным для европейской мыслительной традиции вопросом о том, что, с абхидхармистской точки зрения, первично применительно к акту возникновения мира — сознание или материя, то должны будем признать, опираясь на трактат Васубандху, что здесь речь идет о диалектике информационно-энергетических процессов. Созревание кармического следствия совокупной деятельности живых существ — это развернутый во времени информационный процесс, приводящий к проявлению «энергии кармического следствия». Именно накопление этой энергии и длится в течение двадцати промежуточных кальп, когда имеет место космогоническая пауза.

Энергия совокупных прошлых действий рождает все усиливающиеся ветры, а они, в свою очередь, и создают последовательно все организованные по вертикали миры-вместилища. Когда вместилища уже готовы, начинают появляться и их обитатели. Действует закономерность: те, кто погибают последними, рождаются первыми. С момента появления первого обитателя ада кальпа созидания завершается, и мир входит в период «развернутого», относительно стабильного в космологическом смысле существования. Этот период, так же как и кальпа созидания, длится в течение двадцати малых кальп.

Весьма примечательно и важно указание Васубандху на рождение Брахмы. Нам, людям иной культуры и иной исторической эпохи, весьма трудно вообразить, какая сила религиозного инакомыслия относительно брахманистской доктрины заложена в этом конкретном указании и во всей буддийской космогонической концепции в целом. Брахма — верховное божество, творец мира, открывающий собой триаду верховных богов индуизма (Брахма, Вишну и Шива). Все живое, весь мировой порядок направляется и контролируется Брахмой, он, будучи «вечно древен», определяет хронологические рамки Вселенной. И вот, совершенно абстрагируясь от этих божественных предикаций и мифологических сюжетов, не только не полемизируя, но даже и не упоминая о них, буддийский учитель Васубандху говорит: Брахма — новое рождение того существа, которое умерло последним в Лузечарной сфере (одна из горних сфер обитания) в

период разрушения прошлого мира. Это — полное отрицание, сведение к смысловому нулю всего ценностного содержания религиозной идеологии брахманизма.

В период созидания мира в течение девятнадцати кальп продолжительность человеческой жизни ничем не ограничена, не поддается исчислению, но постепенно она сокращается до десяти лет. Этот процесс уменьшения срока жизни происходит в течение первой промежуточной кальпы уже созданного, развернутого мира. Затем следуют еще восемнадцать других промежуточных кальп, в которых продолжительность жизни сначала возрастает от десяти до восьмидесяти тысяч лет, а по достижении этого максимума опять плавно снижается до десятилетнего возраста. Было бы в философском отношении очень наивно представлять кальпу созидания как процесс радостного строительства прекрасного и совершенного мира. Созидается-то мир страдания. Начиная от рождения Брахмы, происходит постепенное заполнение все более низких сфер существования, т. е. вектор времени направлен в сторону появления дурных, неблагих форм рождения — животных, голодных духов и, наконец, обитателей адов.

В течение двадцати кальп, следующих за периодом созидания, когда мир покоится в сотворенном состоянии, динамика колебаний продолжительности человеческой жизни, то возрастающей до восьмидесяти тысяч лет, то падающей до десяти лет, наглядно может быть представлена в виде синусоиды. Закономерность этой динамики такая: «Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней»¹. Длительность всех промежуточных кальп одинакова.

Итак, великая кальпа включает в себя кальпу созидания, кальпу разрушения, космогоническую паузу и период относительной стабильности. В последнем периоде продолжительность жизни колеблется, а в первых трех этот процесс отсутствует. Тем не менее, все четыре периода одинаковы по времени, и каждый из них равен двадцати малым кальпам. Местопребывания возникают в течение одной малой кальпы, а заселяются в течение девятнадцати таких кальп; девятнадцать малых кальп длится опустошение мира, постепенное рассеяние живых существ, после чего местопребывания разрушаются в течение одной такой кальпы. В каждой из великих кальп происходит центральное религиозно-идеологическое событие — в мир людей приходит Учитель, Будда. Но как обретается свойство «быть Буддой», свойство Просветления? Какое время необходимо для достижения этого высочайшего духовного статуса — ведь речь идет о грандиозном преобразовании сознания?

Состояние просветления достигается в течение трех великих кальп, которые в канонических текстах именуется «неисчислимыми». Почему те, кто дал обет бодхисаттвы, т. е. обет неуклонно идти к состоянию просветления, нуждаются в столь немислимо долгом периоде (три неисчисляемые кальпы) для реализации своего обета? Васубандху на этот вопрос дает следующий ответ. Состояние высшего совершенного Просветления достигается благодаря великому накоплению добродетели и знания, а инструмент этого накопления — шесть «запредельных совершенств» и выполнение сотен тысяч крайне трудных дел. В этом очень рельефно видна идеологическая направленность философского творчества Васубандху. Он проявляет себя как учитель Экая-

¹ [ЭА, III, 52].

ны — Единой колесницы, хранитель внутренней смысловой целостности буддийской традиции.

Шесть «запредельных совершенств» — это щедрость как полная способность к бескорыстному даянию, нравственность, терпение, энергия, способность к йогическому созерцанию и мудрость. Эти совершенства (махаянские парамиты) только и позволяют бодхисаттве свершить сверхтрудные деяния ради блага других живых существ, обрести способность извлекать живые существа из всезатопляющего страдания. Бодхисаттвы стремятся к благу других и в этом усматривают пользу для себя. Васубандху для иллюстрации данного — трудного для обыденного понимания — принципа приводит весьма интересный и поучительный пример: привыкшие к жестокости люди получают радость, наблюдая несчастья других или пособничая этим несчастьям, хотя в чужом горе и нет никакой пользы для них. Осмыслив это, следует допустить, что бодхисаттвы, привыкшие к состраданию и сознательно взрастившие в себе это качество, обретают радость в делах, приносящих пользу не им самим, а другим живым существам.

Бодхисаттвы страдают, видя, как невежественные люди, укорененные в привязанности к иллюзорному «Я», обрекают себя на страдания. Иными словами, бодхисаттвы страдают от страдания других живых существ и радуются их радости, а все, что касается самих бодхисаттв, не вызывает у них никаких эмоциональных переживаний. Данное свойство есть базовое отличие этой категории Благородных личностей от всех прочих. Если мы глубоко задумаемся в это положение, то станет ясно: бодхисаттвы — это сострадательные хранители буддийской общины, потенциально вбирающей в себя всех без исключения обитателей мира. Другой тип Благородной личности, достигшей святости — архат. Архат несет ответственность за непрерывность буддийской традиции, за то, чтобы Учение существовало во временном модусе «всегда», он может уйти в нирвану или умереть, если рядом есть преемник, если эстафета знания передана в достойные и надежные руки. Но если преемника нет и враги Учения сильны, архат сознательно отодвинет собственную смерть.

Бодхисаттва страдает, видя, что личный эгоизм и алчность превращают невежду в существо, живущее по законам раковой клетки (если позволено воспользоваться образом, бытующим в современной кибернетике). Бессмысленно и, в конечном счете, губительно для себя невежественные люди упускают благой шанс человеческого рождения. Но позиции бодхисаттвы активны — со всей силой, терпением и энергией великого сострадания он стремится к спасению живых существ. Подчеркнем, что именно поэтому великое сострадание толкуется в буддийской традиции как мужественное, деятельное начало.

Васубандху выделяет сравнительно небольшой временной промежуток, в пределах которого следует ожидать прихода в мир будд. Это период уменьшения продолжительности человеческой жизни от восьми тысяч до ста лет. Периоды увеличения жизненных сроков — время, когда живые существа мало подвержены скорби, а значит, и неспособны понять первую Благородную истину. Слова Учителя не будут услышаны людьми в этот «исторический период». Периоды уменьшения жизни от ста до десяти лет также неблагоприятны, поскольку сопряжены с процессом деградации живых существ — их физического и духовного вырождения.

Васубандху указывает, что данный процесс имеет пять аспектов, т. е. выражается в пяти видах упадка: упадок индивидуальной жизни, упадок возраста мира — «излет века», упадок чувств, убеждений и живых существ как таковых. Все существование как

бы замутняется, загрязняется в период уменьшения сроков жизни от ста до десяти лет. Этот период являет собой подобие грязного осадка, а не жизнь в полном смысле слова, именно поэтому он и называется упадочным («осадочным»). Две первые характеристики деградации — упадок сроков индивидуальной жизни и упадок возраста мира — катастрофичны относительно жизнеспособности и средств существования. А деградация чувств и убеждений приводит к разнузданности и сексуальным излишествам у мирян и к бессмысленному самоизнурению у странствующих аскетов, т. е. небуддийских религиозных подвижников.

Вырождение живых существ — это бедствие для человеческого организма и психических способностей — «уменьшение роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания». Будды не появляются в периоды вырождения, ибо ущербность человеческого тела, психики и окружающей среды делает усилия Учителя бесплодными — дегенераты духовно глухи. Таким образом, приход Будды в мир обусловлен, как это видно из текста Васубандху, прежде всего пригодностью основной массы живых существ для восприятия Учения. Как в благополучных фазах мирового цикла, так и в катастрофических люди оказываются малопригодными для принятия буддийской религии.

