

# История современной зарубежной философии

компаративистский  
подход

2

**ИСТОРИЯ  
СОВРЕМЕННОЙ  
ЗАРУБЕЖНОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
КОМПАРАТИВИСТСКИЙ  
ПОДХОД**

◆ 2 ◆

**Рекомендовано Министерством общего  
и профессионального образования  
Российской Федерации  
в качестве учебного пособия  
для студентов высших учебных заведений,  
обучающихся по гуманитарным специальностям**



**Санкт-Петербург  
1998**

ББК 87.3

И 90

**И 90** История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. 2 т. 3-е издание, расширенное / Оформление обложки С. Шапиро, А. Олексенко / СПб.: Издательство «Лань», 1998. — 320 с.

**ISBN 5-8114-0073-X**

Книга представляет собой первую в отечественной историко-философской литературе попытку целостного анализа современной Западной и Восточной философии с точки зрения компаративистского (сравнительного) подхода. Данный подход предусматривает сравнительный анализ не только диалога Восточной и Западной философских традиций, но и сравнения в рамках одной и той же философской парадигмы. Для преподавателей, аспирантов и студентов, для всех интересующихся проблемами современной зарубежной философии.

ББК 87.3

Редакционная коллегия  
серии «Мир философии»

Ю. Н. Солонин,  
А. А. Ермичев, С. Н. Иконникова,  
А. С. Колесников, Б. В. Марков,  
В. Т. Пуляев, Ю. В. Перов,  
А. Б. Рукавишников, Ю. А. Сандулов

*Охраняется законом РФ об авторском праве.  
Воспроизведение всей книги или любой ее части  
запрещается без письменного разрешения издателя.  
Любые попытки нарушения закона будут  
преследоваться в судебном порядке.*

© Издательство «Лань», 1998  
© Коллектив авторов, 1998  
© Издательство «Лань»,  
художественное оформление, 1998

*Часть третья*

**ЗАПАДНАЯ  
И ВОСТОЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
В СРАВНЕНИИ  
И ДИАЛОГЕ**



**А. ШОПЕНГАУЭР,  
Ф. НИЦШЕ  
И ВОСТОЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ**



*§ 1. А. Шопенгауэр  
и буддийская нирвана*



*§ 2. Буддизм, дзен-буддизм  
и Ф. Ницше*



## А. ШОПЕНГАУЭР И БУДДИЙСКАЯ НИРВАНА

**В** западной истории философии широко распространено мнение о том, что воздействие со стороны индийской философии и религии оказало весьма серьезное влияние на становление и развитие взглядов Артура Шопенгауэра<sup>1</sup>. Да и сам он в предисловии к своему основному труду «Мир как воля и представление» называет знакомство с древней индийской мудростью в числе условий, которые необходимы для лучшего понимания его собственных воззрений (другими условиями являются знание философии Канта и Платона). В тексте этой работы мы не раз встретимся со ссылками на Веды, Упанишады, брахманизм и буддизм, а также с прямым использованием индийских терминов в качестве понятий собственной метафизики. Действительно, Шопенгауэр был знаком с Упанишадами, Пуранами, Бхагавадгитой, приобрел сведения по санкхье, веданте и буддизму, однако нужно отметить, что качество переводов, с которыми он имел дело, не всегда было удовлетворительным. В конце XVIII – начале XIX века Европа еще только начала открывать для себя древнюю Индию, ее мифологию, литературу, философию, религию, появились первые, во многом несовершенные, переводы. Так что отношение Шопенгауэра к древнеиндийской мысли должно быть скорректировано в соответствии с этим обстоятельством: несомненно, что в какой-то (и очень важной) своей части она была им освоена и усвоена, но также несомненно и то, что более или менее целостное восприятие было ему попросту недоступно. Предположение о влиянии, таким образом, становится проблематичным, и встает вопрос о том, в каком виде предстала индийская философия перед

Шопенгауэром, что и почему заинтересовало его в ней в первую очередь, наконец, каково действительное соотношение между ними. Шопенгауэр почти не делает различия между буддизмом и брахманизмом, он также сближает их с христианством, прежде всего новозаветным<sup>2</sup>. Все они важны для него лишь постольку, поскольку служат подтверждением основной мысли философа: спасение человека и человечества заключается в отрешении от феноменального мира, мира как представления, и отрицании вместе с тем воли к жизни, лежащей в его основе. Мир — это сон воли, и надо пробудиться от него, отринув с ним и саму эту волю.

Преимущество восточных религий, по Шопенгауэру, заключается в более последовательном проведении этой мысли: отрицание воли к жизни — «такова была завидная жизнь многих прекрасных душ и святых среди христиан и еще более среди индуистов и буддистов... то, что мы назвали отрицанием воли к жизни, предстает в древнейших памятниках санскритского языка еще более развитым, многосторонне выраженным и живее изложенным, чем это могло быть в христианской церкви и в западном мире»<sup>3</sup>.

Практику аскетизма Шопенгауэр признавал одним из основных путей решения поставленной задачи, а многочисленные примеры аскетического поведения, особенно в древней Индии, казались ему прямым свидетельством правоты его учения: «То, что соблюдалось так долго среди многомиллионного народа, несмотря на тяжесть приносимых жертв, не может быть произвольной выдумкой и прихотью, а должно корениться в самом существе человеческого рода»<sup>4</sup>. В связи с этим пропаганда христианства в современной Шопенгауэру Индии представлялась ему ненужной и даже вредной. «В Индии наши религии никогда не найдут себе почвы, — писал он. — Древняя мудрость человечества не будет вытеснена событиями в Галилее. Напротив, индийская мудрость устремляется обратно в Европу и совершает коренной переворот в нашем знании и мышлении»<sup>5</sup>. Отношение к аскетизму — это, пожалуй, один из немногих пунктов, где Шопенгауэр проводит различие между буддизмом и брахманизмом. Так как, по его мнению, полное осуществление моральных добродетелей уже влечет за собой бедность, лишения и многообразное страдание, возможен отказ от аскезы в

строгом смысле этого слова. «Праведность — сама железные вериги, которые причиняют своему обладателю постоянную муку, и человеколюбие, которое отказывает себе в необходимом, само по себе — непрерывный пост. Именно поэтому буддизм свободен от всякой строгой и преувеличенной аскезы, которая в брахманизме играет такую важную роль, — другими словами, он свободен от преднамеренного самоистязания. Он довольствуется безбрачием, добровольной бедностью, смирением и покорностью монахов, воздержанием от животной пищи и от всякой мирской утехы»<sup>6</sup>.

Человек, исповедующий одну из этих восточных религий (или же принимающий учение Шопенгауэра), обладает, по словам философа, одним бесспорным преимуществом, а именно — спокойным отношением к смерти. Мысль о небытии не должна нас пугать, считал он, ведь в противном случае мы испытывали бы страх, не только размышляя о смерти, но и о том времени, когда нас еще не было на свете. Признание предсуществования со стороны индусов — очень последовательный шаг, и западному человеку хорошо было бы аргументы в пользу загробного существования применить и к бывшему прежде.

Момент умирания, по Шопенгауэру, вообще подобен моменту пробуждения от тягостного кошмара, поэтому не случайно индусы придавали богу смерти, Яме, два лица — одно страшное, пугающее, другое — очень ласковое и доброе. Подтверждение мысли о том, что смерть или жизнь индивидуума ничего не значат, Шопенгауэр находит и в «Бхагавадгите». Смерть, прилетающая на крыльях времени, этот обманчивый мираж, не имеет власти над тем, «кто знает, что сам он есть та воля, объективацией или отпечатком которой выступает весь мир». Такого человека «не может страшить бесконечное прошлое или бесконечное будущее, где ему не суждено быть, ибо он считает это прошлое и это будущее пустым наваждением и пеленой Майи» и не боится смерти так же, как солнце не боится ночи. «На эту точку зрения, — пишет Шопенгауэр, — Кришна ставит в „Бхагавадгите“ своего вопрошающего ученика Арджуну»<sup>7</sup>.

Майя и нирвана — эти два понятия индийской философии наиболее часто употребляются Шопенгауэром, наряду с выражением из Упанишад «*Tat tvam asi*» (То — Это ты). В первых

строках «Мира как воли...» он ссылается на мудрецов Индии, которым уже было известно, что феноменальный мир не имеет безусловного существования, зависим от субъекта и, по существу, является представлением. «Древняя мудрость индийцев, — пишет Шопенгауэр, — гласит: это майя, покрывало обмана, застилает глаза смертным и заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать — ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сновидению, подобен отблеску солнца на песке, который путник издали принимает за воду, или брошенной веревке, которая кажется ему змеей»<sup>8</sup>. Пелена майи является причиной того, что вместо вещи в себе индивиду предстает одно лишь явление. Примечательно, что если в начале трактата Шопенгауэр при упоминании майи делает ссылки на индусов, то постепенно он перестает это делать, как бы вбирая это понятие в свою систему, присваивая его себе.

Понятие «майя» является общепотребимым для всей древнеиндийской философии. А вот использование понятия «нирвана» в качестве синонима того идеала, которого предполагалось достичь в результате упразднения воли к жизни, и сделало возможным представление о Шопенгауэре как о человеке, который, по словам Виндельбанда, «исповедует атеистическую религию буддизма».

Но был ли на самом деле прав Виндельбанд (и другие вслед за ним), предполагая столь тесную связь между учениями Шопенгауэра, с одной стороны, и буддизма — с другой? На первый взгляд своеобразным аналогом буддизма философия Шопенгауэра предстает в свете учения Будды о «четырех благородных истинах». Ф. И. Щербатской в работе «Концепция буддийской нирваны» передает их следующим образом: 1) наличествует феноменальное бытие (*duhkha*); 2) его побудительная сила (*samudaya*); 3) имеет место конечное угасание (*nirodha*); 4) существует путь для этого (*marga*)»<sup>9</sup>. Обычно же четыре благородные истины передаются так: есть страдание, существует причина страдания, возможно прекращение страдания, есть путь прекращения страдания.

Обоснованию того положения, что «жизнь есть страдание», Шопенгауэр уделяет в своих работах довольно много места. Да и кому, как не «родоначальнику европейского пессимизма»

(а Шопенгауэра так часто называли и называют, хотя ему принадлежит только заслуга философского обоснования этого мировоззрения и то, что сам термин «пессимизм» был введен им), говорить о страдании?

Шопенгауэр часто подчеркивал, что «всякое удовольствие и всякое счастье имеет отрицательный характер, между тем как страдание по своей природе положительно»<sup>10</sup>. Мы испытываем удовольствие, счастье от удовлетворения какой-либо потребности, т. е. само счастье коренится в нужде, отсутствии чего-либо, и, следовательно, страдании по этому поводу. Однако это удовлетворение кладет конец желанию, а вместе с ним — и наслаждению. Непосредственно нам всегда дана только потребность, т. е. страдание. Каждая достигнутая цель становится началом нового стремления, и так до бесконечности. Словом, по Шопенгауэру, мы должны быть несчастны, и мы несчастны.

