

ХРОНОТОП

На пути к устойчивому глобальному «мировому порядку»: Очерк о философии религиозного плюрализма и толерантности

Ричард Хури

The School of Arts and Sciences, Lebanese American University, Lebanon, Beirut

1. Гибкость или непреклонность?

Один из краеугольных камней религиозного плюрализма и терпимости в современном мире, переживающем глобализацию, – это взаимодействие трех авраамических религий, в особенности христианства и ислама, с одной стороны, и религиозных течений Азии: индуизма, буддизма, китайской религиозно-философской традиции (в первую очередь, конфуцианства и даосизма), с другой. Особые проблемы возникают из-за различия идей, лежащих в основе учений. Приверженцы христианства и ислама зачастую придерживаются крайних точек зрения, обвиняя друг друга в неверии, в сомнительном вероучении и откровенном заблуждении. Многие заходят еще дальше, заявляя, что ни одна религия не может существовать без целостного вероучения и проповедования Высшей Истины. Однако, даже в индуизме, буддизме, даосизме и конфуцианстве можно обнаружить глубинные различия в мировоззренческом подходе. Здесь неуместна позиция «все или ничего», а такие концепты как «вера», «абсолют», «истина», «целостность» обозначены неявно или полностью отсутствуют. Западные и исламские воззрения на истину, абсолют и завершенность вероучения оказываются чуждыми и непонятными для последователей древнейших азиатских религий.

Рассмотрим, например, китайское слово «Дао». Оно имеет такое многообразие тонких смыслов и значений, что сложно найти его адекватный перевод. Чаще всего его переводят как Путь: особенный путь, которому следует человек; Совершенный Путь как путь святого (хотя в данном случае употребление слова «святой» вряд ли будет уместным); и одновременно то, что не может быть выражено и названо, то что находится за пределами бытия (как полагает Ибн Араби) согласно пророчествам, заключенным в «Дао Дэ Цзин». Средоточие китайской духовности (опять-таки, испол-

зование слов «средоточие» и «духовность» могут ввести нас в заблуждение, но что нам остается делать?) находится между «прозрачностью и трансцендентностью», которые Джозеф Кэмпбелл выделил как характерную особенность мифопоэтических культур в обращении к Всевышнему началу в период, предшествующий подъему сельского хозяйства и развития общин. Дж. Кэмпбелл уверен в том, что истина ускользает от тех, кто яро настаивает на соотношении Божества с завершенностью, возможно, потому что они воспринимают Божество, как требующее завершенности для Самого Себя.

Совершенно иное выражение концептуального разнообразия и вариативности мы находим в индуизме. Многие воспринимают буквально присутствие такого большого количества индийских богов (и статуй, в которых они проявляются и почитаются) и относят индуизм к многобожию. Однако, оказывается, что индуисты считают, что верующие могут соединиться с божеством на любом уровне, который им подходит. Конструкция индийских храмов демонстрирует это. Череда залов ведет к внутреннему святилищу храма, свободному от статуй, где поклоняются Брахману. В индуизме существует большое количество праздников в честь Божества, от ярких и иногда шумных пиров до спокойных медитации и созерцания, целью которых является освобождение путем полного осознания единства бытия (снова схоже с *вахдат аль-вуджуд* у Ибн Араби) и познание сущности Брахмана. Сравните это с ярим иконоборчеством в исламе, небезызвестным также и для христиан.

В одном случае мы видим жесткую структуру, сопротивляющуюся любым изменениям или приспособляющуюся к ним только спустя длительное, иногда чересчур длительное, размышление. В другом случае, структура подстраивается под все изменения и местные особенности. Зачастую приверженцы авраамических религий считают остальные верования близкими к ереси; в свою очередь, для других авраамические религии – властные и бескомпромиссные. Как же возможно их мирное сосуществование на разделенном примерно надвое общем пространстве?

Сложно поверить, что авраамические религии, традиции которых так богаты и распространены, не содержат внутри себя зачатки большей концептуальной гибкости.

Несмотря на то, что сложно представить авраамические религии без использования губительных понятий исключительности, целостности и завершенности, можно встретить отдельных людей и небольшие сообщества, которые понимали ограниченность этих понятий. Благодаря их усилиям становится ясно, что нельзя грубо противопоставлять авраамические религии основным религиозным течениям Азии (а также традиционным верованиям Северной и Южной Америки, Африки, Австралии). В самой истории находятся примеры подобной открытости религий.

Например, в Иране, присоединившемся к исламскому миру до того, как страна обратилась в мусульманство, было велико влияние буддизма. Более того, у Ирана была собственная религия, возвращенная на его территории, иначе известная как зороастризм, который преобразился в маздаизм во время правления династии Сасанидов. Иран, как известно, граничит с Месопотамией, где до сих пор существуют несколько традиционных христианских монашеских общин. В таком случае, является ли случайным тот факт, что в настоящее время там процветает суфизм, одно из направлений ислама, приверженцы которого полагают, что религиозная жизнь – это непрерывающаяся работа над собой, что Бог находится за границами любых определений, что вера возрастает в сердце, так же как правда – в душе? Иранцы, воспринявшие не-