Отметим, что абхидхармистский метаисторизм выражается, прежде всего, в конструировании ритмических законов в «истории» психокосма, связанных с возможностью актуализации событий, имеющих принципиальное значение для религиозной идеологии буддизма. Антропоцентрический характер этого метаисторизма выражается в том, что в качестве основы ритмической периодизации указывается закономерность в изменении продолжительности человеческой жизни. Ритмические периоды, ознаменованные вероятностью актуализации идеологически важных событий, растянуты во времени, но строго ограничены максимальными и минимальными значениями в общей тенденции к снижению продолжительности человеческой жизни.

Проблема соотношения религиозно-идеологического авторитета (т. е. авторитета духовного) и авторитета социально-политической власти имела свое вполне определенное решение на уровне канонической традиции и была представлена в учении о чакравартине — благом правителе мира. Васубандху затрагивает эту проблему в непосредственной связи с вопросами метаисторической периодизации идеологически важных событий великой кальпы. Концепция благого правителя мира была весьма существенна для буддийской традиции, поскольку осмыслялась как инструмент религиозно-идеологического освящения процесса строительства полиэтнической империи — южноазиатского варианта «глобализма».

Брахманизм является идеологией стратифицированного общества, принципиально исключавшего вертикальную социальную мобильность. Четыре варны составляли жестко структурированный социальный мир. Ни богатство, ни заслуги, ни индивидуальная одаренность не открывали членам этого застывшего социума пути наверх. Шаг вниз по сословной лестнице тоже исключался. Нарушения сословных предписаний сразу выводили человека за рамки общества, и он становился презренным изгоем. Буддийская доктрина, вообще говоря, отрицала какую-либо сословную дискриминацию. В то время как веды — священные тексты брахманистской традиции — были открыты для изучения мужчинам первых трех варн, буддийская каноническая литература служила достоянием любого, кто по своим интеллектуальным данным и степени религиозной

преданности Дхарме был готов посвятить себя ее постижению. Половая дискриминация в буддизме также не декларировалась.

Брахманизм по своей доктринальной сущности выступал в роли национально замкнутой идеологии. Чтобы стать индуистом, необходимо было родиться в индуистской семье, прозелитация исключалась. А это, в свою очередь, означало, что в процессе имперского строительства, вновь присоединенные неиндуистские этносы автоматически оказывались за пределами варновой социальной структуры. Их собственная культурная традиция дискриминировалась, а войти в брахманистскую традицию они не могли, ибо инструмент такого вхождения господствующая религиозная идеология не предусматривала. Буддизм — напротив — был открыт для новообращенных. Более того, монашеская деятельность ориентировалась на проповедь Учения, на его распространение, в том числе и среди инокультурных народов. Такая направленность религиозной идеологии буддизма превращала его в беспрецедентно эффективное орудие имперской власти, причем власти, стремящейся к присоединению земель и народов. Становясь буддистами, носители иных традиций входили на равных в буддийский социум. Но здесь возникает вопрос, каким образом буддийская религиозная традиция оформляла духовный статус имперского правителя?

Прежде всего, хочется отметить, что концепция чакравартина помещена Васубандху именно в космологический раздел «Энциклопедии Абхидхармы» и изложена в непосредственной связи с характеристиками мирового цикла. Чакравартин, говорит он, появляются в период, когда продолжительность человеческой жизни сокращается от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, но не меньше. Это положение очень значимо, поскольку оно указывает, что в своем появлении чакравартин в рамках одного мирового временного цикла предшествует приходу Будды. Чакравартин — фигура, характерная для благоприятных «исторических» времен, когда люди мало подвержены скорби. Предназначение чакравартина Васубандху называет «славным». Сущность чакравартина — управление миром; отсюда и наименование «чакравартин» (чакра — «драгоценное колесо с тысячью спиц-лучей, сто ступицей-ободом, совершенное во всех отношениях, несотворенное, божественное» — это атрибут имперской власти).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» приводит типологию правителей мира, в основу которой положены два признака: металл, из которого состоит чакра (золото, серебро, бронза и железо), и количество континентов, на которые распространяется власть чакравартина (соответственно, четыре, три, два и один). Таким образом, хотя у всех чакравартинов «славное предназначение», но высший тип такого правителя отмечен золотой чакрой, а низший — железной.

Первый критерий можно назвать требованием легитимности: претензия на обретение чакры должна исходить только от царя из варны кшатриев, имеющего законное посвящение на власть. Таким образом, первый критерий априорно исключает претензии со стороны нелегитимных правителей — узурпаторов и самозванцев, а также со стороны лиц, не принадлежащих по рождению к воинскому сословию. Осмысливая первый критерий, приходим к следующему выводу: буддийская идеология, принципиально не дискриминировавшая людей по социальному признаку относительно их духовно-религиозной перспективы, в то же время признавала право на обретение статуса имперского правителя только за царствующими особами, принадлежащими к воинскому сословию.

Второй критерий представляет собой требование буддийского календарного соответствия: ситуация обретения чакры может иметь место только в строго определенное время — пятнадцатого числа лунного месяца. Эта дата всегда приходится на один из четырех ежемесячных дней упашадха (первое, восьмое, пятнадцатое и двадцать третье числа лунного месяца). Упашадха — дни, отводимые Винаей для соблюдения всеми членами общины, включая мирян, полного курса монашеских предписаний. Требование буддийского календарного соответствия означает, что в царстве, которым правит претендент на обретение чакры, господствует буддийская религия. Если иметь в виду, что чакравартины приходят в тот период космического цикла, когда продолжительность жизни людей убывает от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, это следует рассматривать и как свидетельство древности буддийских государств, присутствующее в «Сутра-питаке».

Третий критерий — требование буддийской религиозной принадлежности претендента. Акту обретения чакры предшествует исполнение царем-претендентом предписаний Винаи относительно дней упашадха — омовения головы и других процедур. Этот критерий отсекает от претензий на статус вселенского правителя не только царей-небуддистов, но и тех буддийских государей, кто неприлежен к религиозной дисциплине, в частности, нерадив в соблюдении упашадха.

Четвертый критерий — требование локального соответствия: ситуация обретения чакры предполагает присутствие претендента в строго определенном месте — на верхней террасе царского дворца. Для уяснения этого критерия важно учитывать, что резиденция государя представляла собой полифункциональное средоточие власти. Четвертый критерий указывает на то, что государь, пребывающий вне своей резиденции или лишенный ее по каким-либо причинам, не может претендовать на статус имперского правителя. Требование локального соответствия исключает претензию на данный статус и со стороны государя, пребывающего в изгнании. (Отметим, что сакральное отношение к царскому дворцу в буддийских государствах прошло через всю многовековую историю: так, насильственный увод англичанами последнего императора Бирмы Тибо из его резиденции до сих пор является для бирманских традиционалистов символом эсхатологической трагедии).

Пятый критерий — требование компетентного свидетельства: обретение чакры должно осуществляться в присутствии «множества министров», т. е. свидетелей-экспертов — лиц, владеющих знаниями и умениями, присущими государственным мужам. Явление чакры не есть природная закономерность, оно — результат созревания кармического следствия прошлых действий того живого существа, которое в этой жизни претендует на статус имперского правителя. Именно поэтому факт явления чакры не может быть доказан, о нем могут лишь свидетельствовать очевидцы, опирающиеся в своих словах на восприятие как источник истинного знания. Таким образом, пятый критерий имеет гносеологическую природу.

Список требований к ситуации обретения чакры завершает критерий визуально-знакового соответствия: в каноне зафиксированы шесть признаков явления чакры, которые, во-первых, позволяют отождествить явление как таковое, а во-вторых, дают основание для валидного умозаключения, что царь-претендент и есть чакравартин. Вселенское властное господство может быть обретено четырьмя способами, соотносящимися на плане выражения с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Шкала материалов, из которых состоят эти чакры, кодирует собой количество континентов,

подпадающих под власть чакравартина (золото — четыре, серебро — три, бронза — два, железо — один). Планом содержания в этом контексте выступает именно социальный признак — способ, посредством которого расширяется территория, подконтрольная власти чакравартина.

Золотой вселенский правитель обретает имперское господство «благодаря приглашению»: малые государи инициативно изъявляют готовность отдать свои земли под власть чакравартина. Васубандху приводит типовой текст обращения подобных государей к обладателю золотой чакры: «Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подавание, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правь ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества»¹ (Читателю, знакомому с отечественной историей, невозможно остановить свое внимание на этих словах без того, чтобы в сознании не возникли строки древнерусской летописи, повествующей о призвании Рюрика на княжение в Старую Ладугу).

Серебряный чакравартин обретает господство над тремя континентами «благодаря собственному приходу»: он является в те земли, которые желает присоединить к своему царству, и их правители склоняются перед величием обладателя серебряной чакры и «скромно покоряются ему». В этом случае инициатива исходит не от малых правителей, а от самого чакравартина, но господство устанавливается без предъявления аргументов военной силы.