Но почему же непременно должны? В чем причина этого страдания? Такой причиной, как считает Шопенгауэр, является воля к жизни — скрытая сущность мира, не данная познанию. Воля первична, безосновна и беспричинна («лежит вне сферы закона основания во всех его видах»), свободна от всякой множественности (едина, как то, что лежит вне времени и пространства), не имеет цели. «Воля должна пожирать самое себя, ибо, кроме нее, ничего нет, и она есть голодная воля. Отсюда — суета, тоска и страдание»<sup>11</sup>. Воля, а не разум, первична в человеке. Но личность — это уже не воля как вещь в себе, а явление воли, и потому детерминирована, подчинена, как и все другие явления, закону основания. Шопенгауэр неоднократно повторяет, что, хотя люди и считают себя свободными в своих поступках и думают, что в любой момент могут избрать другой жизненный путь, они заблуждаются и вынуждены на самом деле играть до конца однажды принятую на себя роль.

Человек, таким образом, подобен заведенному часовому механизму, который идет, сам не зная для чего. «Всякий раз, когда зачат и рожден новый человек, опять заводятся часы человеческой жизни, чтобы нота в ноту и такт за тактом, с незначительными вариациями, повторить шарманочную пьесу, уже игравшуюся бесчисленное число раз». Эти слова Шопенгауэра, в свою очередь, напоминают вариации на тему пьесы о

бесконечном колесе рождения и смерти (сансаре), в котором вращается человек. «Каждый индивид, каждый человеческий лик и жизненный путь, — продолжает далее Шопенгауэр, — лишь еще одно быстротечное сновидение бесконечного духа природы, вечной воли к жизни, лишь еще один мимолетный образ, который дух, играя, рисует на своем бесконечном свитке — пространства и времени, сохраняя его нетронутым на исчезающе малый миг, а затем стирая, чтобы дать место новым образам. Тем не менее — и в этом заключается страшная сторона жизни — за каждый из этих мимолетных образов, за каждую из этих нелепых причуд вся воля к жизни, во всей своей напряженности, должна платить многочисленными глубокими страданиями и напоследок горькой смертью»<sup>12</sup>.

Таково трагическое положение человека в этом мире, вызванное тем, что мир — это воля. Но жизнь еще и смеется над ним, так что он, по словам Шопенгауэра, должен быть нелепым комедийным характером, вместо того чтобы хранить достоинство трагического персонажа.

Именно приматом воли над разумом обусловлен в человеке страх смерти. Разум, зная истинную цену жизни, не может печалиться о смерти. Но в человеке и само познание является объективацией воли, а значит, служит ей. Поэтому «страх смерти... не что иное, как оборотная сторона воли к жизни, которую представляем все мы»<sup>13</sup>. Воля слепа, познание же показывает ей ее сущность только в индивидуальном явлении — отсюда и возникает для воли иллюзия, будто вместе с этим явлением, с этим индивидом погибнет и она, тогда как на самом деле вещь в себе неприкосновенна для времени.

Эгоизм, стремление любыми средствами удовлетворить свои желания, также возникает из этого примата воли. Эгоистическая оторванность от других людей и инстинктивная привязанность человека к жизни любой ценой служат главными источниками страданий в мире. Шопенгауэр предлагает (вместе с новозаветным христианством, чей этический дух, как он считал, сродни духу брахманизма и буддизма) «смотреть на человека как на существо, жизнь которого представляет собой некую кару и искупление... Ибо ни на что так не похожа наша жизнь, как на плод некоторой ошибки и предосудительной похоти»<sup>14</sup>.

Избавление от такого состояния было бы весьма желательным. Но поскольку состояние страдания непосредственно связано с волей, единственным путем избавления от него является укрощение и подавление всякого желания, отказ от воли, ее отрицание. «Индивидуальность, — считает Шопенгауэр, — это своего рода ошибка, недосмотр, нечто такое, чему бы лучше не быть и отрешение от чего является настоящей целью жизни»<sup>15</sup>. Только осознав, что воля как таковая свободна от форм явления, а следовательно, и от множественности, человек понимает свое единство с миром. «Огромность мира, тревожившая нас раньше, теперь покоится в нас: наша зависимость от него уничтожается его зависимостью от нас»<sup>16</sup>. И наилучшим образом, по словам Шопенгауэра, это чувство возвышения над собственным индивидом выразилось в Упанишадах, в знаменитой формуле «тат твам аси». Тот, «кто может в ясном сознании и с твердым убеждением сказать ее самому себе по поводу каждого существа, с которым он сталкивается, тот этим самым приобщается всякой добродетели и праведности и находится на пути к Спасению»<sup>17</sup>.

Цель жизни, таким образом, указана, она состоит в отрешении от воли. Какие же пути ведут к ней? Человек, осознавший свое единство с миром, встает на путь сострадания, он начинает любить ближнего, как самого себя, в полном смысле слова. «Для того, кто совершает подвиги любви, пелена майи стала прозрачной, и мираж принципа индивидуации рассеялся перед ним. В каждом человеке, а следовательно, и в страждущем, он узнает себя, свою личность, свою волю»<sup>18</sup>. Но моральные добродетели — не самоцель, сострадание — лишь способ реализации высшей цели, ступень на пути к ней.

Следующая ступень состоит в переходе от добродетели к аскетизму. Человек уже не довольствуется тем, чтобы любить ближнего, как самого себя, и делать для него столько же, сколько для себя. В нем возникает отвращение к той сущности, которая выражается в его собственном явлении, его отталкивает воля к жизни. Под аскетизмом Шопенгауэр понимает преднамеренное сокрушение воли через отказ от приятного и поиски неприятного, добровольно избранную жизнь покаяния и самобичевания.

Последовательность этапов отрешения от воли наша, по Шопенгауэру, свое полное воплощение в этике индуистов, в которой «предписываются любовь к ближнему при полном отречении от всякого себялюбия, любовь вообще, не ограниченная только человечеством, но объемлющая все живое; благие деяния вплоть до раздачи ежедневного заработка... безграничная терпимость ко всем обижающим; воздаяние добром и любовью за всякое зло, как бы тяжело оно ни было... воздержание от животной пищи; полное целомудрие и отречение от всякого сладострастия для того, кто стремится к истинной святости; отказ от всякого имущества, от родного дома и домочадцев; глубокое и совершенное уединение в безмолвном созерцании, в добровольном подвижничестве и ужасном, медленном самоистязании ради полного умерщвления плоти, которое приводит, наконец, к добровольной смерти...»<sup>19</sup>. Причем добровольная смерть, как отмечает Шопенгауэр, здесь не тождественна самоубийству, которое есть только иное проявление воли к жизни, и в этом качестве представляет собой шедевр майи, как самое вопиющее выражение самопротиворечия воли. Напротив, такая добровольная смерть уничтожает в этом случае не просто явление, но сущность мира, волю как таковую.

Итак, реализация высшей цели предполагает два этапа, две ступени: добродетельное сострадание и аскетизм. И двумя различными способами можно осознать необходимость этого пути: наиболее распространенным является переход к полному отречению через лично испытанное страдание, «воля по большей части должна быть сломлена величайшим личным страданием, прежде чем наступит ее отрицание»<sup>20</sup>, хотя не исключается и то, что страдание может быть просто познано (т. е. человеку, не пережившему большого личного страдания, но желающему спастись, можно, видимо, посоветовать прочесть Шопенгауэра).

Кульминационный момент и одновременно завершение философской системы наступает, когда освобождение от мира, все бытие которого предстает у Шопенгауэра как страдание, объявляется переходом в пустое «ничто». Предчувствуя возможные упреки, Шопенгауэр поясняет, что это не абсолютное, а

относительное ничто. Пока мы находимся в рамках мира как воли, мы и не можем обозначить упразднение его иначе как только отрицательным образом. «Противоположная точка зрения, если бы она была для нас возможна, поменяла бы знаки, и сущее для нас оказалось бы ничем, а ничто — сущим»<sup>21</sup>.

Шопенгауэр считает, что то состояние, которое испытали все те, кто возвысился до совершенного отрицания воли, уже нельзя назвать познанием, ибо оно уже не имеет формы субъекта и объекта, а доступно только личному непередаваемому опыту каждого. В этом пункте заканчивается философия и начинается мистика, Шопенгауэр же хочет остаться в пределах философии, не предлагая и не пытаясь предложить положительное знание о том, что навсегда останется недоступным ни для какого знания и в лучшем случае может быть описано отрицательным образом.

Оценка Шопенгауэром понятия «нирвана» не оставалось неизменным на протяжении его работы над трактатом «Мир как воля и представление». Если в конце первого тома он упрекал индийских мудрецов в том, что их «ничто» носит завуалированный характер («не следует обходить это «ничто», как это делают индийцы с помощью своих мифов и бессодержательных слов вроде погружения в Брахму или нирвану буддистов»), только за своей философией признавая заслугу открытого и честного толкования «ничто» («мы же, напротив, открыто исповедуем: то, что остается после окончательного упразднения воли, для всех тех, кто еще исполнен воли, есть, конечно, ничто. Но и наоборот, для того, в ком воля обратилась и отринула себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто»<sup>22</sup>), то к концу второго тома, написанного значительно позже первого, эта оценка существенно меняется. Шопенгауэр признает, что взгляды буддистов в этом вопросе аналогичны его собственным: «Буддизм называет это жаждущееся нами ничто нирваной, т. е. угасшим»<sup>23</sup>.

Пытаясь разобраться в этимологии слова «нирвана», Шопенгауэр приходит далее к выводу о том, что буддизм, говоря об окончательном освобождении, вполне прямодушно описывает его в чисто отрицательных терминах, употребляя слово «нирвана», которое означает отрицание этого мира, сансары.

Если слово «нирвана» определяют как ничто, то этим хотят лишь сказать, что сансара не содержит в себе ни одного элемента, который мог бы послужить к определению или конструкции нирваны. Таким образом, по Шопенгауэру, «нирвана» становится синонимом «ничто».

Итак, мы видим, что философскую систему Шопенгауэра вполне можно переизложить в духе поверхностно воспринятых «четырех благородных истин» Будды. Весь мир, вся жизнь есть страдание — это, по Шопенгауэру, несомненно. Страдание имеет своей причиной неразумную, бесцельную, хаотичную волю, которая произвольно строит и разрушает карточные домики человеческих жизней, не заботясь о придании этому какого-либо смысла. Но прекращение страдания возможно: жизнь обретает смысл, если разум, отказавшись от услужения воле, ставит целью жизни Ничто, растворение в Ничто. Шопенгауэр предлагает и путь прекращения страдания и достижения Ничто: сострадание и аскеза. Рассмотренная таким образом — в контексте буддийского учения об освобождении — философия Шопенгауэра становится как бы европейским вариантом последнего, и утверждение о том, что Шопенгауэр исповедует буддизм, уже не кажется невероятным (особенно в связи с частым употреблением им индийских понятий в качестве синонимов к своим собственным).

Чтобы понять, насколько такая интерпретация может быть верной, попробуем подойти к проблеме с другой стороны, со стороны буддизма, буддийской философии. Ф. И. Щербатской, предлагая свое изложение «четырех благородных истин», приведенное выше, добавляет: «В этой общей форме четыре истины принимаются всеми индийскими системами, и в них нет ничего абсолютно буддийского. Значение этих истин меняется в зависимости от того, какое в них вкладывается содержание, в соответствии с которым понимаются феноменальная жизнь (*duhkha*) и угасание (*nirvana*)»<sup>24</sup>.