которые черты буддизма и христианства, были уверены в том, что им необходимо сохранить знания своего доисламского прошлого и, таким образом, сыграли основную роль в развитии мистических традиций ислама¹. То же самое можно сказать о тюркских народах, которые сохранили черты синкретизма, процветающего в Средней Азии. До того? как область была полностью исламизирована, она оставалась открытой для представителей различных религий: буддистов, несторианских христиан, суфиев, торговцев-мусульман, а также шаманских языческих общин. Суфизм, часто содержащий синкретические черты, был распространен в Анатолии вплоть до XX века². Такие великие суфии, как Ибн-Араби, Руми и Ираки чувствовали себя в Турции как дома. Можно также отметить космополитизм Османской империи, особенно на ранних этапах развития, а также то, что некоторые правители (как Мехмед Завоеватель) ставили своей целью развивать религиозный и культурный плюрализм. Что же изменилось тех пор? Каковы многочисленные грани долгого процесса огрубения? Как они связаны с отношением мусульман к исламу и с другими факторами, такими как национализм, колониализм во всех его различных проявлениях и воплощениях? Является ли этот процесс следствием страха раствориться в кипящем котле глобализации?

В иудаизме мы также можем встретить таких влиятельных мыслителей, как Маймонид, который, несмотря на то, что посвятил свою жизнь изучению Торы, предпочел сохранить неясность божественного начала, а не описывать определенные Его атрибуты. Маймонид внемлет Бытию сущего или Могуществу бытия и стремится объяснить нашу склонность к наделению Всевышнего определенными признаками. Например, вечность приписывается Богу потому, что Он выше любой причинности. Мы можем догадываться о подобной трансцендентности Бога, но мы не можем сказать что-то определенное, потому что это выше нашего понимания. Мы также можем осознать, что только Бог является необходимо сущим. Коль скоро все случайное существование – всего лишь проявление необходимо сущего (и в этом Маймонид следует за Ибн Синой) мы говорим, что Бог обладает могуществом. И так далее. Получается, что такие слова, как «вечность» и «могущество», которые обычно приписываются Богу в пределах авраамических верований, являются человеческим способом понять и эффективно разграничить то, что находится вне понимания и за границами любых определений (Маймонид, гл. 53, 58, 59).

Русское православие среди различных христианских традиций придает особое значение повествованию, аллегории и символическому, и сейчас для большинства верующих русские иконы являются посредником между Богом и человеком. Иконы все еще широко почитаются в русской культуре, вместе с тем, мистическое начало продолжает процветать. Доказательство тому – отголосок язычества, выраженный в народных праздниках, иногда (но не всегда) под маской христианских метаморфоз, среди которых самым видным является взаимовлияние христианского праздника Воскресения Господня и дохристианского празднования прихода весны (масленицы), когда длинная русская зима подходит к концу. Богатство российского православия повторяет многоуровневую практику, которую можно увидеть в индуизме. В настоящее время римский католицизм принимает местные поправки относительно верослужения во многих культурах, где он распространен, одним из важных подтверждений этого яв-

¹ См., например: Molé M. *Les mystiques Musulmans*. P.: Presses Universitaires de France, 1965.

² Mardin Ş. *The Just and the Unjust // Daedalus*. 1989. № 3. P. 113-129.

ляется разрешение проводить литургию на местном языке. Данное положение было официально принято Римско-католической церковью на эпохальном совете, известном как Второй Ватиканский Собор, который активно продвигает политику взаимодействия с местными культурами как диалог с приверженцами других религий. Неофициально, многие католики идут дальше – в Африке, Латинской Америке, Ирландии, и в других местах поддерживают старые языческие ритуалы, методы, и обычаи под присмотром католицизма.

Возвращаясь к исламу, мы можем найти даже в пределах его основных доктрин элементы более гибкого подхода. Начнем с того, что признание исключительности (*ля иляха илля-Ллах*) является не просто утверждением преданности, оно имеет большее значение, чем что-либо еще, для большинства мусульман в настоящее время. Это говорит об исключительности Бога, ведь он, как известно, не подлежит сравнению с чем бы то ни было, из чего следует Его неограниченность и, по большому счёту непознаваемость (указание на то, что разум человека, в обычном смысле слова, не в состоянии постигнуть). Этот закон является достаточной причиной для мусульман, чтобы воздержаться от излишней уверенности относительно всего, что они говорят о Боге, и таким образом исключает навязывание мнения. 99 имён Аллаха – ещё одна причина, по которой о Боге нельзя разговаривать с определённой ясностью. В соответствии с мистической теологией Ибн-Араби, независимо от того, какое имя называется, будут подразумеваться все 99, но в различных комбинациях и с большим разнообразием по степени интенсивности. Каждое имя соответствует возможному проявлению существования, кроме Необходимо Сущего. С другой стороны, свои формы ислама возникли в различных частях Евразии. Можно привести в пример кукольный театр в Анатолии, который, среди многих других вещей, выражал чувство несправедливости, претерпеваемое простыми людьми. На Яве ислам объединяет все виды повествований о божественном, включая истории о сотворении мира и индуистские мотивы, без какого-либо намека на конфликт или неоднородность¹. Ислам поддерживал большое разнообразие религиозных традиций на своей территории в течение многих столетий. Его источником, очевидно, являлось конструктивное присутствие широкого разнообразия культур и цивилизаций. Это открывает далеко идущие возможности для развития богословия, основанного на большей концептуальной гибкости, что было необходимо для того, чтобы официально закрепить основания для разделения пространства в разумных пределах. Многие задаются вопросом, почему некоторые мусульмане (так же как и христиане в Соединенных Штатах и теперь даже, что кажется абсурдным, некоторые индуисты) позволяют себе оставаться неизменными в более узких рамках, чем те, которые были с успехом сформированы в прошлом, не учитывая защитных механизмов, выработанных под влиянием геополитической и технологической ситуаций.