Два следующих типа господства — «бронзовый» и «железный» — также опосредованы инициативой со стороны чакравартина: в первом случае он является к малым государям и «устраивает сражение», а во втором имеет место «взаимное бряцание оружием». На поверхностный взгляд может создаться впечатление, что сражение — это более грубый аргумент в установлении господства, нежели «бряцание оружием». Однако речь идет не об активном военном мероприятии, поскольку в этой схватке никто, как говорит Васубандху, не погибает. Сражение, которое дает войскам малых правителей бронзовый чакравартин, подобно показательному военно-спортивному состязанию, ибо никто не намерен оказывать вселенскому правителю силовое сопротивление с целью отстоять свою независимость. Здесь как бы присутствует скрытый договор помериться силой, не проливая крови, позволяющий достойно принять господство могущественного властелина. «Взаимное бряцание оружием» — это уже нечто совсем иное, это попытка противодействия давлению превосходящей военной мощи. В этом случае аргументом установления имперского господства служит именно оружие, хотя никто не пускает его в ход. Чакравартин одерживает победу посредством давления с позиции силы, но без применения прямого военного насилия.

Отсутствие насилия в установлении имперского господства характерно для всех типов чакравартинов, подчеркивает Васубандху. Победив, чакравартины «наставляют живые существа на десять благих путей деятельности», т. е. проповедуют десять типов поведения, предполагающих радикальный отказ от неблагих слов, поступков и помыслов. Результат воплощения этих наставлений в житейской практике подданных ведет к обретению хорошей новой формы. Таким образом, «завоевание» новых земель чакравартинами приобретает значение «обращения в буддизм» живых существ, населяющих

¹ [ЭА, III, 96, с. 192].

эти земли. В скрытом виде здесь присутствует противопоставление завоевания мечом (т. е. с помощью насилия) завоеванию с помощью идеологии. Отметим, что «завоеватель» — устойчивый эпитет Будды, однако этот эпитет подразумевает именно прозелитизацию — обращение новых последователей.

Чакравартини переходят в периоды, ограниченные спадом срока жизни от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет. Этот интервал имеет место только в первой промежуточной кальпе, но не в других девятнадцати, поскольку в периоды увеличения продолжительности жизни в них уже никогда не достигает бесконечности. Осмысление этих положений подводит нас к выводу, что «славное предназначение» чакравартинов состоит в распространении их власти на континенты ради проповеди десяти благих путей деятельности, т. е. в основании «царства праведности» (если использовать выражение Т. Рис-Дэвидса). Мир создан, но человеческие существа еще мало подвержены скорби и не настало еще время прихода Будды, тем не менее, в этом мире уже действует чакравартин, созидающий свою империю ради проповеди буддийских социальных норм.

Циклическая «история» человеческого социума, как явствует из вышесказанного, — это процесс возникновения социальной структуры, где институт царской власти выполняет функцию преграды на пути вырождения и деградации человеческой общности, но в конечном итоге с этой функцией не справляется. Нарастание социальной аномии и признаков физической дегенерации обусловлено объективными процессами созревания кармы, и это неизбежно приводит в рамках каждой великой кальпы к «концу истории».

Малая эсхатология опосредована тремя бедствиями — взаимным самоистреблением людей с помощью подручных средств, выступающих в роли оружия; наступлением моровой язвы и голода. Люди в периоды, когда продолжительность их жизни падает до десяти лет, являют собой полных выроdkов. Они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью (находящей для себя единственный способ временного удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства) и ложными воззрениями. Яшомитра, комментатор «Энциклопедии Абхидхармы», разъясняет значение термина «ложные воззрения» в данном контексте так: выроdkи исповедуют такие учения, которые не были известны ни отцу, ни матери. Это крайняя степень религиозно-идеологической деградации, свидетельство катастрофического угасания традиции, ее гибели и, соответственно, явный признак стремительного погружения общества в хаос.

Выроdkи обуреваемы бешеной злобой, моментально рождающей в их сознании агрессивные замыслы. Любые подручные средства, включая палки и комья земли, в их преступных руках обращаются в оружие, с помощью которого дегенераты убивают друг друга и все живое на своем пути. Выроdkи практикуют лишь дурные пути деятельности, «известные в обыденном словоупотреблении как скопище грехов». Немедленные кармические следствия этих грехов выражаются и в том, что нечеловеческие сущности — пищачи и иные разновидности демонов — насылают на деградирующее человечество всевозможные несчастья, в частности моровую язву, и люди гибнут от неизлечимых болезней. Наступает засуха — самое страшное для земледельческих культур бедствие, и неизбежный в таких случаях голод поражает человечество.

Васубандху говорит о трех типах голода, метафорически именуемых «сундук (или копилка)», «белая кость» и «бросание жребия». «Сундук» — это голод ввиду

истощения запасов зерна. Люди умирают целой общиной, припрятывая скудные остатки семян в сундук-копилку для будущих поколений и предпочитая гибель истреблению минимального семенного фонда. «Белая кость» — это голод в великую сушь, когда еще живые, изможденные недоеданием люди вынуждены собирать побелевшие под лучами палящего солнца кости умерших и готовить из них отвар, пытаясь с помощью этой «пищи» продлить свое существование. «Бросание жребия» — голод, сопряженный с попыткой честного распределения очереди на поедание того небольшого, что люди совместно находят по сусекам зернохранилищ.

В связи с описанием этих трагических картин малой эсхатологии Васубандху имплицитно вводит в свое изложение тему религиозной заслуги и образа действий, продиктованного воздержанием от безнравственности. Те, говорит он, кто хотя бы день воздерживается от причинения зла живым существам, кто с почтением преподносит в дар монашеской общине миробалан, кто кладет пищу в монашескую чашу для сбора подаяния, никогда не рождаются в этих «малых кальпах оружия, моровой язвы и голода». Данная тема полностью снимает впечатление фатальности эсхатологических бедствий для каждого живого существа, рожденного в сансаре. Хотя эти бедствия и имеют регулярный циклический характер, но тот, кто сегодня рожден человеком, способен избежать их, следуя хотя бы некоторым буддийским предписаниям. Благоприятное кармическое будущее в новых рождениях находится всецело в руках каждого человека.

Несчастья живых существ в конце малой кальпы длятся разное время. Взаимное истребление посредством оружия продолжается только семь дней. Это как бы пик всеобщего агрессивного безумия вырождков. Неизлечимые болезни со смертельным исходом терзают людей в течение семи месяцев и семи дней. Дольше других бедствий тянется голод — семь лет, семь месяцев и семь дней. Бедствия на различных континентах выражаются неодинаково. Яшомитра разъясняет, что если на Джамбудвипе бушует моровая язва, то на двух других континентах — Пурравидехе и Апарагодании обитатели подвержены лишь ослаблению здоровья; когда на Джамбудвипу надвигается голод в результате сильнейшей засухи, на этих двух материках испытывают только недоедание и некоторую нехватку воды. Относительно Северного Куру Васубандху не дает специальных разъяснений, ибо продолжительность жизни его населения неизменна — тысяча лет, а значит, оно не переживает периодов смертности от эпидемий и голода. Таким образом, географический детерминизм рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» в контексте буддийского учения о карме.

Люди в малых кальпах гибнут от оружия, болезней и голода, но разрушение материального мира в целом, предшествующее космогонической паузе, т. е. большая эсхатология, осуществляется посредством огня, воды и ветра. Идея циклического разрушения мироздания, подчеркнем, характерна для всех религиозно-философских систем Индии, функционировавших в классическую эпоху. Подчеркнем, что процесс разрушения мира, как полагали буддийские мыслители, происходит отнюдь не по причине огня, воды и ветра, а только в связи с этими эсхатологическими стихийными бедствиями. И живые существа, и населяемые ими миры-вместилища гибнут «ввиду непостоянства всего причинно обусловленного».

Из вышеизложенного становится понятным, что парадигма классической рациональности использовалась в буддийской религиозно-философской интерпретации исторического времени особым образом — с целью теоретического (логико-понятийного) истолкования религиозной доктрины. Типологически сходно это осуществлялось и в

русле двух других мировых религий — христианства и ислама. Но учитывается ли данный эпистемологический аспект теоретиками глобализации, конструирующими герменевтические параметры межкультурного и межрелигиозного диалога? Межрелигиозный «понимающий» диалог, практикуемый в рамках международных организаций, предполагает отчетливую политкорректность. Так, предметом межрелигиозного диалога не может выступать проблема истинности той либо иной религии. Участники диалога придерживаются вполне отчетливой посмодернистской эпистемологической парадигмы, согласно которой истина в современном мире плюральна, исторична, зависима от ценностной аксиоматики, принятой в той либо иной культуре. Иными словами, все религии истинны, поскольку каждая из них связана со своим собственным, содержание уникальным историко-культурным хронотопом.

Данный гносеологический подход и определяет истолкование понятия «толерантность» в межрелигиозном диалоге. В западной философии последней трети XX в. парадигма классической рациональности была в значительной степени вытеснена, что рассматривается теоретиками глобализма в качестве весьма значительного интеллектуального завоевания, открывшего широчайшую гуманистическую перспективу. Отказ от классической рациональности, как представляется многим, позволил по-новому оценить вклад различных культур и религий, с этими культурами связанных, в общечеловеческий фонд. Ни одна из культур, когда-либо существовавших на планете, теперь не может рассматриваться как «отсталая», и ни одну из религий уже нельзя упрекнуть в неистинности. Перед человеческим индивидом остается лишь вопрос религиозной и культурной самоидентификации: если человек признает религию истинной, а себя — ее носителем, то не может быть достаточного основания для контраргументации.