Таким образом, необходимо сопоставить для начала понятие «страдание» у Шопенгауэра с буддийским аналогом. Какое же содержание вкладывается в буддизме в понятие «духкха», которое на европейские языки переводится как «страдание»? Обратимся к новейшим работам в этой области. «Идеологема

duhkha не имеет на доктринальном уровне содержательной оппозиции, — пишет В. И. Рудой, — счастье (sukha) представляет собой не более чем фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но сам этот факт — в силу своего непостоянства — лежит в границах действия (duhkha) как предельно широкого мировоззренческого принципа»<sup>25</sup>. Такое представление о dukkha пока что согласуется с представлением Шопенгауэра о страдании — «всякое удовлетворение или то, что обычно называют счастьем, по существу, имеет всегда лишь отрицательный, а не положительный характер», — поскольку он как раз подчеркивает тотальность страдания и преходящий характер всякого счастья.

Более важным является здесь факт принципиальной сопоставимости — буддийского понятия dukkha с термином «страдание» как он функционирует в иудео-христианской религиозной традиции. Страдание в ветхозаветном толковании осмысливалось как божественная кара за грех, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка, напротив, усматривает в страдании залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви Бога к человеку. Эти теологические интерпретации возникли в рамках теистической системы и характеризовали взаимоотношение «бог — человеческий индивид». В буддийской традиции, исходно нетеистической, dukkha как мировоззренческий принцип разворачивается в сфере анализа эмпирического существования. Следовательно, «страдание в иудео-христианской религиозной традиции играет типологически иную функциональную роль, нежели dukkha в буддийской»<sup>26</sup>. В связи с такой принципиальной несопоставимостью буддологи либо предлагают переводить «духкха» иным словом, либо вообще отказаться от этого, а давать слово в транслитерации.

Хотя Шопенгауэр и предлагает нам «религиозное поведение без веры в божество», по выражению Виндельбанда, и в этом его взгляды сходны с буддийскими, все же в трактовке «страдания» он не свободен от христианской традиции, напротив, прямо на нее ссылается. Отвергая оптимистический, по его мнению, дух Ветхого Завета и предлагая смотреть на человека как на существо, «жизнь которого представляет собой

некую кару и искупление», Шопенгауэр видит в страдании как раз возможность спасения. «Гораздо правильнее, — пишет он, противопоставляя Новый Завет Ветхому, — было бы видеть цель нашей жизни в труде, лишениях, нужде и скорбях, венчаемых смертью, (как это и делает брахманизм и буддизм, а также и подлинное христианство), потому что именно эти невзгоды вызывают у нас отрицание воли к жизни»<sup>27</sup>. То есть в этом вопросе — если откинуть неправомерные сопоставления восточных учений с христианством — Шопенгауэр двигался как раз в традиционном для Запада русле.

В буддизме интерпретация понятия «духкха» связано с концепцией причинно-зависимого возникновение. Отвергая понятие «я», то есть не рассматривая индивида в качестве субстанциональной целостности, буддизм предлагает рассматривать личность как системную целостность, включающую в себя пять подсистем, охватывающих весь спектр его психофизического существования. «Эти причинно обусловленные дхармы составляют группу материи, группу чувствительности, группу понятий, группу формирующих факторов и группу сознания», — говорится в трактате Васубандху «Абхидкармакоша»<sup>28</sup>. Личность, душа есть на самом деле лишь пучок элементов, «поток сознания» и не содержит в себе ничего постоянного или субстанционального. Эти элементы, отдельные сами по себе, связаны законом взаимозависимого возникновение. Индивидуальная субъективность есть, таким образом, цепь принципиально необратимых во времени элементарных состояний, причинно обусловленных по своей природе. «Духкха» — это поток причинно обусловленных состояний, причем состояние «субъекта» в сфере действия причинно-следственных зависимостей и может быть истолковано как абсолютно страдательное. Индивидуальное бытие в состоянии такого претерпевания и определяется в буддизме как сансара, бесконечный круговорот существований, важнейшая черта которого и есть духкха.

В этом смысле между философией Шопенгауэра и буддизмом также можно провести параллель, ибо у него страдание тоже связано с пребыванием в мире, подчиненном закону основания. Выход же за его предел позволяет, по мнению Шопенгауэра, и нашу индивидуальность рассматривать по-другому.

В термине «я», считает Шопенгауэр, заключается величайшее недоразумение. «Мое индивидуальное существование представляет собой только преграду, — пишет он, — которая становится между мной и познанием истинного объема моего существа. И так как эта преграда возникает перед каждым индивидуумом в его познавательной деятельности, именно индивидуация и есть то, что держит волю к жизни в заблуждении относительно ее собственного существа: она — майя брахманизма»<sup>29</sup>.

Мы видим, что отрицание «я» у Шопенгауэра происходит не по буддийскому, а скорее по брахманистскому сценарию. За непостоянной индивидуальностью, «носящей в себе возможность бесчисленных индивидуальностей», стоит бесосновная, субстанциальная воля, вещь-в-себе. В буддизме же «я» распадается на поток сменяющихся друг друга элементов, каждое мгновение возникающих и исчезающих.

Причиной страдания/духкха является жажда, порожденная эгоцентрической установкой индивида, жажда чувственного опыта, влечение к приятному и стремление избежать неприятного. С этим позиция Шопенгауэра вполне согласуется. Но на логико-дискурсивном уровне жажда в буддизме связывается с тем, что причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффективности. «Именно аффекты заставляют мир живых существ странствовать в этом океане сансары», — говорит Васубандху<sup>30</sup>. Таким анализом аффектов Шопенгауэр, естественно, не занимается, поскольку не структурирует личность подобным образом.

Прекращение страдания, т. е. прекращение действия причинно-следственных факторов, представляет собой в буддизме радикальную трансформацию исходного сансарного состояния. Но чтобы она могла пройти, должны иметься определенные предпосылки в индивидуальной психофизической структуре. Такими предпосылками выступают дхармы без притока аффективности — «истина пути и три вида необусловленного»<sup>31</sup>. Наличие их характерно как для эмпирических состояний психики, так и для пребывания в состоянии чистой мудрости. Все дхармы «с притоком аффективности» причинно обусловлены, однако дхарма «истина пути» («есть путь, ведущий к прекращению страдания»), будучи причинно обусловленной, не

связана с потоком аффективности. Васубандху объясняет это тем, что хотя путь и может выступать объектом влечения, желания, и, значит, по его поводу могут возникать аффекты, они не присоединяются, не «прилипают» к этой дхарме, так как не находят при ней поддержки. Утверждение о том, что есть путь, ведущий к преодолению страдания, выводит адепта за пределы эгоцентрированного целеполагания. Четвертая «благородная истина», таким образом, выступает мотивационной предпосылкой изменения состояний сознания.

Под тремя видами необусловленного Васубандху понимает «акашу» и два вида уничтожения<sup>32</sup>. Акаша как вид необусловленного представляет собой специфическое пространство, «пространство психического опыта», очищенного от субъективности. Два вида уничтожения суть «уничтожение, вызываемое знанием», и «уничтожение, не вызываемое знанием». Первое связано с удвоением четырех доктринальных истин и достигается путем радикального изменения основополагающей жизненной установки индивида, перехода от ориентаций, замкнутых на индивидуальное «я», к установке на внеличностное бытие. Второй вид уничтожения осуществляется посредством устранения полноты условий для развертывания потока аффективно окрашенных дхарм. Это чистая психотехника, устраняющая предпосылки возникновения аффективных состояний.

Таким образом, в буддизме есть положение об онтологических предпосылках избавления от страдания, чего нельзя сказать о философии Шопенгауэра. «Парадоксально здесь то, что упразднить себя должна именно воля как нечто неуничтожимое, как первооснование всего сущего, и тем не менее задача поставлена: отрицание воли должно быть фактором глубоко онтологическим, влияющим самым радикальным образом на всю жизненную судьбу человека»<sup>33</sup>. Этот пункт, видимо, самый сомнительный у Шопенгауэра. «Уничтожение должно относиться не к объективации воли, но поразить ее самое»<sup>34</sup>, но возможно ли устранить, упразднить эту вещь-в-себе? Таким вопросом Шопенгауэр не задается, ему достаточно указания на то, что сделать это необходимо.

Различие во взглядах, следовательно, налицо: достижение сходных целей (нирвана в буддизме, ничто у Шопенгауэра) в

одном случае обосновано, в другом — просто декларировано. Что же касается сходства «ничто» Шопенгауэра и нирваны, оно также простирается до известных пределов и обусловлено главным образом тем, что и то и другое не может быть адекватно описано в терминах нашего языка. Однако буддизм здесь предоставляет более широкие возможности, поскольку он является полиморфным образованием, три уровня которого (доктринальный, логико-дискурсивный, психотехнический), выступают как взаимодополняющие. Невыразимость в языке поэтому не означает непостижимости, тогда как Шопенгауэр принципиально ограничивает себя пределами метафизики: «В смертный час решается, падает ли человек обратно в лоно природы или же он становится к ней непричастен... Но для этого противоположения у нас нет образов, понятий и слов — именно потому, что все они заимствуются нами из объективации и, следовательно, ни в коем случае не могут служить для выражения чего-то абсолютно противоположного ей»<sup>35</sup>. Философия, по его словам, должна остерегаться мистики, ее задача ограничивается миром.

Шопенгауэр всячески подчеркивает этот момент: «...Одинаково не нужно святому быть философом, а философу быть святым»<sup>36</sup>. Тем самым он как бы снял остроту последующих обвинений в несоблюдении им самим предложенной им же линии поведения, а эти обвинения были иногда довольно острыми. А. Швейцер считал, что «Шопенгауэр выглядит бедным европейским скептиком» по сравнению с индийскими мудрецами, «неспособный жить созданным им самим мировоззрением, он цепляется за жизнь как за деньги, ценит гастрономические наслаждения больше, чем улады любви, и презирает людей сильнее, чем им сочувствует»<sup>37</sup>.

Действительно, в «Афоризмах житейской мудрости» Шопенгауэр уже не ведет речи о сострадательной любви к людям и аскетизме. В этой работе читателю предлагается некоторый компромисс: Шопенгауэр как бы забывает о высшей, метафизико-этической точке зрения и ведет рассуждение с позиции обыденной, эмпирической, с тем чтобы обосновать возможность жить счастливо. Для его метафизики, однако, такая возможность представлялась ложью и заблуждением, и

Шопенгауэр согласен с тем, что ценность «Афоризмов...» может быть лишь условной, но все же намерен изложить свои советы.

Швейцер видит в этом противоречии принципиальную невозможность последовательного развития идеи миро- и жизнеотрицания, в силу которого Шопенгауэр «даже и не пытается согласовать теорию и практику и вынужден прибегать к явно сомнительным идеям»<sup>38</sup>. Виндельбанд считал, что тот разлад, который господствует над всей философией Шопенгауэра, «разлад между волей и интеллектом придает своеобразие его учению, так же как и его личности и жизни»<sup>39</sup>. Сам Шопенгауэр не придает такого большого значения противопоставлению в своих работах нравственности и «житейской мудрости, интеллекта, который хочет избавиться от воли, и этой воли, диктующей интеллекту свои «Афоризмы...». Цель философии — только «воспроизвести в понятиях и абстрактной, всеобщей и отчетливой форме всю сущность мира и как отраженный снимок предъявить ее разуму в устойчивых и всегда наличных понятиях»<sup>40</sup>.