Это последнее размышление возвращает нас к общему для всех авраамических вероисповеданий, а именно – к их нацеленности на восприятие смысла в его исключительности, целостности и завершенности, что формирует основание для их концептуальной нетерпимости всякий раз, когда этот смысл найден. Все же евреи, христиане и мусульмане зачастую были склонны к признанию недоступности познания Бога, и это скрытая лояльность выражалась в различных видах народных религий и инове-

¹ Geertz C. *Islam Observed*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971.

рий. Внутренний плюрализм допускается во всех трех верах, хотя его развитие в среде мусульман идет угрожающими темпами. В чем же в таком случае заключается проблема? Возможно, это сводится к еще одному противоречию, с которым должны бороться люди: в религии они ищут уверенность и определенность из страха заблудиться; и все же впадают в глубокую двусмысленность ради любви к развитию. Всем религиям свойственно это противоречие, но в разной степени. Некоторые подчеркивают однозначность, другие – двусмысленность. Опасность состоит в том, что мы оказываемся в мире, иронически «продвинутом», у которого нет времени на двусмысленность и который всячески поощряет завершенность, не в последнюю очередь из-за смещения и чрезмерного редукционизма, вызванного заметно ускоренными ритмами жизни. При таких условиях столкновение гораздо вероятнее, чем диалог.

2. Открытость и воплощение глубокой двусмысленности: начало «Дао Дэ Цзин» Лао-цзы

Основой китайской духовности является даосизм. Это не исключает ключевую роль конфуцианства в жизни китайского народа, который, несмотря на то, что не забывает о духовности, основные приоритеты отдает этике. Точно так же и даосизм, принимая во внимание этическую сторону жизни, подчеркивает духовную. Китайская религиозная жизнь сложна и многообразна по своей сути, что позволяет даосизму и конфуцианству не только смешиваться и свободно сочетаться в жизни отдельных людей, но также допускает и элементы буддизма и таких более древних верований, как шаманизм. Это само по себе уже может быть примером для подражания в современном мире, в котором слишком много религиозной напряженности. Окинем пристальным взором вступительную часть «Дао Дэ Цзин», основного текста даосизма, чтобы увидеть, как легко Лао-цзы воплотил принятие людьми неоднозначности, мало того, поселил в них уверенность, что избегать двусмысленности невозможно в отношении того, что мы называем Божественным (и тому, что китайцы, как мы сейчас увидим, отказываются давать, какое бы то ни было имя):

ДАО, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао.
Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя.

Это говорит само за себя. Путь: наш путь, путь мира, путь вселенной, путь для всех этих путей, всегда почитается таким, какой он есть, полностью открытый, ведущий в Пустоту, которая, по сути, не пуста, а заполнена сверх всякого разумения. Путь для всего, в том числе и для Полноты и того, что есть начало всех вещей, – найти свой собственный путь. Вечность понимается как то, что она представляет: за пределами времени и пространства, вне всяких пределов, вне всех определений, за исключением того, как мы определяем ее негативно (через отрицание), в противоположность пространству, времени, пределу и определению.

Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем – мать десяти тысяч вещей.

Под выражением «десять тысяч вещей» подразумевается все существующее, одушевленное и неодушевленное. Иногда «обладающий именем» переводится как «бытийствующий», а «безымянный» – как находящийся за пределами бытия, «вне-бытия». «Дао Дэ Цзин» четко различает определяемое творящее бытие, которое явля-

ется началом всего сущего, и то, что находится за пределами бытия, которое определяет, как само по себе возможное бытие существ, а между ними небо и земля, вбирающие в себя все десять тысяч вещей. Таким образом, дается указание не только на некое подобие «Творца», но и на тайну, лежащую за любым актом творения, которая специально остается незадуманной из-за возможных искажений или даже нарушений, вызванных именовани­ем.

Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну (Дао), а тот, кто имеет страсти, видит его только в конечной форме.

Достигнуть состояния отсутствия желаний – это значит не подавить в себе жизнь, но позволить желаниям попасть в русло свободного потока. Именно поэтому медитация и другие виды духовных практик особенно важны в Китае. Только с их помощью можно достигнуть просветления и таким образом «узреть» Тайну. Более того, постижение Тайны возможно на определенном этапе. Среди старейших азиатских религий широко распространено мнение, что такое пробуждение, как только будет достигнуто, предполагает единство с Тайной, однако не вечное. Следовательно, психологически, гносеологически и онтологически никто не в состоянии назвать то, что в нем пробудилось, даже если бы это было возможно. Любая попытка дать имя тому, что не может быть названо, влечет за собой искажения. Процесс именован­ия всегда сопряжен с желанием. Наше обособление от вещей, наше отношение к миру, которое подчеркнуто выражением «Я и Мир», позволяет нам видеть настоящее как проявление Тайны, но никогда Тайну саму по себе. Эти разные психологически-гносеологические положения соответствуют двум намерениям: хотим ли мы пребывать в бытии или выйти за его пределы, быть во власти желаний или освободиться от них. Когда мы говорим о Боге, полагая, что знаем точно, о чем мы говорим, и особенно когда проповедуем или стремимся обратить в свою веру, китайцы могли бы сказать, что мы находимся во власти желаний.

Оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями. (Дао) являет себя как темнота. Тьма во тьме – дверь ко всему тайному.

Здесь речь идет о темноте, из которой появился внешний мир, проявления «десяти тысяч вещей». Далее говорится о мраке Тайны возникновения самого возникновения, возникновения из возникновения, что перекликается с мотивом темноты, который можно найти во всей древней мировой мифологии, и показывает, что перво­данное выражение таинственного вторжения трансцендентности в мир сохранило свою свежесть у Лао-цзы. Еще важнее то, что темнота – это не то, чего следует бояться, это – Свет ярче всех огней, такая темнота порождает свет. Тайна вдвойне погружена в темноту, потому Свет ярче всех огней является всего лишь ее отблеском. Сказать, что «*тьма во тьме – дверь ко всему тайному*» – значит вспомнить различные посвящения в древних культурах с мифопоэтическим мировоззрением: будь то темнота тропического леса, пещеры, или безлунная ночь на вершине плато в юго-западной Америке. Только проходя сквозь эту темноту, мальчики становятся мужчинами и познают реальность. Современные атеисты и ортодоксальные последователи авраамических религий одинаково относятся к темноте как к двусмысленности, как к некому отвратительному состоянию, которое должно быть преодолено любой ценой. Но цена ясности может быть гораздо выше.

Именно поэтому китайский мудрец ничего не делает и учит учеников безмолвию. Такое поведение может выглядеть как склонность к лени, но это далеко не так. Безмолвное ничегонеделание во время круговорота приходящего и уходящего, во время кипения мирской суеты, оказывается глубже, чем все творение и сотворенное. Таким образом, «недеяние» напоминает о Пустоте, внутри которой разворачивается творение. Ничего не делать – значит быть настроенным на то, что первично для любой деятельности, известной нам, значит возвыситься над суетой, даже когда все проходит мимо и уходит в прошлое. Безмолвное недеяние – это вслушивание в присутствие неназванной Тайны и признание необходимости возвыситься над желаниями, чтобы достичь знания о Ней. Отсутствие желаний, проникновение вглубь Тайны, безмолвное недеяние мудреца абсолютно лишены какой-либо привязанности. Недеяние – это дело важнее любого другого, оно бесконечно самоотверженно и бескорыстно, что забывается, как только оно «успешно завершено», «его заслуги не могут быть отброшены»:

Поэтому совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменения вещей, [он] не осуществляет их сам; создавая, не обладает [тем, что создано]; приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая [что-либо], не гордится. Поскольку он не гордится, его заслуги не могут быть отброшены.

Мы далеки от мира, в котором Тайна именуется Богом, и Бог просит восхваления, благодарности, и поклонения. Следуя даосской точке зрения, этот процесс является упрощенным на многих уровнях, включая этический, – ибо это поощряет культуру, в которой мы всегда стремимся к тому, чтобы нас благодарили и хвалили за наши поступки, а не сосредотачиваться на глубине, истинности и качестве нашей работы. Это происходит и в США, и на Ближнем Востоке. «Дао Дэ Цзин» с самого начала обнажает наши тайные инстинкты, наши метафизические размышления, наши гносеологические конструкции и наше этическое отношение к конечной двусмысленности, которая является настолько глубинным основанием, что обосновывает любую другую мыслимую основу, и именно поэтому буддисты называют ее «Пустотой». Что бы ни происходило из такой ясности, какой бы хорошей она ни была, – это всего лишь побочный продукт сильно сконцентрированного, но в конечном итоге свободного, плавного погружения. Мудрец является воплощением этой ясности. И стоит отметить, что среди других древних китайских основных текстов, в «Дао Дэ Цзин» присутствует намеренная двусмысленность между мудрецом, советчиком, небесами, и так далее. Мудрец становится вселенской фигурой, отныне связанной воедино с Тайной.

Китай имеет долгую историю религиозного плюрализма, не только принятого официально, но и воплощенного в жизни каждого китайца, для которого объединение нескольких точек зрения, подходов, а также отношений не представляет большой проблемы. Это упоминалось как раз перед тем, как мы обратились к вступлению «Дао Дэ Цзин». Сейчас мы имеем несколько лучшее представление о том, как им это удастся. Даосизм призывает людей открыто бросаться в самую сущность бытия без каких-либо предвзятых мнений, быть полностью свободными от любого стремления именовать (а тем самым овладевать и разграничивать), искать то, что в конце концов обосновывает все основания именования. Желание наделять все окружающее именем