В контексте глобализации преодоление идеала классической рациональности остро поставил проблему отказа от прозелитации. Миссионерская деятельность, бывшая прежде необходимым компонентом функционирования мировых религий, утратила исторический пафос «просвещения язычников». Межрелигиозный «понимающий» диалог был признан клерикальным истеблишментом и пришел на смену конкуренции в приобретении последователей. Средоточием миссионерских просветительских усилий в контексте глобализации становится человеческий индивидуум, а не народ в целом. Получая разнообразную религиозную просветительскую информацию, человек тем самым обретает возможность признать ту либо иную религию истинной именно для него. Свобода в выборе религиозной самоидентификации рассматривается в западных обществах как один из важнейших аспектов толерантности, обусловленный либеральной системой ценностей.

Необходимо подчеркнуть, что глобальное моделирование «единства без унификации» также базируется на либеральных ценностях и отвержении парадигмы классической рациональности. Именно на этом пути, как полагает, в частности, Р. Робертсон, только и возможно объединить мир посредством инструментария либеральной экономики, но сохранить религиозное и культурное многообразие глобального пространства¹. Но почему же тогда активисты и теоретики религиозного направления в антиглоба-

¹ См.: Robertson R. *Globality, Global Culture, and Images of world Order // Social Change and Modernity*. Berkeley, 1992. P. 407.

листском движении отвергают этот путь, упорно сопровождая термин «глобализация» эпитетом «сатанинская»?

Проблема состоит в том, что признание плюральности религиозной истины равнозначно для приверженцев традиционных религиозных идеологий в незападных обществах глубинному отступничеству от нормативных интерпретаций религиозных доктрин. Таким образом, глобализация оказывается для них временем эсхатологического выбора между одной из двух «партий» — «партией Бога» либо «партией Дьявола», как сформулировал перспективу такой дилеммы еще в 1979 г. Аятолла Хомейни.

Классическая рациональность, примененная к религиозной догматике, означает, что вопрос об истинности религии является фундаментальным для человека и что двух истин в решении одной проблемы не бывает. С позиций классической рациональности веротерпимость и межрелигиозная толерантность могут выступать лишь в качестве политики, обусловленной социальными факторами, т. е. факторами, не затрагивающими проблему религиозной истины.

Носители традиционных идеологий воспроизводят в своей ментальности именно идеал классической рациональности. При соприкосновении с либеральной интерпретацией толерантности, присущей глобальному моделированию, носители традиции оказываются в ситуации неразрешимых мировоззренческих противоречий. Если есть Бог, кроме Аллаха, то можно ли называть Аллаха Всевышним? Если сотворенные кумиры — истинные божества, то каков же онтологический статус Святой Троицы? Если Благородные истины, изреченные Буддой Шакьямуни, зависят от времени, пространства и культурной обусловленности, то могут ли они выступать онтологическими ориентирами религиозной жизни?

Традиционная религиозная ментальность не обладает гносеологическим ресурсом для разрешения подобных противоречий отнюдь не потому, что она «отсталая» или агрессивно фундаменталистская. Этот ресурс не предусмотрен в самих мировых религиях, ибо идеал классической рациональности запечатлен в канонизированных религиозных текстах.

Попытаемся взглянуть на либеральную интерпретацию толерантности глазами носителя буддийской традиции, которую, как отмечалось выше, теоретики глобализации не расценивают в качестве потенциально конфликтной. Согласно буддийской философской трактовке исторического времени, эпоха, непосредственно предшествующая эсхатологической катастрофе, завершающей полный исторический цикл, характеризуется появлением «лжеучителей», отвергающих религию Будды Шакьямуни в качестве единственно истинной. «Последние времена» сопровождаются замиранием буддийской миссионерской деятельности, ибо люди во всем мире делаются одержимыми ложными доктринами, деградируют нравственно и интеллектуально, что препятствует постижению Истинного учения.

Идеал классической рациональности не может быть отвергнут носителями буддийской традиции, подобно тому, как это невозможно для правоверного мусульманина или православного христианина. Противное означало бы отвержение всего комплекса догматических представлений, выработанных мировыми религиями. Развертывание постхристианского либерального проекта глобализации, внедрение в ткань традиционной духовной жизни Востока либеральной системы ценностей постмодернистской эпистемологической парадигмы не может не расцениваться носителями традиции как попытка навязывания идеологии, претендующей на статус абсолютной истины. Иными

словами, постхристианская либеральная идеология глобализации, воспринятая и истолкованная с позиций классической рациональности, превращается в умах носителей традиции в эсхатологический инструмент десакрализации религиозной истины.

Но располагает ли западная философская традиция таким гносеологическим ресурсом, который позволяет понять традиционную религиозную ментальность как цивилизационный феномен современности? Или же религиозно-философский багаж западных культур безнадежно антиквирован и подлежит списанию в результате неминуемого столкновения цивилизаций? Для ответа на эти вопросы мы должны погрузиться в теоретические перипетии, сопряженные с проблемой понимания истории в европейской философской традиции, приведшие к нынешней гносеологической ситуации.

Западная философия истории

Своеобразным итогом осмысления истории в западной философии к концу XX века стало широко распространенное мнение о «конце истории» в самых различных ее вариантах, обусловленных аксиоматикой различных исторических типов рациональности. Приговор мировой истории, вовлекающей в свою орбиту человечество, которое поднимается по ступеням прогресса к единой для всех народов цели, казалось, был вынесен окончательно и бесповоротно. Критика «линейной истории» О. Шпенглером, «историцизма» К. Поппером, «тотального понимания истории» К. Ясперсом, «пророческого дискурса» М. Фуко основывалась на том, что нет единой для всех системы постулатов, позволяющей концептуализировать мировой процесс в поисках скрытой в нем сущности.

Неклассическая философия, сформировавшаяся на рубеже XIX-XX вв., была проникнута пафосом ценности свободной личности, конструирующей историю исходя из субъективных представлений и творческих импульсов. Трансцендентное как принудительное по отношению к человеку и его истории было отвергнуто, или, по крайней мере, вытеснено на периферию мирового процесса. Из актеров всемирной драмы люди превратились в ее режиссеров, отбросивших «ножницы и клей» в поисках метода, который может упорядочить исторические события путем придания им смысла. Разработка неокантианцами метода («идеографического» В. Виндельбандом, «индивидуализирующего» Г. Риккертом), который позволял «историческому универсуму» сохранить уникальность многообразных событий, привела к «открытию» ценностей, придающих значимость событиям и предоставляющих исследователю свободу выбора с его точки зрения важного и существенного. Коль скоро история всегда излагается с точки зрения того или иного «культурного круга», нет не только истории «самой по себе», но нет ни всемирной истории, ни универсальных исторических законов, есть множество историй, обладающих своими смыслами. Изменение ценностных ориентиров в обществе влечет за собой изменение смысла исторических событий, побуждая историка «заново переписать историю», которая в силу этого утрачивает свойство непрерывности (линейности) и становится дисконтинуальной¹.

Несмотря на антисубстанциализм неклассической философии, обусловивший приоритет гносеологической и методологической проблематики, именно на первую половину XX века приходится создание содержательных историсофских концепций, которые не могли обойтись без поиска бытийственных основ истории. Онтологизация

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Культурология. XX век. М., 1995. С. 95.

ценностей, составляющих неповторимую «душу» каждой культуры, подвигла О. Шпенглера на «коперниканский переворот», в соответствии с которым все культуры уже не «вращаются» вокруг западноевропейской как «мнимого центра всего мирового свершения», и ни одна из них не может занять привилегированное положение. Рисуя красочную и грандиозную картину круговорота культур, О. Шпенглер, не претендовал на объективность. «Старческая мудрость фаустовской культуры», наделенной чувством времени, позволяет проникнуть в мирочувствование не только собственной, но всех когда-либо существовавших культур. В этом не превосходство западной цивилизации, а ее «судьба». Поэтому, будучи «выражением и отображением лишь западной души в ее нынешнем цивилизованном состоянии, «всемирная история» оказывается *нашей* картиной мира, а не картиной «человечества»¹.

Концепция Шпенглера отразила существенные изменения в понимании западной философией феномена культуры и характера отношений между культурами. Если культуры уникальны, то вопрос о преимуществах одной перед другой, о возможности их усовершенствования на основе усвоения опыта других снимался. Культуры ничего друг другу не передают в первозданном виде и, в силу этого, ничего не «накапливается» в мировой истории. Наше знание о чужих культурах условно и относительно, поскольку только на понятном нам языке мы «вкладываем в выражение чужой души *собственное* мирочувствование, из которого и проистекает значение наших слов»². Отказ от европоцентризма и утверждение равноценности всех существовавших и существующих культур приводит Шпенглера к отрицанию идеи единства мировой истории и единства человечества, которое, не имея «никакой цели, никакой идеи, никакого плана», оказывается либо «зоологическим понятием», либо вообще «пустым словом». Последующее развитие представлений об истории как совокупности культур показало, что концепция Шпенглера имеет парадигмальный характер. Абсолютизация уникальности, самоценности замкнутых в себе культур ведет к признанию их несопоставимости, несоизмеримости и непостижимости, что ставит под сомнение самую возможность взаимопонимания между представителями различных культур и сотрудничества между ними.