В этом пункте, по-видимому, и заключается главное отличие Шопенгауэра от философии буддизма, которая тесно связана как с религиозной практикой, так и с психотехникой, йогическими методами. Ценность философской истины зависит там от того, в какой мере она является, с одной стороны, результатом непосредственного переживания, а с другой — насколько она содействует переходу к высшему состоянию, т. е. она должна быть подготовлена со стороны психотехники, медитации и быть пригодна для целей религиозной доктрины. Вообще такая практическая направленность свойственна индийской метафизике, в то время как разрыв между мыслью и действием — характерная черта не только Шопенгауэра, но и всей почти западной традиции философствования.

Шопенгауэр, конечно, избегал таких крайностей в поведении, как гедонизм и аскетизм, и в этом смысле его жизнь соответствовала буддийской средней линии поведения, но здесь его идеалом выступал скорее стоический мудрец; к тому же Шопенгауэр не избег другой крайности — крайности пессимизма. Стоическая этика представлялась Шопенгауэру «очень

ценной и достойной уважения попыткой воспользоваться великим преимуществом человека — разумом — для важной спасительной цели, чтобы возвысить человека над страданиями и скорбями»<sup>41</sup>. И хотя с ее помощью нельзя полностью освободиться от тягот и страданий жизни (и в этом смысле Шопенгауэр ставит ее ниже индийской мудрости или образа христианского Спасителя), именно ее он рекомендовал для повседневной жизни.

Это отчасти подтверждает мнение о нем Виндельбанда как о первоклассном писателе, у которого «был дар представлять в действительно блестящем и прозрачном изложении множество принципов, им самим не созданных, а лишь переведенных со школьного языка»<sup>42</sup>.

Однако более удачной представляется мысль Ницше, который в работе «Шопенгауэр как воспитатель» пишет о нем: «Все, что он позднее усваивал из жизни и книг, из всех областей науки, служило ему почти краской и средством выражения; даже кантовская философия была привлечена им прежде всего как необыкновенный риторический инструмент, с помощью которого он рассчитывал яснее высказаться о виденном им образе; той же цели служила ему при случае буддийская и христианская мифология. Для него существовала лишь одна задача и сотня тысяч средств, чтобы решить ее; один смысл и бесчисленные иероглифы, чтобы выразить его»<sup>43</sup>.

Действительно, обращение к буддизму у Шопенгауэра связано с попыткой переоценки европейской метафизической традиции, желанием уйти от жесткого рационализма и оттенить новое содержание, которая несла в себе его метафизика, формами необычной восточной мудрости: отсюда множество примеров из ее области, использование индийской и буддийской терминологии. Однако это еще не свидетельство радикального отхода Шопенгауэра от европейской традиции, перехода в буддийскую веру, и к мнению самого Шопенгауэра, а также к мнениям тех, кто некритически воспринимает его заявления на этот счет, следует отнестись осторожно. По видимости, совпадение части учения Шопенгауэра и буддизма еще не свидетельствует об идентичности их в целом. Да и многое из этого совпадения при ближайшем рассмотрении оказывается ложным.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> «Шопенгауэр исповедует атеистическую религию буддизма... кающиеся с берегов Ганга, которые, не будучи больше обманываемы покрывалом майи: погружаются в нирвану, являются для него философским идеалом» (*Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками.* СПб., 1905. Т. 2. С. 293); «истоком его этики является индийская философия» (*Швейцер А. Культура и этика.* М., 1992. С. 178); о сильном влиянии буддизма на Шопенгауэра писал К.- Г. Юнг в статье «Различие восточного и западного мышления». Некоторые отечественные авторы также придерживаются этой точки зрения. «Главную роль в становлении шопенгауэровской системы сыграли воздействия со стороны трех философских традиций: кантовской, платоновской и древнеиндийской брахманистской и буддистской» (*Нарский И. С. Артур Шопенгауэр — теоретик вселенского пессимизма // А. Шопенгауэр. Избр. произв. М., 1992. С. 8*); «некоторые идеи буддийской религии Шопенгауэр рассматривает в качестве возможных моделей для Запада» (*Гуревич П. С. Этика А. Шопенгауэра.* М., 1991); «Шопенгауэр завершил здание своей мрачной, отрицающей возможность исторического прогресса философии заимствованным у буддизма мистическим идеалом нирваны» (*Кочетов А. Н. Буддизм.* М., 1983. С. 54).
- «Сокровеннейшее ядро и дух христианства тождественны с духом брахманизма и буддизма: все эти религии одинаково исповедуют, что род человеческий совершает тяжкое прегрешение уже самим своим бытием; но только наша религия, в противоположность этим двум более древним верованиям, не идет прямой дорогой и грех полагает не в самом бытии как таковом, а считает его источником деяния первой человеческой четвь» (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. Избр. произв. М., 1992. Т. 3. С. 150*).
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. Собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 359, 355.*
- Там же. С. 360.
- Там же. С. 334.
- Шопенгауэр А. Избр. произв. С. 153.* Этот нестрогий аскетизм, по-видимому, больше подходил самому Шопенгауэру (по крайней мере, некоторые черты такого аскетизма).
- Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. С. 276.*
- Там же. С. 58.
- Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму.* М., 1988. С. 215.
- <sup>10</sup> *Шопенгауэр А. Избр. произведения. С. 65.*
- <sup>11</sup> *Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. С. 174.*
- <sup>12</sup> Там же. С. 306.
- <sup>13</sup> *Шопенгауэр А. Избр. произведения. С. 83.*
- <sup>14</sup> Там же. С. 71.
- <sup>15</sup> Там же. С. 113.
- <sup>16</sup> *Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. С. 214.*
- <sup>17</sup> Там же. С. 348.
- <sup>18</sup> Там же. С. 347.
- <sup>19</sup> Там же. С. 359 – 360.
- <sup>20</sup> Там же. С. 363.
- <sup>21</sup> Там же. С. 376.
- <sup>22</sup> Там же. С. 378.
- <sup>23</sup> *Шопенгауэр А. Избр. произв. С. 132.*
- <sup>24</sup> *Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Ф. И. Щербатской. Указ. соч. С. 207.*
- <sup>25</sup> *Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша / Энциклопедия Абхидхармы / М., 1990. С. 19.*
- Рудой В. И. Указ. соч. С. 19.*
- Шопенгауэр А. Избр. произв. С. 76.*

- Васубандху. Абхидхармакоша /Энциклопедия Абхидхармы / Разд. 1. М., 1990. С. 49, карика 7.*
- <sup>29</sup> *Шопенгауэр А. Избр. произв. С. 148.*
- <sup>30</sup> *Васубандху. Указ. соч. С. 46, карика 3.*
- <sup>31</sup> Там же, карика 5.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> *Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988. С. 141.*
- <sup>34</sup> *Виндельбанд В. Указ. соч. С. 282.*
- <sup>35</sup> *Шопенгауэр А. Избр. произв. С. 155.*
- <sup>36</sup> *Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. С. 356.*
- <sup>37</sup> *Швейцер А. Культура и этика. М., 1992. С. 181.*
- <sup>38</sup> Там же. С. 162.
- <sup>39</sup> *Виндельбанд В. Указ. соч. С. 294.*
- <sup>40</sup> *Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. С. 366.*
- <sup>41</sup> Там же. Т. 1. С. 125.
- <sup>42</sup> *Виндельбанд В. Указ. соч. С. 265.*
- <sup>43</sup> *Ницше Ф. Поли. Собр. соч. М., 1909. Т. 2. С. 808.*

## БУДДИЗМ, ДЗЭН-БУДДИЗМ И Ф. НИЦШЕ

По сравнению с Шопенгауэром Фридрих Ницше гораздо меньше интересовался Востоком, а к буддизму он подробнее всего обращается в работе «Антихрист» в связи с анализом христианства, сопоставляя эти две религии, причем предпочтение явно отдает буддизму. Этому есть свои причины. Если, как пишет Ницше, высшее, что он изведal в жизни, было выздоровление, то буддизм совсем не относился к числу его болезней. Намерение Ницше «восстать против всего больного» в себе, «включая сюда Вагнера, включая сюда Шопенгауэра, включая сюда всю современную «человечность»<sup>1</sup> (а под «человечностью» он прежде всего понимал проповедь христианского сострадания), объясняет гораздо более мягкую критику им буддизма. Мягкую по сравнению с критикой им Шопенгауэра и Вагнера — ведь они некогда были его учителями — или христианства, которое относится к числу «болезней», поскольку Ницше по воспитанию — христианин.

Представления о буддизме получены Ницше главным образом из вторых рук: через Шопенгауэра; возможно, от Пауля Дейссена, которого Ницше считал первым действительным знатоком индийской философии в Европе; комментаторы также отмечают в качестве источника книгу Г. Ольденберга «Будда, его жизнь, учение и община». Что касается первоисточников, биографы указывают лишь на знакомство с «Сутта-нипата» в английском переводе. Не «переболев» буддизмом, Ницше и не считает его столь опасным для «жизни», которую он столь яростно защищает. Кроме того, он озабочен в первую очередь судьбой европейского человека, занят

борьбой с теми формами нигилизма, которые этому человеку при-  
сущи. Буддизм в этой связи беспокоит его только как «возможная»  
болезнь европейца. Так, по его мнению, демократическое движе-  
ние, сходное с христианским по степени ненависти к страданию,  
грозит Европе «новым буддизмом»; в лести каждому нигилисти-  
ческому инстинкту (что, по Ницше, равносильно буддийскому ин-  
стинкту) он упрекает Вагнера.

Итак, каким же предстает буддизм в глазах Ницше? Прежде  
всего он осуждает и христианство и буддизм за принадлежность  
к нигилистическим религиям. При этом он видит в них серьез-  
ные различия. «Осуждая христианство, — пишет Ницше, —  
я не хотел бы быть несправедливым по отношению к буддиз-  
му». Он находит буддизм «в сто раз реальнее христианства», «в  
сто раз холоднее, правдивее и объективнее» и даже называет  
его «единственно истинной позитивной религией, встречаю-  
щейся в истории»<sup>2</sup>. Что же так импонирует Ницше в буддизме  
по сравнению с христианством?

Во-первых, отказ от понятия «Бог» — мыслителю, провозг-  
ласившему в своих работах, что «Бог мертв», это должно было  
особенно понравиться. Во-вторых, замена «борьбы против гре-  
ха» на «борьбу против страдания». Буддизм, по Ницше, «не нуж-  
дается в том, чтобы своему страданию, своей болезненности  
придать вид приличия, толкуя его как грех, — он просто гово-  
рит то, что думает: «я страдаю»<sup>3</sup>. (Отказ от самообмана мораль-  
ных понятий ставит буддизм «по ту сторону добра и зла», и это,  
наверно, высшая похвала в устах Ницше.)

В третьих, отказ от аскетического идеала и в то же время  
умеренность в потребностях; «доброта и доброжелательное  
настроение как требование здоровья» (Ницше находил харак-  
тер буддизма более радостным по сравнению с христианством).  
В-четвертых, отказ от принуждения, возможность выхода из  
монастырской общины; немстительный характер буддийского  
учения («он не требует никакой борьбы с теми, кто думает ина-  
че»). Наконец, эгоизм, становящийся обязанностью: «Необхо-  
димо одно: как тебе освободиться от страдания» — это поло-  
жение регулирует и ограничивает всю духовную диету»<sup>4</sup>. Та-  
кой тезис также мог привлечь философа, провозгласившего  
эгоизм существенным свойством знатной души.