естественно для людей. Признать редукционизм, который влечет за собой процесс наименования – значит принять тот факт, что никогда не может быть положен конец процессу именованию того, что не может быть названо. В любом случае то, что названо никогда не будет тем же, что не может быть названо. Таким образом, Неназываемый остается незатронутым с Его Тайной, в то время как различные имена ходят вокруг да около совокупности Его проявлений, лишь указывая нам направление, когда мы теряемся всякий раз, когда путаем имя с тем, чему безнадежно пытаемся присвоить имя. Все религиозные конфликты происходят из-за путаницы в названиях. Они лишь намекают на тайну и непременно отличаются в разных культурах и цивилизациях. Все они должны не принимать во внимание свое имя, но, поскольку у них вряд ли получится это сделать в равной степени, здесь мы сталкиваемся с замкнутым кругом. Религиозный конфликт возникает, когда мы даем имя Тайне, когда мои имена конфликтуют с твоими, и мы оба принимаем наши имена для именования того, что в принципе не может быть названо.

Китайский народ, по крайней мере, через даосизм, может научить других, как узнавать и разграничивать то, что может и что не может быть названным, поведать о неприкосновенности Тайны, и как, таким образом, стать открытыми для большей концептуальной гибкости при попытке вербализации религиозной жизни и мысли. Важно помнить следующее: всякий раз, когда мы пытаемся ограничиться тем, что определено, мы сводим и Неопределенное к одной из граней определенного – среди многих других. Китайский народ показал возможность существования плюрализма без релятивизма.

3. Значение современной философии в развитии концептуальной гибкости

Современная философия зачастую строго отделяется от религии. Средневековая привычка запрещать философии иметь дело с духовными и экзистенциальными вопросами (П. Адо), не означает, что так оно и должно быть. В конце концов, философия произрастает из ранних попыток истолкования мифологии. В Индии, Китае и древней Греции онтологическая сущность мифа выражалась, не прибегая к образности и ритуалам, характерным для ранних этапов. Это то, что мы видим в Упанишадах, «Дао Дэ Цзин», а также в работах Анаксимандра, Пифагора, Гераклита, Парменида и Эмпедокла. Как только человек обнаруживает новый подход, он неизменно сталкивается с искушением придать ему слишком большое значение, и со временем этот подход обретает свою собственную жизнь. Таким образом, если мы говорим о рациональности, о Логосе в самой сути мифологии, которая являлась прямым выражением Логоса в сердце космоса, то мы можем увидеть, что разумное объяснение, подразумеваемое рациональным методом, использовавшееся вначале философами для выражения и сообщения глубокого отпечатка мифологии на их бытии, впоследствии абстрагировалось от своего первоначального контекста. Спустя много столетий это превратилось в то, что мы называем «рационализмом». В ходе истории ключевые понятия, оторванные от реальности, которую они выражали, либо теряли свои основания, либо превращались в тень самих себя. Слово «бытие» в большинстве современных метафизик практически не имеет смысла. «Присутствие» утратило свою мистическую окраску. «Логика» относится к механике мысли, оторванной от мыслимой реальности, которую обосновывает. И так далее. На Западе, однако, философы, начиная с Гегеля пытались исправить это искажение. Такие разные мыслители, как Кьеркегор, Ницше,

Уайтхед, Ясперс, Юнг, Витгенштейн, Марсель и Хайдеггер, сыграли важную роль в демонстрации богатства и тонкости ключевых философских понятий. Работа специалистов в изучении античной мысли, антропологов и мифологов также имеет огромное значение в процессе разностороннего культурного возрождения. Здесь мы рассмотрим, каким образом правильнее воспринимать некоторые из этих концепций, которые могут помочь в закладке прочного фундамента религиозного плюрализма.

У всех религий есть общая черта – ощущение вечности. Тем не менее, каждый верующий зачастую полагает, что его понимание Вечности является окончательным! Как такое возможно? Должно быть очевидно с философской точки зрения, что Вечное никогда не может быть сведено к временному, хотя, опять же, все религии, явно или неявно, направляются образами временного проникновения Вечного в мирскую жизнь. И все же периодически мы встречаем верующих, которые полагают, что явление в Откровении истинно во все времена. Интересно отметить, что авраамические религии, столь зависимые от Откровения, склонны концентрироваться на том, что было явлено как окончательное и исключительное, тогда как в старой азиатской традиции, не зависящей от Откровения, можно встретить неопределенность и всеохватность. Мы имеем здесь две противоположные стороны, и задача состоит в том, чтобы примирить их. Являются ли окончательность и исключительность (как будто человечество овладело окончательной теорией) более прогрессивными по сравнению с неопределенностью и открытостью? Или следует рассматривать откровение по-другому, даже если воспринимать его очень серьезно?