Как и Шпенглер, А. Тойнби, разделявший основные принципы философии жизни, резко критиковал европоцентристскую концепцию исторического прогресса, где в качестве критерия выступают западные ценности — индустриализм и демократия, которые расцениваются как силы «динамичные» и противопоставляются «статичному» и «деспотичному» Востоку³. Но в отличие от Шпенглера Тойнби не отказался ни от идеи единства человечества, ни от идеи прогресса. Единство человечества возможно по Тойнби в результате «прозрения всеобщего единства через осознание единства человечества с Космосом и единение его с Богом». Явление Вечного и Беспредельного, просвечивающего «сквозь калейдоскоп феноменального мира», «сквозь трещины, образовавшиеся в человеческих творениях», выступает основой духовного прогресса, высшей точкой которого является рождение мировых религий. Таким образом, скрепой истории у Тойнби оказывается испытанная классикой ссылка на существования вневременного и вечного начала, что вело к возрождению веры в утешающий и дающий надежду оптимистический финал.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. Т. 1. С. 143.

² Там же. С. 326

³ Тойнби А. Постигание истории М., 1991. С.84–85.

Автором еще одного проекта всемирной истории человечества был К. Ясперс, разделявший общий тезис неклассической философии о нелинейности истории, которая выступает способом существования всего сущего и, прежде всего, самого человека. В пользу мировой истории и возможности духовного единения человечества свидетельствует, по мнению Ясперса, параллелизм возникновения «осевых» культур. Поэтому западный мир не обладает никакими преимуществами перед восточным, более того — он формировался в постоянном и противоречивом взаимодействии с последним. Противоположность Запада и Востока, отмечает Ясперс, есть одна из форм «расщепления духовного мира вообще», проявление его полярности, без чего невозможно историческое развитие. Только в сравнении с Азией, вбирающей в себя Ближний, Средний и Дальний Восток, Запад осознает свою силу и вместе с тем незавершенность, недостаточность, постоянно сталкивается с вопросами, проливающими свет на свое прошлое, настоящее и будущее.

Что касается единства истории и человечества, то, хотя открытый характер истории не позволяет установить точный смысл этого единства, опыт упорно ищущего его человечества, свидетельствует, по мнению Ясперса, о том, что оно выступает в качестве общей цели. Отказ от идеи единства влечет к распаду истории на ряд случайностей, на бесцельное появление и исчезновение множества путей, которые никуда не ведут. Единство человечества предстает как «задача», как «проблема», как «тайна», тонушая «в бесконечности возможного». «Единство истории как полное единение человечества, — пишет Ясперс, — никогда не будет завершено. /.../ Единство человека — граница истории. А значит: достигнутое завершённое единство было бы концом истории. История — движение под знаком единства, подчиненное представлениям и идеям единства»¹. Единство человечества есть «бесконечно далекая точка соотнесения», что позволяет людям, не утрачивая своей уникальности и культурной идентичности, постоянно изыскивать формы объединения друг с другом.

Признание историчности человека, его конечности обусловило придание неклассической философией особой ценности настоящему, которое выступает смыслообразующим центром представлений об истории. «Каждое настоящее располагает собственным прошлым, — писал Р. Дж. Коллингвуд, — и любая реконструкция в воображении прошлого нацелена на реконструкцию прошлого этого настоящего, настоящего, в котором происходит акт воображения, настоящего, воспринимаемого здесь-и-теперь»². Если Коллингвуд в понимании настоящего остается в рамках гносеологии (история — это история мысли), то в экзистенциализме «бытие-в-мире» исходным пунктом понимания делает «наше присутствие в настоящем», ибо, по утверждению Ясперса, «здесь и теперь» наша «единственная действительность». Рассматривая «ситуацию нашего времени» как пограничную, которая впервые за многие века поставила под угрозу дальнейшее существование человечества и тем самым актуализировала экзистирующее философское мышление, Ясперс дает описание мировой истории, развивающейся в отраженном свете «осевого времени». Но он не категоричен: в процессе исторических изменений вполне возможно возникновение каких-то новых истоков, наподобие «осевого времени», способных породить новые реальности.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории М., 1994. С. 270.

² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 236.

Трактовка истории как процесса самопознания, самосознания, самоосмысления человека обусловила особое внимание к гносеологическим и методологическим аспектам и тех историософских исследований, которые не теряли интерес к онтологии. «Смысл нашей собственной жизни, — пишет Ясперс, — определяется тем, как мы определяем свое место в рамках целого, как мы обретаем в нем основы истории и цель»¹. С этой точки зрения, история предстает одновременно как происходящее и как его самосознание, как история и как знание истории. Коль скоро «органом исторического исследования» выступает человек, каждый видит в истории то, что «заключено в его душе».

Утверждение субъективности расширило спектр способов постижения истории, включив в его арсенал наряду с дискурсивным разумом интуицию, интроспекцию, переживание, понимание и т.д., обусловленных наличием иррационального в человеке как причины неизъяснимых субъективных эмоционально и эстетически окрашенных чувствований, как источника творчества нового. Разрабатывая герменевтический метод исторического исследования, В. Дильтей предлагал «вжиться», «пережить» жизненный опыт исторических деятелей с тем, чтобы затем «понять», «истолковать» и воспроизвести его как «живое целое». Не отрицая метод рационального познания застывшей в пространственных формах жизни (цивилизации), Шпенглер акцентировал свое внимание на историческом методе, способном схватить становящуюся жизнь (культуру) посредством интуиции, озарения, эмоционально-образного переживания, художественного созерцания, которые находят свое выражение в образах и символах, ибо «все преходящее есть подобие».

Критикуя Дильтея за субъективизм и психологизм, Коллингвуд толковал герменевтический подход с рационалистических позиций. Постигание прошлого предполагает проникновение в замысел исторического события, для чего необходимо понять его внутреннее мысленное содержание, воспроизвести в своих мыслях структуру и логику чужих рассуждений, критически их проанализировать, сопоставить с собственными идеями и, наконец, включиться в нее и сделать «своей». Считая основным методом исторического исследования постановку проблем, Коллингвуд придерживался кумулятивной концепции исторического прогресса: старое не отбрасывается как изжившее себя, а включается в новый контекст, но не в первоначальном, а в переосмысленном виде. Поскольку познание истории может начаться с любой точки и в любом направлении, где философствующий историк обнаруживает проблему, исторический процесс становится дисконтинуальным.

Признавая существование иррациональных сил в человеке, Коллингвуд, в отличие от Ницше, Шпенглера, Дильтея, не допускал их в историю. Однако понимание истории, считал он, невозможно без силы «априорного воображения», позволяющего заполнять лакуны в истории, недостаток фактического материала, непредставимость некоторых явлений в опыте и создавать «исторические конструкции», которые придают историческому повествованию непрерывность. При всей своей неосознанности воображение не действует произвольно, но конструирует то, что вытекает с логической необходимостью из имеющихся данных. «Опорные точки» сконструированной воображением сетки событий, не даны нам в готовом виде, они изменчивы, так как являются

¹ Ясперс К. Ук. соч. С. 271.

результатом автономного критического мышления. Конструирование истории с помощью воображения Коллингвуд уподобил творчеству писателя: оба создают картину, в которую входят рассказы о событиях, описание ситуаций, раскрытие мотивов действий, анализ характеров, оба стремятся сделать свою картину единым целым, где каждый характер и каждая ситуация необходимым образом взаимосвязаны. Являясь продуктом автономной творческой деятельности, и роман, и история получают объяснение и оправдание в них самих, они должны иметь смысл, судьей необходимости которого выступает воображение.

Сравнение деятельности философа, историка с деятельностью художника, писателя у Шпенглера, Хейзинги, Коллингвуда свидетельствовало об изменении идеала рациональности. Если в классической философии это был идеал строгой науки, опирающейся на дискурсивное мышление, то в неклассической идеал связан с художественным творчеством как высшим проявлением свободы. Свобода рассматривается как способность человека к трансцендированию, выходу за пределы наличного бытия в сферу создания нового, как каузально не обусловленная игра сил воображения. Близость истории и поэтики, каждая из которых есть своеобразная форма человеческого опыта, повествовательный характер истории, приближающий ее к художественной литературе, были продемонстрированы П. Рикером¹.

Утверждая плюрализм культур, имеющих только им присущие пути развития, постулируя возможность неограниченного социокультурного творчества, допуская множественность различных интерпретаций одного и того же исторического события или процесса, неклассическая философия истории в целом проблематизировала существование мировой истории и единого человечества. «“Историю” можно интерпретировать по-разному, — писал К. Поппер, — в ней можно видеть классовую борьбу, или борьбу за расовое господство, или борьбу между “открытым” и “закрытым” обществом; история может быть историей религиозных идей или научного и промышленного прогресса. Все эти точки зрения в большей или меньшей степени интересны и как таковые вполне приемлемы»².