Из этого описания буддизма видно, что он не интересовал Ницше сам по себе. Так из последнего тезиса следует, что Ницше не делал различия между хинаянской и махаянской традициями буддизма. Если последователи хинаяны следовали идеалу индивидуального достижения нирваны — идеалу архатства — и могут быть названы «эгоистами» как принадлежащие к элитарному, монашескому буддизму, то махаянисты, опиравшиеся на идеал бодхисаттвы, ориентировались на привлечение к буддийской идеологии предельно широких общественных слоев без принятия монашеских обетов, причем путь неустанного культивирования добродетелей объявлялся ими столь же эффективным способом достижения просветления, что и монашеская практика йогического созерцания. «Это открывало широкую дорогу к религиозным идеалам буддизма не только для привилегированных — относительно возможности получения традиционного образования — групп населения, но также и для представителей низших каст, в брахманистской социальной системе не имевших к образованию доступа»<sup>5</sup>.

Для Ницше, различавшего «мораль рабов» и «мораль господ», христианская мораль относится, несомненно, к первому типу, тогда как буддизм, по его классификации, есть нечто переходное: «очагом движения были высшие и даже ученые сословия»; демократическая установка махаяны для Ницше не важна, и он ее опускает. Если в христианстве, по Ницше, ищут спасения низшие сословия и поэтому «христианству нужны были варварские понятия и оценки, чтобы господствовать над варварами», то буддизм, по мысли Ницше, — религия «цивилизации», близящейся к концу, приведшей к усталости, религия для «добрых, нежных рас, достигших высшей степени духовности»<sup>6</sup>. В этом смысле, по оценке Ницше, буддизм также стоит выше христианства.

Двумя основными — физиологическими — причинами объясняет Ницше возникновение буддизма. Это преувеличенная раздражительность, утонченная чувствительность к боли, что привело к депрессии (депрессия, по-видимому, определяется положением «все есть страдание»), а кроме того, «усиленная духовная жизнь, слишком долгое пребывание в области понятий и логических процедур, ведущее к тому, что инстинкт

личности, ко вреду для себя, уступает место «безличному»<sup>7</sup>. Станным образом, Ницше ведет речь о том, с чем боролся и он сам, что пытался в себе преодолеть. Болезнь и вызванная ею «преувеличенная чувствительность» заставляли искать уединения, подходящего климата и т. д., а «слишком долгое пребывание» в области пессимистической философии Шопенгауэра могло бы привести к утрате «инстинкта личности».

Будда, как считает Ницше, как раз и предложил решение этих проблем (хотя на самом деле решение проблемы в буддизме состоит в отказе от личности, от «я», а вовсе не в спасении инстинкта личности), возвратив к миру и веселости отчаявшихся. С таким суждением Ницше трудно согласиться — все-таки характер излечения в буддизме был совершенно иным, и если Ницше призывает к тому, чтобы научиться радоваться, то буддизм — к безмятежному спокойствию «духа», а улыбка Будды отнюдь не означает радостного приятия жизни. Так что «возвращение к миру» через проповедь Будды было бы очень своеобразным, это скорее возврат к миру с самим собой, преодоление тягостной неуверенности, но — парадоксальным образом — ценой отказа от самого себя.

В этом вопросе Ницше, однако, далеко не был последователен. В другом месте он пишет: «...Ясность духа, спокойствие, отсутствие желаний как высшая цель — вот чего хотят и чего достигают в буддизме»<sup>8</sup>. Это, пожалуй, главное преимущество буддизма перед христианством, по Ницше, — не только стремление к совершенству, но и обретение его. «Буддизм не обещает, но исполняет, христианство же обещает все, но не исполняет ничего»<sup>9</sup> — таково заключение Ницше.

Вопрос о преимуществах одной религии перед другой весьма спорен, и вряд ли может быть решен вообще. И если Ницше — западный человек, христианин по воспитанию — решает его в пользу восточной религии, то делает это скорее всего в пылу полемики. Ницше пытается таким образом разоблачить христианство, причем христианство позднейшее и, по его мнению, неподлинное, а также делает попытку восстановить подлинный смысл первоначального христианства.

Ницше обнаруживает «зияющее противоречие между проповедником на горах, море и лугах» Иисусом, «появление

которого так же приятно поражает, как и появление Будды, хотя и не на индийской почве»<sup>10</sup>, и тем фанатиком веры, образ которого был создан христианской общиной в целях борьбы или пропаганды. В образе Иисуса для Ницше заключен общечеловеческий смысл: «Между индусами он пользовался бы понятиями Санкхьи, среди китайцев — понятиями Лао-цзы, и при этом не чувствовал бы никакой разницы»<sup>11</sup>.

Сравнение Иисуса с Буддой имеет весьма неожиданное продолжение, Ницше говорит: «Теперь уже ясно, чему положила конец смерть на кресте: новому, самобытному стремлению к буддийскому спокойствию, к действительному, а не мнимому, только обещанному счастьем на земле»<sup>12</sup>. То есть аутентичное христианство, христианство самого Христа («был только один христианин, и он умер на кресте») могло бы стать чем-то вроде европейской формы буддизма, если продолжить мысль Ницше.

Таким образом, буддизм используется Ницше прежде всего как средство полемики, обращение к нему призвано усилить критику христианства. В последних работах такой прием обычен для Ницше: в «Сумерках идолов» и в том же «Антихристе» применено сходное сравнение: «христианской морали противопоставлена индуистско-брахманская мораль, изложенная в «Законах Ману», которые были знакомы Ницше по книге Л. Жакольо «Религиозные законодатели: Ману — Моисей — Магомет». В результате этих сравнений преимущество также отдается Востоку: «Вздыхаешь свободно, переходя из христианской атмосферы больниц и тюрем в этот более высокий, более просторный мир. Как убог Новый Завет по сравнению с Ману!»<sup>13</sup>

Отношение к «Законам Ману» у Ницше такое же двойственное, как и к буддизму. С одной стороны, предохранительные меры индийской морали, меры, направленные против «человеко-помеси», против чандалы, кажутся ему кардинально противоречащими «нашему чувству» (но чувству чего? морали? справедливости? — ведь известно «требование, предъявляемое мной философам: становиться по ту сторону добра и зла — оставить под собой иллюзию морального суждения»<sup>14</sup>); с другой — Ницше видит в этих предписаниях «арийскую гуманность» в чистом виде. Христианство же при этом толкуется как антиарийск-

кая религия, победа ценностей чандалы, всего «попираемого, отверженного, неудавшегося», то есть в конечном счете опять негативно.

Ницше мог бы рассматривать эту «арийскую гуманность» в рамках своего учения об аристократии, которая, по его словам, должна чувствовать себя «не функцией, а смыслом и высшим оправданием существующего строя», тогда и эксплуатация низших слоев — не примета несовершенного, примитивного строя общества, а «находится в связи с сущностью всего живого» и есть «следствие воли к власти»<sup>15</sup>. Однако Ницше этого не делает и в конечном счете уравнивает две морали — христианскую и индийскую — говоря, что средства, которые должны были сделать человека нравственнее, до сих пор совершенно безнравственны. Этот упрек, правда, плохо согласуется с тем правилом, которое Ницше предлагает установить в области морали в качестве высшего положения, а именно, что «для создания морали надо безусловно иметь волю к противоположному»<sup>16</sup>.

В «Антихристе» акценты в оценке «Законов Ману» уже существенно смещены (по сравнению с «Сумерками идолов»), их достоинство видится как раз в том, что знатные сословия, философы и воины, с их помощью держат в руках массы. Безнравственность лжи при этом не отрицается, но упор сделан на цели этой лжи, и тут выясняется, что «христианству недостает святых целей, тогда как в индийской морали повсюду царят благородные ценности»<sup>17</sup>. Порядок каст, иерархия только и формирует, по Ницше, высший закон самой жизни.

У Ницше тем самым складывается стройная трехчленная классификация: христианство — низшая ступень, индийская мораль или буддизм (в зависимости от того, какой материал привлекается для сравнения с христианством) — средняя и ницшеанство с его аристократизмом и любовью к жизни — высшая ступень.

Но вернемся к буддизму у Ницше. Итак, буддизм — средняя ступень в иерархии — он выше христианства с его ориентацией на стадо, которое нужно пасти, однако в каком-то смысле и равен христианству, поскольку является несовершенным нигилизмом и пессимизмом. Ницше видит только одно оправдание любой религии: ее способность дать обыкновенным людям,

большинству, чувство довольства своим положением. «Быть может, в христианстве и буддизме нет ничего, столь достойного уважения, как их искусство научать и самого низменного человека становиться путем благочестия на более высокую ступень иллюзорного порядка вещей и благодаря этому сохранять довольство действительным порядком, который для него довольно суров, — но эта-то суровость и необходима!»<sup>18</sup> Это, так сказать, прикладной характер религии, когда она выступает как орудие воспитания в руках философов. Если же она начинает действовать самостоятельно, то это, по Ницше, всегда приводит к пагубным последствиям: «как раз суверенные религии являются главными причинами, удержавшими тип «человек» на более низшей ступени; они сохранили слишком много из того, что должно было погибнуть»<sup>19</sup>.

В этом смысле трагический поэт, чье искусство является триумфом жизни, триумфом воли — вопреки страданиям, и Заратустра, с его проповедью сверхчеловека, стоят выше как христианства, так и буддизма.

В вину буддизму ставятся главным образом пессимизм и жизнеотрицание. Здесь сказывается, видимо, то, что первое впечатление — очевидно, неизгладимое — о буддизме Ницше получил через Шопенгауэра, его-то, т. е. буддизм, увиденный глазами Шопенгауэра, он и критикует. «Отталкиваясь» от философии Шопенгауэра (т. е. опираясь на нее и одновременно от нее отказываясь), Ницше пытается продумать пессимизм «до самой глубины», заглядывая в него «азиатским и сверхазиатским оком»(?!), «находясь по ту сторону добра и зла, а не во власти и не среди заблуждений морали, как Будда и Шопенгауэр». Пессимизм предстает перед этим оком как образ мыслей, «отличающийся самым крайним мироотрицанием из всех возможных образов мыслей», но позиция имморалиста дает возможность создать другой, обратный идеал: «идеал человека, полного крайней жизнерадостности и мироутверждения, человека, который не только научился довольствоваться и мириться с тем, что было и есть, но хочет повторения всего этого так, как оно уже было и есть, во веки веков...»<sup>20</sup>. Перед нами «последний ученик философа Диониса», «учитель вечного возвращения», вступающий в спор с «проповедниками смерти».

Обыгрывая известный сюжет из жизни Будды, Ницше замечает: «Вот чахоточные душой: едва родились они, как уже начинают умирать и жаждут учений усталости и отречения. Повстречается ли им больной, или старик, или труп, и тут же говорят они: «жизнь опровергнута!» Но только они опровергнуты и их глаза, видящие только одно лицо в существовании»<sup>21</sup>.

Итак, для самого Ницше учение о вечном возвращении, ведущее к большей полноте жизни, жизнеутверждению, дающее господство над отношениями в мире («я сам принадлежу к причинам вечного возвращения»), противоположно буддизму, понятому как путь к не-существованию, к отрицанию жизни. Это своеобразное дионисийское Да против буддийского Нет, Дионис против Будды<sup>22</sup> (по аналогии с известным выражением Ницше, завершающим его философскую автобиографию — «Дионис против Распятого»). Но так ли это? В чем суть буддийского Нет, буддийского отрицания? Понял ли его Ницше? Мог ли понять, да и насколько ему это было нужно?