С точки зрения приверженцев авраамических религий, важно иметь в виду, что вечность не может быть в полной мере выражена в пределах конечности человека. Все три религии подчеркивают непознаваемость Бога. Тайна является особо значимой в христианской мысли. Но иудеи, христиане и мусульмане, кажется, полагают, что вечное находится вне времени по определению. Здесь имеет место психологический аспект. Истинная приверженность требует от человека верить в окончательность того, чему он обязан преданностью. Однако, это усугубляется постоянно существующим акцентом на временность. Время настолько всеобъемлюще, что многие из нас даже не могут представить безвременье. Таким образом, вечность часто путают с бесконечностью, которая является всего лишь математическим расширением конечности. А те, кто имеет некоторое отношение к математике, знают, что вполне возможно выразить бесконечность математически. Действительно, есть отрасль математики, разработанная Георгом Кантором, которая имеет дело только с бесконечностью, (хотя примечателен тот факт, что каким-то образом бесконечность представляется переходящей в вечность, но требуется слишком много технических деталей, чтобы объяснить это)¹. Вечность в корне иная. В лучшем случае, тому, что было прежде всех времен, можно дать частичное выражение во времени (об этом также упоминали макрофизики, начиная с Эйнштейна). Наше понимание времени как такового является проблематичным (Августин). Обратите внимание на продолжающиеся усилия философов, направленные на его определение. Само наше восприятие времени, как мы определяем его, предполагает выход за пределы его математического представления. Строго говоря, существует только настоящее. И на какой бы короткий момент времени мы ни ссылались, мы всегда можем представить еще более короткий, и так без

¹ Moore A.W. The Infinite. London: Routledge, 1990.

конца. С математической точки зрения, время исчезает, когда мы пытаемся сказать, что это такое. Тем не менее, мы все знаем, что такое время. Есть много подобных ситуаций, граничащих с философией, в нашей жизни. Мы все живем в полной уверенности, что внешний мир реален, но если критерии достаточно жесткие, мы никогда не сможем доказать, что это так. Как же тогда быть в случае, когда мы имеем дело с особым выражением вечного, представленным в откровениях, которые исчисляются во временном измерении?

Когда человек пытается оценить в полной мере философское значение понятия вечности, возникает еще один аспект этой проблемы, дополняющий картину: трудности появляются тогда, когда вера и преданность перепутываются с констатацией фактов. Вера и служение ведут к преданности. Они не отменяют все другие возможности. Это подводит нас к обсуждению проблемы истины, поскольку существует распространенная точка зрения о том, что, если истина одна, то нет никаких других возможностей. Но в каком смысле истина есть истина?

В основном современная мысль сосредоточена на некоем значении истины, обусловленном, тем, что можно назвать геометрической ментальностью. Истина вне этого. Мы можем овладеть ею. Мы знаем, что та или иная теорема верна. Эти факты являются истинными. Это значение истинно. То откровение является истинным. Итак, мы владеем истиной. Но можно ли *обладать* истиной? В конечном счете, с чем связана истина: с обладанием или с бытийствованием?

В христианстве, Иисус говорит: «Я есмь Истина». Обратите внимание: не «я обладаю истиной». Это фактически является частью знаменитой фразы, которая также говорит христианам о том, что Христос есть жизнь и путь¹. Мы снова встречаем слово «путь». Дао. Обращались бы христиане к этим словам чаще! Истина связана со следованием человеком по пути, который ведет к жизни. И поэтому такой человек живет истиной, пребывает в истине. В данном случае Истина восстанавливает свое древнегреческое значение, которое дано нам в слове «алетейя». Переводчики Хайдеггера обычно переводят его как «несокрытие» или «раскрытие». Это слово имеет свои корни в греческой мифологии. Лета – река забвения в загробном мире (фактически в преисподней, в аду). Алетейя, следовательно, – то что «спасено» от забвения. Это значение переходит в другое и обозначает «выходящее из тьмы, тайны, находящееся вне света». Истина связана с появлением из «темноты внутри темноты», с которой мы встретились, когда рассматривали первые главы «Дао Дэ Цзин».

Вышеизложенный подход может вывести нас из заблуждения по поводу исключительности понятия истины. Если истина ассоциируется с «темнотой внутри темноты», с забвением вне памяти, обосновывающим саму память – так же, как Пустота, признаваемая буддизмом, вне всякого мыслимого основания, настолько полна, что ее нельзя выразить, – то существует много (а не один-единственный) способов для человечества пребывать в истине. Ислам неявно признает это через связь слова «аль-Хакика» (истина) с словом «аль-Хак» (высшая реальность в ее религиозном контексте). Аль-Хак относится к Богу, и поэтому смысл этого слова непостижим. Истина одной своей стороной обращена к Непостижимому, а другой открыто являет себя верующим и ведет за собой. Таким образом, верующие точно знают (или думают, что

¹ «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин.14:6)

знают), за чем именно надо следовать, но за это знание приходится расплачиваться: они часто впадают в крайность, думая, что только они обладают истиной. С другой стороны, те, кто следует пути, предложенному древними азиатскими традициями, остаются открытыми для «Темноты внутри темноты» и могут относиться к Истине не претендуя на обладание ею. Таким образом, если мы с уверенностью говорим о какой-либо концепции истины, то психологически или экзистенциально она будет находиться между этими крайностями. Тем не менее, приверженцы авраамических религий могут утверждать, что есть обратная сторона медали: человек не вполне знает, какому знанию следовать. Но все же знает. Правда, это знание другого рода.