Понимание опасности релятивизма вело к поиску всеобщего в истории, не позволяющего ей распасться на множество замкнутых культурных миров, к поиску общих принципов осмысления истории, препятствующих созданию несовместимых и несоизмеримых интерпретаций. Это всеобщее мыслилось либо в виде структурных закономерностей истории (ритмический характер «вечного возвращения» жизни Ницше, глубинные структуры мировоззрений у Дильтея, «периодическая структура» и «органическая логика» культур Шпенглера, движение от «закрытого» общества к «открытому» Поппера), либо в виде сущностей или предельных смыслов (трансцендентные ценности Риккерта, «объективный дух» Дильтея, «мыслимое общее» Коллингвуда, Бог Ясперса, Хайдеггера, Тойнби). При этом если речь шла о Боге, то он, утрачивая конфессиональную идентичность, превращался в метафизический принцип, оказывающий «трансцендентную помощь» человеку и человечеству в деле самосохранения, а вера рационализировалась, сближаясь с философской рефлексией.

¹ См.: Рикер П. Время и рассказ: в 2-х тт. М., СПб., 2000.

² Поппер К. Ницшега историзма. М., 1993. С. 173–174.

Динамический, непредсказуемый, непредопределенный характер развития западной цивилизации первой половины XX века, трагические события, связанные с революциями и мировыми войнами, вовлекшими в кровавый водоворот событий многие народы мира, «восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет) и «демонизм техники» (К. Ясперс) — это и многое другое рождало чувство трагизма человеческого бытия, ожидание мировой катастрофы. Исторический оптимизм, свойственный классическим теориями исторического прогресса, сменился стоическими, скептическими и пессимистическими настроениями по поводу перспектив всемирной истории. Ницше, хотя и призывал «жить» вопреки трагизму бытия, расценивал свое время как глубокий «декаданс», порождающий нигилизм. Шпенглер, настаивая на необходимости «делать историю», не сомневался в грядущей гибели не только цивилизаций, но и жизни на земле. Тойнби, не разделявший фатализма Шпенглера и утверждавший возможность преобразования мира, допускал, что при известных обстоятельства цивилизации могут «надломиться» и погибнуть. И по Ясперсу, Запад постоянно стоит перед опасностью деспотизма, отказа от истории, стабилизации духа и может вновь погрузиться в «зыбкие азиатские глубины». История «обратима», пишет Поппер, и «мы можем вернуться в животное состояние», если не будем двигаться в открытое общество, защищая наш разум, свободу и безопасность¹. Таким образом, для большинства философов противостоять деградаци и гибели человечества может только сам человек.

Важнейшими результатами историософских размышлений неклассической философии можно считать утверждение равноценности культур, права свободного выбора ими собственного пути развития, невозможность навязать культурам чуждые ценности, заставить их принять несвойственную им модель развития, не поставив их перед угрозой утраты самоидентичности, а значит и гибели. Субъективизация логического разрушала представления о линейности истории, стимулировала герменевтический метод исследования, предлагавший возможность широкого спектра интерпретаций исторических процессов. Поскольку история представляла как проекция установок ученого, как созданная им конструкция, она становилась способом его самопознания. Совпадение смысла истории со смыслом жизни человека означало антропологизацию истории, которая понималась как способ существования всего сущего, где единственным смыслообразующим центром бытия являлся сам человек, «осужденный быть свободным» и возлагавший все бремя ответственности на свои плечи.

Выступая воплощением традиционных либеральных ценностей, утверждающих приоритет индивидуального над общим в любом его обличье, западная историософия столкнулась с проблемой взаимопонимания агентов локальных историй, без решения которой мир распадался на множество несоизмеримых культур, неспособных к конструктивному взаимодействию. Нарастание интеграционных процессов на международной арене, сопровождавшихся давлением более «сильных» цивилизаций на более «слабые», происходило на фоне углубляющейся культурной дифференциации, спутниками которой нередко были расизм, этноцентризм, изоляционизм, ксенофобия. Поиск оснований для взаимодействия народов, исключаящих насилие, поставило в центр философского осмысления истории проблему коммуникации. Первостепенность значения коммуникации Ясперс видел в том, что, преодолевая «узость каждой замкнутой в себе

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2-х тт. М., 1992. Т. 1. С. 248.

историчности», она способствует осознанию необходимости единства человечества, не нарушая при этом «историчность многообразия». После второй мировой войны А. Тойнби, прежде разделявший идею «локальных цивилизаций», пришел к выводу, что «монадная структура» истории применима только к прошлому, для которого характерна недостаточность человеческих связей. Несмотря на то, что в XX веке угроза гибели человечества сохраняется, нарастает тенденция к осознанию мировым сообществом себя частью широкого универсума, требующего расширения поля коммуникации как залога мирного сосуществования. «Человеческие существа, — писал он Н.И. Конраду, — нуждаются во взаимном общении, чтобы реально осознавать общую им человечность и, следовательно, быть способными жить вместе как члены одной семьи»¹.

Для постнеклассической философии (современной феноменологии, герменевтики, структурализма, постструктурализма, постмодернизма), выступившей с критикой гносеологизма, методологизма, субъективизма, психологизма неклассической философии, характерны стремление к очищению объекта от субъективных «наслоений» путем сведения субъекта к объекту, интерес к внесубъектным формам бытия, задающим способы их восприятия, переживания, осмысления. Отказ от трансцендентного как внеположенной человеку реальности, или силы, направляющей историю, придающей ей цель и смысл, а также от иррационального его, захваченного потоком истории или продуцирующего ее содержания из себя самого, возвращает к «вещам» и «словам», которые окружают человека плотным горизонтом, ограничивая его притязания на роль творца истории. «Эмпирико-трансцендентальная двойственность» человека, по мнению Фуко в том, что он, с одной стороны, человек «своего времени» и «присутствует на рядовом положении в стихии эмпирических вещей», а с другой — существо «без времени и отчизны», способное выйти в сферу «безвременья», где рвутся причинно-следственные связи. Включенность человека в определенную «перспективу, рядоположенность всему существующему, т.е. другим «позитивностям», позволяет ему понимать эти «позитивности» и, тем самым, понимать самого себя². Свобода человека, утверждает Гадамер, ограничена и детерминирована самыми различными способами, поэтому «субъективность фокусируется системой кривых зеркал, самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни»³. Пространство «горизонта», куда мы попадаем странствуя, выходит за рамки современности, охватывая «исторические глубины нашего самосознания». Поэтому не история принадлежит нам, приходит к заключению Гадамер, а «а мы принадлежим истории».

Современная философская рефлексия рассматривает человека в единстве сознательного и бессознательного. Последнее Фуко расценивал как «братское и близнецовское», как «немыслимое», находящееся и вне мысли и внутри нее, одновременно чуждое и необходимое ей, условие и возможность самой мысли, ее «неотлучный двойник». «Бесконечное переплетение мотивов, составляющих историю, — пишет Гадамер, — лишь случайно и ненадолго обретает в отдельном индивиде ту ясность, которая даруется планомерностью... Вообще мы воспринимаем ход вещей как нечто такое, что постоянно меняет наши планы и ожидания. Именно тот, кто упорно держится за свои планы,

¹ Конрад Н.И. Избранные труды. История. М., 1974. С. 27.

² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарного знания СПб., 1994. С. 364.

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 328–329.

прежде всего, почувствует бессилие своего разума»¹. Сопутствуя процессу осмысления действительности, бессознательное как непознанное, необоснованное, неопределенное не позволяет довести процесс рационализации «до конца», установить жесткие границы знания, а наоборот, делает их зыбкими, текучими, открытыми, свидетельствуя о возможности бесконечного осмысления и преобразования мира. «История, — пишет Фуко, — показывает, что все то, что уже было некогда осмыслено, еще будет подвергаться дальнейшему осмыслению в мысли, которой пока еще нет»². Поэтому применительно к истории говорить о прогрессе «неразумия» не менее справедливо, чем о прогрессе разума. Избегая жестких иерархических построений и детерминистических зависимостей, представители исторической антропологии (Ф. Бродель, М. Блок) предлагали изучать человеческие «ментальности» (*mentalites*) — «духовно-практические феномены», включающие не только рациональные мотивации действия, но и неосознанные коллективные психические состояния.