На последний вопрос ответ фактически уже дан. Когда Ницше критикует буддизм, он почти отождествляет его со своим постоянным философским противником — «пессимизмом слабости» Шопенгауэра, пытаясь противопоставить ему своеобразный «пессимизм силы». Эту особенность Ницше, но на другом материале иллюстрирует Андрей Белый: «Он неоднократно принимается возражать Дарвину и тем не менее пользуется Дарвином, но пользуется как случайно подобранной на пути хворостиной, чтобы нанести удар подвернувшемуся под ноги схоластику... Все для него, где нужно, — средство, чтобы сбить с ног. Здесь устроит католичеству засаду из Боклей, Миллей, Дарвинов, там пустит под ноги почтенным ученым иезуита»<sup>23</sup>. Продолжая эту мысль, можно сказать, что Ницше, пользуясь буддизмом как орудием борьбы с христианством, без колебания отбрасывал это орудие, если этого требовала логика борьбы с Шопенгауэром.

Но все же буддизм для Ницше — не случайно подобранная хворостина. Говоря об «удивительном фамильном сходстве всего индийского, греческого, германского философствования», он находил причину сходства в родстве языков, в общей философии

грамматики, которые неизбежно готовят все «для однородного развития и последовательности философских систем»<sup>24</sup>.

Более того, Ницше объявлял: «Из всех европейцев, живущих и живших, — Платон, Вольтер, Гете — я обладаю душой самого широкого диапазона. Это зависит от обстоятельств, связанных не столько со мной, сколько с «сущностью вещей», — я мог бы стать Буддой Европы, что, конечно, было бы антиподом индийского»<sup>25</sup>. Выбор такого сравнения во многом симптоматичен, несмотря даже на подчеркнутую противоположность. Очередной призыв: «Не смешивайте меня с другими!» В самом духе ницшеанства есть некоторые предпосылки к тому, чтобы Ницше мог стать Буддой Европы, хотя сам он и не хотел походить на исторического Будду.

Как у Ницше, так и в буддизме исходной точкой размышлений является экзистенциальное затруднение человека, поскольку он поработан как своим разумом, так и страстями. Основная цель и в том, и в другом случае — помочь человеку освободиться от этой ситуации, то есть решить чисто практическую задачу, причем освобождения можно достичь только самостоятельно: и Будда, и Ницше могут лишь подтолкнуть к этому. Страдание при этом описывается как самоналагаемый процесс, как порочный круг, ловушка, всегда усиливающая себя. Страдание порождено онтологической дезориентацией, освобождение же представляет собой переход от привязанности к стабильности (которая парадоксальным образом являет собой нестабильность и беспрестанное видоизменение), к фундаментальной идентичности человека и реальности. Характер этой идентичности, конечно, неодинаков, и все же освобождение от оков ложного «я» в буддизме и тот идеал «постоянного самотрансцендирования, гиперболизированно развитая способность вечного выхода за собственные пределы»<sup>26</sup>, которая лежит в основе образа сверхчеловека Ницше, в своей направленности сходны между собой.

Ницше не оценил глубины и утонченности буддийского отрицания, которое отвергает обоснованность любых метафизических положений, с тем чтобы дать человеку доступ к реальности, как она есть. В конечном итоге это отрицание не нега-

тивно, а средний путь, свобода от любых крайностей добра и зла, оптимизма и пессимизма и т. д. выводят его (отрицание) за пределы частного взгляда на мир. По сути, Ницше разделяет с Буддой презрение к метафизическим спекуляциям, отказываясь говорить о том, что не может быть передано без искажений.

Афористический стиль, фрагментарность Ницше призваны скорее натолкнуть читателя на путь освобождения, и это очень напоминает стиль буддийских сутр, которые также связанному логическому изложению истины, которая могла бы быть просто заучена, предпочитают косвенное наведение на нее.

И Будда, и Ницше произвели сильнейшее впечатление как на своих современников, так и на их потомков. Но если для восточного человека смысл нирваны Будды безусловно положителен, нирвана не тождественна смерти, а есть некий образец, идеальная модель (Будда выгацил живые существа из трясины сансары), то жизнь Ницше и итог этой жизни производят на европейского человека двойственное впечатление. Преобладающая здесь точка зрения сравнима с отношением самого Ницше к буддийскому идеалу: нирвана для него — просто уход из жизни, нигилистический отказ от нее, тождественный самоубийству. Но если оставить позицию здравого смысла и рассмотреть практику сознательного схождения с ума Ницше как особый реализованный им (и пригодный, в отличие от буддизма, только для него) путь освобождения, приведший не к безумию, но к Безумию<sup>27</sup>, то слова Ницше о том, что он мог бы стать Буддой Европы, получают свое оправдание. Философия Ницше — по крайней мере, для него самого — имела несомненную практическую направленность.

Ницше ищет состояния священного безумия, связанного с неизбежностью отказа от техники социальной адаптации. Культура, точнее, традиционная христианская культура рассматривается им как некий деструктивный механизм. С точки зрения Ницше, содержательно жизнь не познается мыслью, мысль в принципе атомарна и не может быть основой единства «я». Соединение атомов мысли в сознании есть постоянный отчет о мотивах поступка, подведение под единство «я» гетерогенных поступков, спонтанных по своей природе. Эта область сознания агрессивна и непрерывно расширяется, создавая тем самым

угрозу жизни. Поэтому необходима провокация воли, чтобы выздороветь от сознания, ведь все, что достигает области сознания, претерпевает радикальное изменение своей природы.

Такая провокация воли есть, по существу, деструкция деструкции. Первоначальная деструкция, осуществляемая культурой, — это разрушение спонтанности телесных сил, сведение жизни к единству когнитивных актов. Ницше не предлагает разрушение этой второй, знаковой реальности и обращение к первичному говорению, к игре телесности и воли, к спонтанности жизни.

Линия же телесности — это линия метафор, в пределе обращение к подобной практике предполагает технику молчания, танца, самоэкспонирования «без ума». По Ницше, метафизический текст не строится, а есть эманация, всегда высшая, что связано с экстатическими, болезненными состояниями. Таким образом, «борьба Ницше с сознанием, языком, собственным телом, болезнью велась во имя достижения такого уровня интенсивности существования, которое со стороны современной ему нормативной культуры представлялось в терминах безумия, но изнутри, со стороны самого экспериментирующего, расценивалось как уникальный опыт «сверхздоровья»<sup>28</sup>.

Метафорическое видение как своеобразный психотерапевтический прием, способ излечиться от сознания свидетельствует, «что для Ницше патогенной оказывается ситуация не «я-отсутствия» — скольжение во множестве различного, — а «присутствие, иллюзия универсальной самотождественности, центрированности волевой функции „я“ в мире»<sup>29</sup>.

Необходимы, по Ницше, эксперименты с новым языком, который сформировал бы представление о телесной активности как о непрерывном потоке психосоматических событий. Но поиски этого единственного языка, не обладающего значимостью в общепринятом смысле слова, сопряжены с крайним напряжением, ведущим к безумию: «афористическое письмо — это упражнение в хаосе»<sup>30</sup>.

Видимо, не случайно Ницше видит преимущество буддизма именно в действительном достижении идеала освобождения; хотя содержание этого идеала и отлично от буддийского, формы движения к нему сходны: борьба с сознанием, с мни-

мым единством «я», и связанные с этим особенности стиля — метафоричность, афористичность. Опыт переоценки ценностей в буддизме и у Ницше поддается поэтому определенному сопоставлению, несмотря на то что радикальный характер этой переоценки ведет к выходу за пределы жизни и смерти в буддизме, тогда как, по Ницше, результатом этого опыта выступает полное торжество жизни (равное, однако, безумию).

### ПРИМЕЧАНИЯ

- Ницше Ф.* Казус Вагнер. Проблема музыканта // *Ф. Ницше. Соч.* В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 526.
- <sup>2</sup> *Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 645.
- <sup>3</sup> Там же. С. 648.
- <sup>4</sup> *Ницше Ф.* Антихрист // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 646.
- <sup>5</sup> *Рудой В. И.* Истоки идеологии индо-буддийской традиции // *Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2.* СПб., 1993. С. 352.
- Ницше Ф.* Антихрист // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 647 – 648. Там же. С. 645.
- Ницше Ф.* Антихрист // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 646. Там же. С. 666.
- Ницше Ф.* Антихрист // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 657. Там же. С. 658.
- Там же. С. 666.
- Ницше Ф.* Сумерки идолов // *Ф. Ницше. Указ. соч.* С. 586. Там же. С. 585.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 380 – 381.
- <sup>16</sup> *Ницше Ф.* Сумерки идолов // Там же. С. 588.
- <sup>17</sup> *Ницше Ф.* Антихрист // Там же. С. 683.
- <sup>18</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 288.
- <sup>19</sup> Там же. С. 289. Конкуренцию религии в этом деле, однако, составляют кухарки: «Благодаря дурным кухаркам, благодаря полному отсутствию разума на кухне развитие человечества было дольше всего задержано, ему был нанесен сильнейший ущерб...» (там же, с. 355).
- <sup>20</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 284.
- <sup>21</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Там же. С. 32.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> *Бельгий А.* Арабески. М., 1911. С. 68.
- <sup>24</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ф. Ницше. Указ. соч.* Т. 2. С. 256.
- <sup>25</sup> Цит. по: *Свасьян К. А.* Фридрих Ницше — мученик познания // Там же. Т. 1.
- <sup>26</sup> *Автономова Н. С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С. 143.
- <sup>27</sup> См.: *Соколов Б. Г.* Отрывок из «Теогонии» // *Фигуры Танагоса.* СПб., 1991.
- <sup>28</sup> *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 151.
- <sup>29</sup> Там же. С. 201.
- <sup>30</sup> Там же. С. 226.

**АМЕРИКАНСКИЙ  
ПРАГМАТИЗМ  
И ВОСТОЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ**



*§ 1. У. Джеймс  
и буддийская философия  
йогаচারы*



*§ 2. Ведический взгляд  
на У. Джеймса и Д. Дьюи*



*§ 3. Ху Ши  
и американский прагматизм*



У. ДЖЕЙМС  
И БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
ЙОГАЧАРЫ

Более ста лет, составляющие к настоящему времени историю американского прагматизма, свидетельствуют по крайней мере о том, что его идеи являются существенным элементом философской традиции США. Однако классика прагматизма, представленная работами Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи, уже давно имеет не только отечественный, но и мировой философско-культурный отклик.

Разумеется, с перенесением в контекст иной традиции образ прагматизма, не вполне ясный и единый даже на его родине, неизбежно меняется. Домашняя резкость и раскованность манер, когда теоретическое значение идеи измеряется напрямую практической пользой реального применения данной идеи, на другой территории, как правило, уступают место попыткам спокойно проанализировать смысловые линии прагматизма и в более широком плане, и подчас с иной точки зрения.

По-видимому, трансформация какой-либо интеллектуальной ценности представляет собой естественный способ ее усвоения в иной культуре. Также естественно и то, что такой способ усвоения интеллектуальных ценностей принимает форму философского диалога, путь даже заочного при его отнесенности к прошлому, но в любом случае взаимно развивающего потенциал различных форм единой мировой культуры. Главным образом именно этой идеей взаимосвязи и взаимовлияния, казалось бы, глубоко и безвозвратно разведенных по времени философских учений объясняется содержание данной главы, где предпринимается попытка выделить некоторые аспекты сопряженности прагматизма и философских учений Востока.