Определение понятия «знание» является еще одним сложным вопросом, который остается одной из неразрешенных проблем философии со времен, когда Платон поставил его в своем диалоге «Тезтет». Мы не в состоянии прыгнуть выше головы в данном вопросе. Но для нас важно обсудить такие понятия, как рациональность и разум, ибо они были тесно связаны со знанием, как это показал Декарт. По существу, рационализм играет важную роль в возведении основы для религиозного плюрализма. Один из наиболее коварных методов, которые способствовали нетерпимости, – навязывание узкого, квази-вычислительного режима рациональности. Как только мы принимаем необходимость использования ограниченного понятия «разум», мы приходим к определению того, что есть «рациональное» – то, что согласуется с правилами рассуждений, который даются на университетских курсах логики, впрочем, продвинутых, в сочетании с некоторыми наивными понятиями вроде «научного метода». Мы гарантируем, что существенные области человеческого опыта томятся непризнанными, обреченными пребывать в подземельях иррациональности, предрассудков и чего только еще. Многие довольно прогрессивные деятели по всему миру причинили невыразимый эмоциональный, психологический и духовный ущерб, так как сами попали в ловушку непонятным образом ограниченного (и ограничивающего) понятия «рациональность»¹.

Один из способов разрешения проблемы – обратить существующую тенденцию вспять, к истокам рациональности. Появившееся в последнее время понимание перехода от мифологии к философии проходит долгий путь, помогая нам достичь большей ясности о том, во что постепенно превращался Разум, который медленно оттачивался и становился все уже и уже. Вместе с возникновением развитой цивилизации, наряду с наблюдением за регулярным движением планет на небе, укоренилась идея о том, что есть некий принцип, согласно которому человеческая жизнь также подчиняется некоторым небесным законам. Это соображение было сопряжено с понятиями «темноты» или «глубины», из которых возник космос, и рассматривается как источник всеобщего порядка². Слово «логос» отсылает к этому принципу. Впоследствии логос станет стержнем философских воззрений многих мыслителей от Гераклита³ и Аристотеля до Гегеля⁴ и Хайдеггера⁵, хотя и с разными оттенками.

¹ Khuri R. Freedom, Modernity, and Islam: Toward a Creative Synthesis. Syracuse, New York: Syracuse Univ. Press, 1998. P. 33–76.

² Campbell J. Transformations of Myth through Time. New York: Harper&Row, 1999. P. 101–102.

³ Heidegger M. Early Greek Thinking. Trans. by D.F. Krell and F.A. Capuzzi. New York: Harper & Row, 1975. P. 59–78.

⁴ Singer P. Hegel: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.

⁵ Heidegger M. The Essence of Truth. Translated by Ted Sadler. London, New York: Continuum Press, 2002.

Именно у Аристотеля и Гегеля ярко присутствует соблазн очистить «доступные»? или «логические»? формы рациональности от гораздо более широкой концепции, которую они имели в виду. Можно сказать, что оба, Аристотель и Гегель? имеют прочную опору в том, что, как известно, является вечной философией. Они оба глубоко понимали вселенную и таинственный аспект Бытия, даже когда пытались объяснить его: Аристотель в своей «Метафизике» и Гегель в «Феноменологии духа» и в «Науке логики». Как только данный аспект их соответствующих философий оголяется, каждый попадает в лапы узкой рациональности. Это история, которую можно рассказывать по-разному. Достаточно сказать, что там, где есть определенность – наиболее важная вещь в мире, который строго разделен в соответствии с субъектно-объектной эпистемологией (как в общих воззрениях Декарта и его последователей), – можно быть уверенным только в этой определенности, а способов достижения подобной уверенности существует совсем немного. В то время как каждый носится со своей уверенностью, он забывает о Бытии. Это является лазейкой для религиозных экстремистов, которые интуитивно знают, что остальные потеряли, но у них самих нет интеллектуальных и (или) психологических средств, чтобы выразить свои взгляды основательно и зрело.

Что же требуется от философии, чтобы внести свой вклад в формирование прочной основы для религиозного плюрализма? То же самое, что требуется от философии, чтобы быть еще более открытой для полноты и богатства бытия: обновить жизнеспособность и открытость таких ключевых понятий как «вечность», «истина», «знания» и «разум».

4. Вклад современных ученых в мифологию

Мной уже была упомянута проблема исключительности. Сейчас настало время, чтобы пролить дополнительный свет на нее, по мере того как мы кратко рассмотрим взгляды тех исследователей, кто посмотрел на мифологию по-новому и непредвзято, чему в немалой степени помогли последние достижения в области археологии. В связи с этим возникновение стремления к исключительности после многих тысяч лет синкретизма представляет для нас особый интерес. «Синкретизм» ссылается на раннюю тенденцию, которая проявилась в мифологиях, собранных со всего мира, когда придавали большее значение тому, что может быть названо «природным божеством», чем «божеством-покровителем племени». Когда божество, выраженное в любой форме, отсылает назад к природным силам и явлениям, существует безоговорочное признание того, что божество одно для всех людей, и поэтому формы его выражения не имеют значения; какими бы экзотическими или красочными ни были эти формы, они сильно отличались у разных групп людей. Но тем не менее, эти божества, непосредственно относящиеся к рассматриваемому племени, выраженные в виде тотема или иным образом, не имеют ничего общего с исключительным правом на истину. Это двойственное молчаливое признание, грубо говоря, составляет основу синкретического мышления.