В рамках постнеклассической рациональности время из всепоглощающего, непрерывного потока, некой онтологической основы бытия все больше «привязывается» к тем или иным объектам, т.е. ставится в зависимость от их характеристик, свойств, параметров. «Любая социальная реальность, — отмечает Ф. Бродель, — выделяет свое собственное время и свои собственные шкалы, как обычный моллюск»³. Единичность, уникальность индивидуального бытия осознается только благодаря его включенности в инобытие предметов и явлений, имеющих свою жизнь, свою историю, не совпадающую с историей того, кто их воспринимает. Многообразии природных и культурных объектов, которые обладают различными временными характеристиками и «расщепляют» историю на множество разноплановых, разнородных потоков, имеющих неодинаковую длительность, делают человека «сцеплением многих историй» (М. Фуко). Коль скоро каждый социальный феномен обладает собственным «социальным детерминизмом» с соответствующей ему степенью свободы, он имеет, по мнению Ж. Гурвича, различные темпоральные характеристики: время может быть медленным и синкопированным, бегущим то медленно, то быстро, циклическим, ожидающим, взрывным и т.д.⁴ Стремление Гурвича соединить историю с социологией весьма показательно, ибо историчность всего сущего снимает вопрос о возможности построения содержательной всемирной истории, предоставляя в распоряжение исследователя разной степени общности динамические структуры, открытые для различным образом организованной эмпирии.

Для структурализма и постструктурализма характерен поиск общих структурных закономерностей функционирования социально-исторических систем. Рассматривая историю как «археологию», представляющую в распоряжение исследователя различные «вещи», Фуко интересуется не «научными теориями и философскими интерпретациями» как таковыми и не «эмпирическими порядками» действительности, а «чистой практикой порядка и его способом бытия», этой «скрытностью», «внутренним законом вещей». Его внимание сконцентрировано на внутренне связанных, устойчивых, благодаря наличию в них «исторического» а priori, мыслительных предпосылок познания и

¹ Там же. С.437.

² Фуко М. Указ. соч. С.390.

³ Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Общ. ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 138.

⁴ См.: Gurvitch G. *Determinismus sociaux et liberte humane*. Paris, 1950. P. 38–40.

культуры — «эпистем». Смена «эпистемологических диспозиций» сопровождается радикальными пространственно-временными разрывами, установить «статус» которых чрезвычайно сложно, ибо «знаки глубинных разрывов рассеиваются по всему пространству и времени знания».

Универсализм эпистем Фуко в том, что история предстает не как поток времени, а как последовательность упорядоченных, устойчивых, но уникальных по содержанию, культурных образований. Однако динамизм современного мира, его неравновесность, неустойчивость обуславливали смещение исследовательского акцента с конструирования стабильных структур (моделей) истории на структуры (модели) нестабильные, транзитивные. Это привело к созданию предельно абстрактных схем исторического движения, примером чему может быть понимание Ж. Делезом истории как противостояния двух «сил» — «молекулярных», соответствующих «номадическому», свободному распространению во все стороны, и «молярных», которые, рационально расчленяя политическое пространство, создают огражденные друг от друга территории.

В постструктурализме децентрация субъекта, приведшая к «смерти Человека» (М. Фуко), к «смерти автора» (Р. Барт) предоставляла безграничные возможности каждому, кто желал «увлечь» деконструкцию в «иное место, написать и переписать ее» (Ж. Деррида). Но «свободная игра смыслов», «деконструкция без реконструкции» оборачивалась «дезантропологизацией» реальности (Ж.-П. Сартр) и, как следствие, безответственностью человека за происходящие события (Х. Патнэм)¹. Подрыв веры в разумность человека, в его способность установления справедливого миропорядка рождала ироническое и нигилистическое отношение к истории. К «истинам XX века» Х.М. Энценсбергер относит понимание «каждым прохожим», что никакого «мирового духа» не существует, что законы истории нам неизвестны, что общественная эволюция непредсказуема, что, действуя в политической сфере, мы никогда не достигаем тех целей, которые были поставлены, а достигаем чего-то совсем другого, что и вообразить себе не можем. «Исчерпанность утопических энергий» (Ю. Хабермас), «потерянность ума» (Ж.-Ф. Лиотар), обернулась утратой жизненных ориентаций в полном «неразрешимостей» мире, где «факты» превращаются в «теоремы», а смысл вещей представляется сам собой в порядке «саморепрезентации» (Ж. Деррида).

«Информационная экспансия», считает Ж. Бодрийяр, влечет за собой поглощение и вытеснение реальности ее образами — «симулякрами», имитирующими историю, которая прекращает свое существование. В результате «агонизирует» сама реальность, провоцируя людей «фабриковать» ее по собственному усмотрению в процессе «симуляции». «Конец истории» — это «конец исторического Разума», знаменующий «выход» из реальной истории и вхождение в «симуляцию». Отныне вместо движения вперед, утверждает Бодрийяр, происходит обращение к прошлому, подвергающемуся постоянной ревизии. Находящемуся в окружении исторических «отбросов», останков угасших идеологий, революционных утопий, мертвых концепций, засоряющих духовное пространство, современному человеку ничего не остается как «рециклировать» их в соответствии с «экологическим императивом». Поскольку все, что случилось в истории, никуда не исчезло и в любой момент может быть актуализировано, «история вырывается из циклического времени лишь для того, чтобы перейти в порядок рециклирова-

¹ Putnam H. *Renewing philosophy*. Cambridge (Mass.); London, 1992. P. 133.

ния»¹. Разрушение исторической преемственности, основанной на действии каузальных связей, ускорение социальных процессов, обратное влияние информации на историческую реальность, обуславливают обратимость времени, ведут к нарушению порядка, т.е. хаосу. Жизнь в наполненной «симулякрами» «иллюзорной истории» оказывается у Бодрийера жизнью «по ту сторону истории», т.е. по сути, жизнью неподлинной, превращающей человека в Магистра Игры, перебирающего и различным образом комбинирующего осколки истории. Относительная стабильность западного общества, отсутствие острых социальных конфликтов породила в постструктурализме ту «усталость от прогресса», которая и привела к ослаблению «чувства истории», к ощущению ее «фиктивности».

Вместе с тем в постнеклассической философии истории предпринимались и попытки объединить исторические потоки, связать их в некое не утрачивающее разнородность целое, преодолеть разрывы между культурными эпохами, изыскивая линии локальной преемственности, установить связи традиций с современностью. Примером могут быть взгляды представителей исторической антропологии, близких к школе «Анналов». Прошлое, по мнению Ф. Броделя, присутствует в настоящем в виде исторических систем, блоков, имеющих различную длительность, поэтому любая «современность включает в себя различные движения, различные ритмы: «сегодня» началось одновременно вчера, позавчера и некогда. Неразрывность времени и пространства образует хронотоп, в котором история совершается не как «происшествие», а как «событие». Наслаиваясь друг на друга, переплетаясь, эти события образуют весьма причудливые симбиозы, в разной степени влияя на образ мысли и образ жизни людей одного и того же общества. Даже в конце богатого великими переменами XX века, отмечает Ж. Ле Гофф, мы живем среди последних материальных и интеллектуальных остатков Средневековья².

Несмотря на своеобразие сосуществующих друг с другом исторических структур с присущей каждой из них длительностью, они, по мнению Броделя, «сливаются в единое целое», так как «замерены в одном и том же масштабе», который задает человек. «Диалог современности с прошлым» (М. Блок) возможен благодаря устойчивым во времени, «глубинным», «долговременным» историческим «структурам», или «большим длительностям» (Ф. Бродель) — экономике, социальным институтам, некоторым духовным образованиям. Поэтому история суть ненаправленный процесс смены конечных «структур», «циклов» на фоне «необозримого пространства медленной истории», обеспечивающей устойчивость и сохраняющей преемственность. Однако для представителей школы «Анналов» понятие преемственности распространяется лишь на отдельные культуры, но не на всемирную историю, которая представляет собой не движение к общей цели, а «обширный и разнообразный опыт человечества, встреча людей в веках» (М. Блок).

Задачу герменевтики Гадамер видит в том, чтобы удержать континуум дискретной истории в «со-бытиях традиции», где «история присутствует в современности». Это достигается при помощи языка в «круге понимания», обладающего онтологическим статусом. Если реальная история прерывна, то понимание непрерывно и «задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширить единство понятного смыс-

¹ Baudrillard J. L'illusion de la fin ou la greve de evenements. P.: Gallimard, 1992. P. 47

² Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия, 1992.

ла. Соответствие всех частей целому суть критерий правильности понимания». Непрерывность «герменевтического круга» исключает видение истории как прогрессивного развития, ибо всякое «событие» есть единство прошлого и настоящего, традиции и современности, взаимодействие которых постоянно рождает новые смыслы.

В «герменевтическом универсуме» Гадамера «мир истории» постигается, прежде всего, на основе внутреннего переживания, на непосредственных данных сознания, выступающих условием общечеловеческой коммуникации, которая обеспечивает индивидуальному сознанию «подъем над собой к всеобщему». Препятствием субъективистскому истолкованию истории является историчность человеческого сознания, наличие в нем культурно-обусловленных «пред-рассудков», «пред-убеждений», а также наличие всеобщего в виде надиндивидуальных, но не надкультурных, т.е. установленных людьми в процессе коммуникации, «общих смыслов». «Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого — отношение, в котором коренится действительность, как истории, так и исторического понимания, — пишет Гадамер. — Понимание по существу своему является действенно-историческим свершением»¹.