Сходство не только в умонастроении, но и между отдельными положениями философии Джеймса и буддизма отмечено исследователями довольно давно<sup>1</sup>. В основании этого сходства лежит вполне очевидная общность представлений того и другого учения о сущности индивидуального сознания не как о духовной субстанции, но как о процессе состояний сознания, причем даже в наличии таких оттеночных характеристик, как «состояния сознания» и «поток сознания». Далее, у буддийского философа Нисидо Китиро имеются представления, общие принципу «чистого опыта» Джеймса. Таковы же, по данным исследователей, многие параллели между учением американского прагматиста и философией дзэн Нишиды<sup>2</sup>. Особый интерес для современной компаративистики представляют собой некоторые аспекты соответствия между идеями Джеймса и ранней философией йогачары. В данном параграфе эти аспекты характеризуются в отношении к понятиям опыта и истины. Компаративный анализ, предпринимаемый далее, имеет целью показать меру сходства в определениях понятий опыта и истины у Джеймса и в философии йогачары. При этом следует иметь в виду, что хотя общее знакомство Джеймса с философией буддизма, в частности йогачары, не вызывает сомнений, все же о перенасыщенности его произведений идеями буддизма говорить нельзя. Поэтому предлагаемый аспект рассмотрения идейных соответствий того и другого учения представляет собой во многом исследовательскую абстракцию, в свою очередь, подчиненную задаче выявления на конкретном материале европейской традиции. Таково в особенности положение Гуссерля о единстве философских методов как условия осуществления истинного познания, и положение Гадамера о диалоге как основе философского понимания; компаративистская интенциональность каждого из этих положений самоочевидна.

Основной постулат методологической программы «радикального эмпиризма» Джеймса определяет, как известно, что базис теоретического суждения является сугубо эмпирическим: ничто из «фактов» не должно уйти из поля зрения исследователя и никакие «фантазии» не должны приниматься вместо фактов. Смысл первичного факта интерпретирован им в картезианском духе — как «состояние сознания»<sup>3</sup>. Иными словами, для факта опыта принципиальна отношение опыта к сознанию, так что содержание опыта исчерпыва-

ется объемом самосознания: субъективное и объективное — это не разные «части» опыта, но его существенно равнозначные и функционально тождественные элементы. Содержание опыта в таком смысле покрывает собой весь опыт, и это обстоятельство уравнивает между собой значения субъекта и объекта познания. Отношение между ними, традиционно характеризуемое как гносеологическое, таковым и остается, но меняет смысл: истинность, как характеристика знания, теряет предикативность соответствия явлениям внешней относительно субъекта реальности, но обретает значение модуса самой реальности. Эта нерасчлененность содержания опыта на субъект-объектную дихотомию, ставшую судьбой традиционной гносеологии, и составляет всю полноту «факта», интерпретированного в контексте требований «радикального эмпиризма». В таком, но и только в таком смысле Джеймс говорит о «чистом опыте», никак не подразумевающим соотнесения с понятием «чистого сознания», для него неприемлемым.

Именно радикальный эмпиризм и есть то, что наводит на мысль о содержательных параллелях прагматизма Джеймса с учением йогачары. Принятый здесь постулат духовной жизни имеет примерно то же, что и у Джеймса, основание и предполагает те же следствия. В свою очередь, постулат воображения в качестве непосредственной основы опыта, как и отрицание субъект-объектного дуализма в нем, позволяет в йогачаре не проводить различия между опытом и его содержанием, как это имеет место у Джеймса.

Согласно убеждениям йогачары, опыт свободен от субъект-объектной расчлененности в своем процессе, он самодостаточен и непрерывно протекает, подобно дождю. Отсюда представляется естественным утверждение йогачары об опыте как единственной реальности. И хотя соответствующие постулаты имеют в переводе акцент на связь с внутренней жизнью сознания, следует помнить, что йогачара склонна интерпретировать жизнь сознания как процесс порождения реальности. Собственно говоря, дело надо понимать именно так, как это позже и определеннее разъяснил Джеймс: опыт, являясь за счет субъективного элемента творческим, создает именно ту реальность, которую мы в опыте же и воспринимаем. Круг восприятия, начинаясь в опыте, им и завершается, как бы создавая устойчивый контур интерпретирующего себя восприятия<sup>4</sup>.

Данная интерпретация в качестве процесса опыта распадается на две взаимодействующие фазы — дорефлективную (эмоциональную) и рефлективную (понятийную), и такое структурирование опыта свойственно учениям как Джеймса, так и йогачары. Американский философ полагает, что первоначальный опыт исходит экзистенциально, он просто-напросто есть, как непосредственный факт жизни. Но для осмысления содержания опыта необходима следующая его фаза, на которой формируется психологическая уверенность в наличии элементов этого первоначального содержания.

Принцип нерасчлененности содержания опыта в понимании Джеймса и в учении йогачары хотя и приводит к смешиванию субъекта и объекта, как элементов одного процесса, все же не оставляет тот и другой методологически равноправными. В силу субъективных элементов опыта он представляет собой конструктивную деятельность. Это означает, что содержание опыта постигается не непосредственно, по типу так называемых суждений восприятия, но, напротив, истинный результат опыта — это интеллектуальная интерпретация его данных. Примерно также в йогачаре речь идет о том, что сознание служит результатом специфического в своей целостности контакта между общей «чувствительностью» субъекта и объектом чувств; сознание тем самым, т. е. как бы в своем «феноменологическом алгоритме», оказывается восприятием вещи вообще, без обращения к ее определенным свойствам. Это и есть по существу определение в йогачаре непосредственного опыта. Основное же значение опыта в таком определении — это образовать некий «фон чувствительности», открывающий возможность последующей концептуализации содержания опыта. Концептуализация, в свою очередь, никогда не является чисто логической. Как и Г. Гадамер после него, Джеймс явно указывает, что любое высказывание всегда мотивировано (в этом его смысл), так же как и сознание всегда выражает собой некий выбор или интерес<sup>5</sup>. Это, конечно, не выбор между объективностями, ибо предмет опыта не предполагает его объективации, оставаясь «моментом существования» в потоке сознания. Именно в таком смысле принцип понимания объективности, как своего рода «флуктуации сознания», присутствует в философии йогачары<sup>6</sup>.

Преодолевая дуализм субъекта и объекта в опыте, вернее, классическую для традиционного эмпиризма схему этого дуализма,

Джеймс избегает солипсистской ограниченности и не подвергает сомнению реальность внешнего мира. Философия йогачары дает более сильную версию в опровержении упомянутого дуализма, признавая и субъект и объект онтологически иллюзорными сущностями. Они нераздельны именно потому, что не обладают полнотой самоопределенного существования, т. е. равнозначны, как очевидно несуществующие, в этой полноте. Поэтому йогачара утверждает принцип пустоты в качестве онтологически содержательного<sup>7</sup>. Интересно, что йогачара совмещает данный принцип с признанием феноменальной реальности, полагая, что преодоление дуализма субъекта и объекта посредством воображения онтологически нереального позволяет не исчерпывать существование объекта его простой явленностью восприятию.

Согласно йогачаре, любое существование может включать в себя иллюзорный аспект, подобно магическим видениям, не возникающим, однако, из вакуума. Поскольку же иллюзорность восприятия производна от сознания или, во всяком случае, субъективна по своей природе, постольку йогачара при анализе субъект-объектного отношения, правда, в той мере, в какой этот анализ вообще предпринимается, отдает субъективности доминирующую роль. Это выражается в том, что именно сознание, как всеобщая духовная сущность, принимает посредством опыта конкретный облик различных вещей, онтологический статус которых тем самым удваивается в своей иллюзорности.

Одно из выражений этой иллюзорности представляет собой множественность, охарактеризованная Джеймсом как плюралистический универсум и определенная в йогачаре как принцип множественности причин во взаимосвязи всех вещей универсума. Согласно йогачаре, причинность неограниченна и относится к каждой вещи, так что все элементы служат причиной каждого, соединяясь в «мировое целое»<sup>8</sup>.

В философии Джеймса, для которой всегда существенны наблюдаемые в опыте «данные», интерпретация природы целого имеет почти тот же, что и в йогачаре, акцент. Значительная часть «Вселенной с плюралистической точки зрения» посвящена опровержению представителей так называемого «абсолютного монизма», отдававшего, по крайней мере в лице Б. Спинозы, Р. У. Эмерсона и Ф. Брэдли, преимущество умозрительному «целому» перед

конкретными вещами реального опыта. Правда, Джеймс старательно ищет «третий путь» между крайностями номинализма и реализма, если называть подразумеваемые им принципы хорошо известными в истории философии именами. По убеждению американского философа, речь должна идти не о разделении, но о слиянии мирового опыта и мировой реальности, что послужит основанием для нового измерения мировой целостности. Иными словами, Джеймс, отрицая абстрактный принцип единства мирового целого, тем не менее признает универсальную целостность, данную в непосредственном опыте, одним из самоочевидных результатов которого является впечатление о способности вещей вступать в отношения взаимовлияния друг на друга<sup>9</sup>. Таким образом, Джеймс говорит о континуальности как насыщенности единого многим, что близко с понятием «мирового целого» в учении йогачары.

В философии Джеймса, как и в учении йогачары, несомненно признается реальность внешнего мира. Описание же этой реальности является неизбежно феноменалистичным, ибо реальность внешнего мира составляет содержание не логических категорий, но непосредственного и в этом смысле для Джеймса «чистого» опыта, восходящего в своей чистоте к непосредственному потоку жизни. Свое место в интерпретации структуры опыта Джеймс отводит и концептуализации, однако отводит его не без усилий, во всяком случае, настаивая на том, что любой концептуализации результатов опыта должна предшествовать некая общая «уверенность», которая сообщает нам предварительное усмотрение этих результатов и делает возможной их общую оценку. Особенно ценной здесь представляется американскому прагматисту возможность отнести к содержанию чистого опыта все богатство реальных явлений человеческой повседневности, незатронутых и, главное, необесцвеченных интеллектуальной интерпретацией. И то, о чем говорит Джеймс, это, но уже в йогачаре, есть сфера «недискурсивной мудрости», пробуждающая нас к реальности<sup>10</sup>. Принцип свободного постижения реальности в философии йогачары устраняет необходимость структурирования процесса познания, т. е. субординации его уровней в угоду требованиям субъект-объектной расчлененности. В противовес рафинированному методологизму западноевропейской традиции Декарта и Канта, здесь речь

идет о философствовании как способе очищающей уверенности, способе, имеющем преимущественно практическое предназначение. Эта идея, столетиями витавшая в своих метаморфозах, в том числе и по Европе (здесь достаточно вспомнить хотя бы романтизм), произвела сильное впечатление на американских прагматистов и ярко проявилась в их критике рационализма.