Что же появилось впоследствии: у некоего племени или народа возникла мысль о единоличном владении истиной. Это один из примеров, показывающих, как авраамические религии начали следовать по иному пути, чем другие религии. Их приверженцы почти всегда верят, что только они одни владеют истиной. Действительно, само понятие истины, как мы его понимаем, пришло в человеческую жизнь от них.

Таким образом, исключительность вошла в историю – и обновила ее. Интересно отметить, что более старые азиатские религии до сих пор сильно отличаются по двум положениям, относящимся к нашей дискуссии. Во-первых, они сохранили ранний синкретизм. Во-вторых, их развитие не повлекло за собой деструктивного подхода к мифологии, выраженного в той критике, которая оставляет нас без мифопоэтической соразмерности или сводит ее к простому повествованию, узаконенному мощной религиозной традицией¹. Следует отметить, что и христиане, и мусульмане часто относились с враждебностью к синкретизму. Под этим подразумевается, что синкретизм является более благоприятным для концептуальной открытости и широты, так как он сохраняет первозданную чистоту, с помощью которой Трансцендентность обнаруживает и выражает себя и старательно избегает тюремного заключения в любой вид завершенности. Мистики и суфии, а также другие активные представители христианства и ислама, пытались сохранить эту чистоту по-разному. Например, негативное (апофатическое) богословие, являющееся одним из вариантов в рамках всех трех авраамических религий, отличается отказом от определения каких-либо божественных атрибутов, настаивая на том, что Бог выше всех характеристик, а иногда даже запрещая использовать слово «Бог». Это делается ради признания открытости и чистоты трансцендентности, что тем самым возвращает человечеству возможность религиозного опыта, которому не навязываются узкие концептуальные привычки. Великими мыслителями, которые придерживались отрицательного богословия в иудаизме, христианстве и исламе, соответственно, были Маймонид, Псевдо-Дионисий Ареопагит и Ибн Араби. Мы уже говорили о Маймониде и Ибн Араби. Кроме того, следует заметить, что они оба родом из Андалузии, когда она была под властью арабов.

Здесь нельзя преувеличить, насколько важно для конструктивного долгосрочного религиозного плюрализма то, что необходимо отказаться от претензии на исключительность, если и не в пользу синкретизма, то, по крайней мере, ради признания существенной невозможности перехода Трансцендентности, Тайны, Бытия, Неизвестного в ограниченные рамки любой определенности.

5. Влияние глобализации

Есть определенные признаки того, что человек при встрече с Трансцендентным переживает глубокую трансформацию. Тогда экстремизм, который внезапно появился по всему миру среди сторонников сразу нескольких религий и который ставит под угрозу устойчивость подлинно плюралистического мирового порядка, может быть отчасти рассмотрен как защитная реакция в преддверии неизбежных изменений. Это усугубляется склонностью СМИ к излишнему упрощению и ускоренными темпами развития компьютерных технологий, которые вытесняют богатство мысли и ее четкое выражение (современное потребительство и развитые сети, обслуживающие его).

В чем суть подобной трансформации? Вышеизложенное позволяет нам представить ее очертания. Возможно, мы достигли той точки, где сочетание исключительности и узкого рационализма исчерпывает себя. Возможно, это обновленное осознание того, что в нашем мире возникла острая необходимость подлинного опыта и выражения трансцендентности, которые подавляются как религиозной ортодоксальностью всех видов, так и чересчур светским применением разума, в значительной сте-

¹ Campbell J. Transformations of Myth through Time. New York: Harper&Row, 1999. P. 49–110.

пени сведенным к псевдо-вычислительной рациональности. Стандартизируя и сводя к поверхностности духовную жизнь, или даже полностью отрицая ее на том основании, что она является «иррациональной», эти силы подавления не просто обеднили ее, они подошли опасно близко к уничтожению жизни вообще, прежде всего, причинив большой вред окружающей среде. Отчасти это произошло вследствие неустанного применения «рациональной» схемы производства и потребления, а отчасти за счет отношения к Земле как к дару, который можно использовать в полной мере с высшей божественной санкции.

К сожалению, в мире, где распространение средств массовой информации не знает пределов, а ритм жизни набирает обороты, не так просто реагировать на это изменение вдумчиво и конструктивно. *Спешка и редуccionизм – идеальные декорации для идеологизированных решений, ибо в наше время идеология подстрекает даже религии с их простыми установками и заранее готовыми на все ответами.*

Можно попытаться сохранять спокойствие по поводу последствий идеологического выражения современных изменений, апеллируя к своего рода гегелевскому оптимизму, согласно которому можно утверждать, что религиозный экстремизм, достаточно часто движимый истинными мотивами, в конечном итоге становится жертвой своих собственных просчетов. Если мы все-таки претерпеваем опыт такого «решительного протеста» в глобальном масштабе, то что же будет дальше? Не могут ли элементы конструктивной трансформации уже находиться в существующей широкой традиции, которая живет и процветает? Вступление «Дао Дэ Цзин» обнадеживает нас в этом отношении. Если мы и дальше будем продолжать в духе требования исключительности, полноты и окончательности, то наш мир, и без того уже культурно и психологически переполненный, с его бешеным ритмом, превратится в настоящий бурлящий котёл.

Перевод с английского О. Жиронкиной