Раскрывая суть понимания, Гадамер показывает, что оно не есть простое приобщение, некритическое усвоение общих смыслов, а сложный, динамический, напряженный, диалогический процесс их преобразования. Диалог возможен только там, где есть непонимание, вопрос, проблема, являющиеся следствием осознания различий, несовпадения ценностных установок, противоречивости исходных, позиций, там, где есть желание понять другого и готовность выйти за пределы собственной системы ценностей. Структура диалога всегда имеет напряженный характер, поскольку в нем происходит столкновение взаимных притязаний, возникает стремление «переиграть» другого, добиться взаимного признания и даже «полного господства одного «Я» над другим». «Реальность человеческой коммуникации, — пишет Гадамер, — в том, собственно, и состоит, что диалог — это не утверждение одного мнения в противовес другому или простое сложение мнений. В разговоре они оба преобразуются. Диалог только тогда можно считать состоявшимся, когда вступившие в него уже не могут остановиться на разногласии, с которого их разговор начался. Нравственная и социальная солидарность оказывается возможной только благодаря общности, которая перестает служить выражением моего или твоего мнения, будучи общим способом миростолкования»². В результате мы всегда «понимаем *иначе, если вообще понимаем*». Асимметричность диалога подчеркивает и П. Рикер: «Тот, кто действует, обязательно оказывает на кого-то другого силовое давление. Взаимодействие — это не просто столкновение агентов, одинаково способных инициировать действие, но — столкновение того, кто действует, с тем, кто испытывает действие, начала активного с началом страдательным. Это дает пищу для самых решительных этических суждений»³. Диалог можно считать состоявшимся, если обе его стороны в процессе общения переосмысливают свои позиции и достигают нового для них видения проблемы и нового ее решения, что и способствует взаимопониманию, достижению солидарности и согласия. Исходя из такого понимания диалога, можно сказать, что его выстраивание, реализация его принципов требует от представи-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 355.

² Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 48.

³ Рикер П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 58.

телей культур колоссальных коммуникативных ресурсов, позволяющих не только быть толерантными по отношению к другим, изыскивать компромиссные решения, но проявить готовность к самоизменению.

В целом постнеклассическая философия, не претендуя на создание содержательных концепций мировой истории, сконцентрировала свои усилия на создании максимально абстрактных схем исторического движения, фиксирующих предельно всеобщие принципы и закономерности и, тем самым, предоставляя возможности использовать их применительно к тому или иному эмпирическому материалу с условием учета его внутренней связности и относительной, т.е. открытой, целостности. При этом в отличие от неклассической философии, свобода агентов истории и ее интерпретаторов ограничивалась социокультурным контекстом, задающим горизонт возможностей, число которых не бесконечно. Признание культурного плюрализма, права каждого народа на сохранение культурной идентичности ориентировало на разработку проблем коммуникации, диалога как основы сотрудничества стран и народов.

Надежда на то, что развитие диалога может привести к миру, где возможно единство, не устранившее многообразие, возродала и веру в единство всемирной истории — не предзаданное, не гарантированное, но обретаемое в ходе согласованной совместной деятельности. Ю. Хабермас писал: «История как коллективная единица не устраняется при помощи образования множества. Многие данные говорят о том, что универсальное единство истории на земном шаре (и вокруг него) сегодня является реальностью, однако — *ставшей* реальностью. Единство истории — это результат, а не что-то изначально гарантированное благодаря деятельности субъекта, который в процессе воспитания сам себя созидает»¹. Вывод Хабермаса можно рассматривать как результат переосмысления постнеклассической философией такого центрального понятия либерализма как свобода, которая коммуникативна по своей природе и включает ответственность в качестве своего критерия. Идея либерализма, возникшая в европейской культуре в Новое время, не могла не трансформироваться вместе с развитием западного общества, которое пришло сегодня к признанию таких ценностей как солидарность, справедливость, консолидация, коллективность, коммунитарность, консенсус и проч. Поэтому, казалось бы, такого рода либерализм, утрачивая статус сугубо западной идеологии, может стать универсальной системой идей, принципов для всех стран, в том числе и вовлеченных в процесс модернизации и глобализации.

Однако не только на Востоке, на Юге, но и на Западе постлиберальная идея не получает широкого распространения. Во-первых, в силу распространения таких экономических и политических моделей международного развития, которые, основываясь на традиционном понимании либерализма, ущемляют интересы других стран. С философской точки, зрения происходит реанимация классической философии истории, предлагающей единственный оптимальный путь развития для всех. Примером может служить идея «конца истории» Ф. Фукуямы, утверждавшего, что уже в начале XX века была найдена «окончательная рациональная форма общества», реализация которой позволит «решить все противоречия» и «удовлетворить все потребности»². Реформы, проводимые в бывших социалистических странах, экономические успехи в странах Азии, особенно в Японии, Корее, являются ярким примером «триумфа Запада», «западной идеи»,

¹ Хабермас Ю. О субъекте истории // Философия истории. М., 1994. С. 288.

² Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии 1990. № 3.

суть которой Фукуяма видит в установлении общечеловеческого (правового) государства, базирующегося на либеральной демократии и рыночной экономике. Мы являемся свидетелями конца истории в смысле «завершения идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления». Те страны, которые приняли «завет» либерализма, переходят в постисторию, история же остается ареной столкновения расизма, шовинизма, национализма, религиозного фундаментализма и прочих крайних «форм сознания». Однако исторический оптимизм Фукуямы, спровоцированный крахом «железного занавеса», не соответствовал настроениям тех, кто занимал алармистские позиции по отношению к перспективам мировой истории, конец которой мог наступить в результате экологической катастрофы или мировой войны, спровоцированной конфликтами «цивилизаций и континентов» (С. Хантингтон), в чем в известной степени можно видеть логическое продолжение идеи несоизмеримости и несовместимости систем ценностей различных культур.

Во-вторых, абстрактный (всеобщий) характер современной философии истории, предоставляющей «ограниченную», т.е. имеющую границы, свободу интерпретаций исторического процесса, табуирует создание жестких концептов, предлагающих универсальные пути культурного развития, рецепты поведения в хронотопе истории, предоставляя право самим культурам осуществлять выбор перспектив. Эта особенность философии воспринимается стереотипизированным обыденным сознанием как ее «бессилие» дать человеку опору в утратившей свою определенность реальности, приводит к скептицизму в отношении самой философии, которая не может предложить глобальные мировоззренческие системы. В результате за пределами философии широкое распространение получают религиозно-философские и религиозно-психологические концепции, берущие на себя сотериологические функции выведения человека за пределы этого опасного и неустойчивого мира в сферу вечного — трансцендентного. Примером могут быть различные «трансперсональные дисциплины», рассматривающие область персонального в контексте трансперсонального опыта, через который выражается трансцендентное.

Неопределенность, неустойчивость современного мира, вариабельность, непредзаданность путей развития различных культур, непредсказуемость человеческих действий, которые могут быть не только конструктивными, но и деструктивными, становится, по выражению М. Элиаде, благоприятной почвой для «бунта против *времени*». «Нарастание ужаса истории» порождает попытки «запретить события истории, вновь замкнуться в «искусственном горизонте архетипов и их повторений», отказаться от свободы и реинтегрироваться в природу или общество, раствориться в них и достигнуть тем самым равновесия и покоя¹. Отсюда усиление во второй половине XX века процессов ремифологизации и реориентализации в западной культуре. Простота и образность мифа позволяют не вникать в сложные, требующие специальной подготовки, теоретические объяснения природных и социальных процессов. Его синкретизм и этическая нагруженность помогают преодолеть одиночество, отчуждение, бездуховность, столь распространенные в современном обществе, ощутить полноту бытия, найти доступную для понимания модель объяснения происходящего, обрести твердую почву под ногами.

¹ М. Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 136–139.

Взгляд на историю, в которой не происходит ничего нового, где время обратимо, а значит, все повторяется, дает покой и уверенность в том, что «и это пройдет».

Сравнительный анализ историософской концепции буддизма, расцениваемого как наиболее толерантная религиозно-философская доктрина, и основных принципов осмысления истории в современной западной философии, отстаивающей постлиберальные ценности, показывает, что они базируются на принципиально отличных онтологических и гносеологических предпосылках, которые принадлежат различным историческим типам рациональности. Поэтому антиглобалистские настроения, наблюдающиеся сегодня и на Западе и на Востоке, связаны не только с социально-экономическими, политическими проблемами разворачивающегося проекта «единый мир», но фундированы различными устойчивыми, имеющими многовековую традицию, нередко архетипическими по своему характеру моделями мировой истории, которые могут служить серьезным препятствием кросс-культурного диалога. Сегодня практически вся Азия от Ближнего Востока до Тихого океана становится ареной столкновения геополитических интересов крупнейших держав, готовых к применению военной силы в таких масштабах, которые могут повлечь за собой «конец истории» в прямом смысле этого слова. Признав право каждого народа на самоопределение, на отстаивание своих интересов, призвав каждый народ действовать свободно, т.е. ответственно по отношению к другим, современная постнеклассическая философия предоставила социологам, политологам, культурологам наставлять национальные экономические и политические элиты на путь мирного сотрудничества и взаимного уважения и разрешать возникающие при этом временные трудности. Однако складывающаяся ситуация весьма далека от того, чтобы видеть в ней зияющий на принципах гуманизма «мировой порядок». Должна ли в этих условиях сова Минервы вылетать только в сумерки?