Основной результат критики прагматизмом принципов классического рационализма — это скорее оценочное предписание, как у Пирса, нежели система логических требований, как у Декарта. Впрочем, принципиальных, т. е. методологически значимых, различий между теми и другими, по крайней мере с точки зрения прагматизма, вообще говоря, и нет. Прагматизм сделал явным то, что пребывало у рационалистов на заднем плане молчаливого подразумевания, а именно — незамкнутость логической формы выражения знания. Именно эта незамкнутость, выражающаяся, в частности, в имманентной доступности логической формы для кардинального вмешательства со стороны оценочного фактора (практики), не позволяет и не позволит, если следовать известным обобщением К. Геделя, доказать непротиворечивость, т. е. строгость и совершенство, формальной логики на языке самой этой системы. Для успеха в попытках такого доказательства нельзя пренебрегать всегда ингорированным языком повседневного опыта. В этом отношении Джеймс своевременно напомнил о ценностях непосредственно жизненного содержания и об их существенном влиянии не только на содержание, но и на форму знания. И если учесть меру этого влияния, исходя из новых оснований целостности опыта (устраняющих субъект-объектный дуализм), то по-новому можно поставить и разрешить старый вопрос о достоверности понятий. При такой постановке исходное рационалистическое требование соответствия «знаний» «действительности» теряет смысл: в соответствии между собой приводятся не идеальные образы и картины мира, а разные части (индивидуальное — целое) единого опыта. Несколько упрощая, можно сказать, что достоверность истинного понятия состоит в его «работоспособности», согласно индивидуальным и общим целям, отнесенным к культуре в целом.

Йогачара использует принцип работоспособности как идеи, так и понятия в качестве критерия истины. Истинное как реальное, в отличие, к примеру, от кажимости или миража,

определено йогачарой в качестве проверяемого практически, т. е. по своим следствиям, а не логически, т. е. по концептуальной содержательности. Правда, йогачарой значительно сильнее, нежели у Джеймса, подчеркнут индивидуальный мотив и полезность (практическая значимость), знания рассматриваются в определенности конкретного субъекта и его способности применить знание. Понятийность познания в качестве логической формы превращается в некий мост, соединяющий посредством практики реальность и опыт в единое целое.

Итак, проведенные параллели между прагматизмом Джеймса и философией йогачары, позволяют отметить существенное сходство между ними по крайней мере в следующих элементах. Во-первых, это интерпретация опыта в качестве непрерывного жизненного потока, постигаемого вне рамок субъект-объектного дуализма; во-вторых, это утверждение природы сознания в качестве смыслового содержания этого потока; в-третьих, это признание практического критерия истинности понятий. Как содержательное, так и интенциональное единство этих, столь разведенных исторически временем философских учений, не только определенно свидетельствует о единстве осуществленного философского опыта, но позволяет также предполагать всю важность дальнейшего сопоставительного исследования различных философских взглядов восточной и европейской философских традиций.

### ПРИМЕЧАНИЯ

*Miranda Shaw*, William James and Yogacara philosophy: A comparative inquiry // Philosophy East and West. V. 37/3, 1987, Buddhism and American Thinkers, Kenneth Inada, Nicolai Jacobson, eds., SUNY Press, 1984.

*David Dilworth*, The initial Formations of «pure Experience» in Nishida Kitaro and William James, Monumenta Nipponica, 24, 1969.

*William James*. Psychology. N. Y. 1982. P. 152.

*Ibid.*

*Ibid.* P. 170, 171.

Madhyantavibhagatika: Exposition Systematique du Yogacaravijnaptivada / *Miranda Shaw*. Op. cit. P. 230.

*Ibid.* P. 232.

*Ibid.* P. 233.

*William James*. A Pluralistic Universe. Cambridge, MA, 1977. P. 31.

*Miranda Shaw*. Op. cit. P. 236.

## ВЕДИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА У. ДЖЕЙМСА И Д. ДЬЮИ

**В**едущие представители американского прагматизма, Уильям Джеймс и Джон Дьюи, фактически замыкают классический период американской философии. Их роль существенна как в раскрытии новых перспектив философского развития в США, так и в осуществлении своеобразного синтеза философских идей предшествующей поры, главным образом XIX века. Этот синтез, если попытаться проанализировать его элементы в свете ведического взгляда на творчество главных фигур американского прагматизма, может быть адекватно понят лишь в широком контексте усвоения и преобразования основных мотивов ведической философии на протяжении всей классической американской традиции.

Начало влияния индийской философии как целостной системы на американскую мысль следует отнести к первым десятилетиям XIX века. Это время интенсивных поисков американской философии, когда заимствованный из Европы и вполне усвоенный ею дух романтизма позволял свободно манипулировать пристрастиями и находить удовлетворение в обращении к самым различным аспектам мировой культуры. Следуя идее утверждения права на философское свободомыслие и на его недогматический метод, трансценденталисты во главе с Р. У. Эмерсоном были безусловно заинтересованы в любой возможности обнаружить в мировой философской традиции те мысли, которые развивали бы их собственные.

В предвкушении духовного резонанса трансценденталистов и привлекли религиозно-философские системы Индии, издали

казавшиеся к тому же столь обнадеживающим противовесом теологической схоластике пуританства.

Романтическое преувеличение трансценденталистами ценности формальной свободы разума и их предвзятая готовность игнорировать элементарно необходимые формы выражения знания, например науку, вовлекли их, по крайней мере с методологической точки зрения, в авантюру. Однако даже вызывающе бессмысленные и неразрешимые противоречия не производили на них отрезвляющего впечатления, но, напротив, в самой ситуации этой неразрешимости усматривалось нечто поэтическое, высшее, сверхдуховное, и все содержание философского метода умещалось в нечеткой метафоре «томления по абсолюту» йенских романтиков.

Теологически подкованные трансценденталисты преобразовали это томление в сознательную склонность к мистицизму. Полагая, что сверхчувственная по своей сути истина постигается вне доводов рассудочной логики, они приравнивали философский метод к разновидности религиозного пророчества. «Трансценденталист принимает всю полноту спиритуалистического учения, — пояснял Эмерсон. — он верит в чудеса, в безусловную восприимчивость человеческого сознания к явлениям божественного света... он выступает служителем и пророком этой философии»<sup>1</sup>.

В связи с пророческой сущностью американского трансцендентализма его обращение за поддержкой к индийскому спиритуализму было неминуемым. Современный исследователь Д. Рипе в своей работе «Индийская философия и ее влияние на американскую мысль» (1970) показывает, что именно в веданте Эмерсон пытался найти ответ на вопрос о сущности абсолютного бытия. Правда, о содержательной стороне этого ответа можно лишь догадываться, поскольку свои идеи Эмерсон выражал почти эзоповым языком поэтического намека. Так и здесь, согласно Д. Рипе, Эмерсон, обращаясь к диалогу Шветакету с отцом из Чхандогья-Упанишады, только лишь восклицал: «Благословен тот день, когда юноша осознает, что внутреннее и Всевышний есть одно и то же». Исходя из этого Эмерсон, по мнению упомянутого исследователя, разделял ведическую позицию, сообразно которой «высшее добро

достигается осознанием реального и нереального... и таким образом ведет к пониманию единой вечной Жизни». В целом Рипе полагает, что влияние индийской философии на Эмерсона было несомненным, и приводит мнение индийского философа Чандры Мазумдара: «Эмерсон обладал мудростью и духовной силой брахмана, в которого вечный Брахма вдохнул неугасимый огонь»<sup>2</sup>. При том, что данное мнение не может не восприниматься западным читателем как метафорически условное, все же не только Эмерсон, но и другие трансценденталисты, хотя и по-разному, оказались вовлеченными в круг идей индийской философии.

Впечатлительность, граничащая с экзальтацией, вызвала у Генри Торо, сподвижника Эмерсона, истовое увлечение «всем индийским»: и философией, и религией, и литературой. Свойственное же ему, как большинству трансценденталистов, преклонение перед интонацией, ритмом, так называемым «духом целого» и поэтикой текста заставляло не столько переоценивать эту поэтику, сколько бесповоротно недооценивать именно философский смысл данного текста. Интересы проповеди и откровений явно заслоняли собой у Торо интересы систематического изучения. Рипе цитирует: «Утром я окунул свой разум в космогоническую философию Бхагавадгиты... по сравнению с которой наш современный мир с его литературой кажется жалким и тривиальным»<sup>3</sup>. Здесь особенно интересно, что «утром», — сама эта манера ничемной детализации вполне характеризует открытую беззаботность трансценденталистских «озарений».

Следует, правда, отдать должное трансценденталистам — ведь они, не в пример кабинетным мыслителям, стремились проверить истинность своих идей на собственном опыте. И если Дж. Рипли, к примеру, организовал общину фурьеристского направления Брук-Фарм, то Г. Торо предпочел аскетический образ жизни в стиле добровольной робинзонады<sup>4</sup>. Жесткими и обескураживающе частыми испытаниями почти что на выживание судьба не обошла и Эмерсона, а что касается Торо, то естественным путем личного прозрения он считал избавление от гнета незнания и от давления материальных проблем внешнего мира. Полагая, что усвоение учения Бхагавадгиты

способствует продвижению по такому пути, автор «Уолдена» занимался даже медитацией по системе йогов. Только тот, по мнению Торо, кто способен преодолеть зависимость от страстей и чувственных желаний, может надеяться на достижение мира в своей душе. Возникающая на этой основе «жизненная энергия», тождественная понятию «тапаса» в индуизме, открывает личности возможность духовного воссоединения с абсолютотом.

Принцип духовного воссоединения личности с абсолютотом нельзя, конечно, признать заимствованием американского трансцендентализма у индийской философии. Да и не в том дело, кто из трансценденталистов и каких именно ведических текстов начитался и медитировал или нет. Дело в том, что та и другая традиция нашли согласие в стремлении к очищению субъектно-го метода путем «вынесения за скобки» индивидуальных страстей и самоуглубления. И это вполне органично для ведического учения, однако трансценденталисты уже могли бы и знать, что подобный метод, не имеющий признаков философского, не оставляет надежд на достижение заветной цели, а именно так называемого воссоединения с абсолютотом<sup>5</sup>.

Интенция, однако, была подхвачена, причем именно в той мере, в какой поставленную цель удавалось освободить от натуралистического требования строить личную жизнь по меркам абсолютота. К концу XIX века идея трансцендентного абсолютота и соответствующая ей методологическая программа познания как построения картины мира хотя и сохраняла свое существование в виде, к примеру, позитивизма, однако утратила будущее. Центр философского интереса сместился от трансцендентного абсолютота к абсолютоту имманентному, когда не картина мира, а саморазвертывание субъективности превращается в объект философствования. Это изменение почувствовало неогегельянство, хотя сознательно выразить его смогла лишь феноменология. Влияние индийской философии на американскую тем и ценно, что отвечало этой интуитивной потребности овладеть категориями субъективности, не очень при этом заботясь о целях, просто в силу разведенности традиций во времени.

Итак, интенция была подхвачена американским неогегельянством. Здесь надо назвать имена У. Харриса, Г. Брокмайера и

Дж. Ройса. Правда, первые два, кстати основавшие в США (в 1863 г.) «Журнал умозрительной философии», одновременно и гегельянцы, и неогегельянцы. А Дж. Ройс — представитель абсолютного идеализма, в параллель континентальным сподвижникам — Ф. Брэдли и Дж. Э. Мактаггарту. Саму тему основной работы Ройса «Мир и индивидуум» можно при желании интерпретировать в ведантистском контексте, однако это было бы натяжкой. Вместе с тем влияние индийской философии на творчество Ройса без труда прослеживается не только в «Мире и индивидууме», но и в других его сочинениях разных лет.

И в констатации такого влияния уже нет никакой натяжки. Более того, по мнению Ройса, знание индийской философии в целом, как и знание философского содержания Упанишад составляет настолько естественное условие самой возможности философских рассуждений и аргументации, что он в своих «Лекциях о современном идеализме» резко попенял Шеллингу за его игнорирование этого фактора в «Трансцендентальном идеализме»<sup>6</sup>. Сам же американский философ в одной из своих ранних работ «Дух современной философии» (1892) привел несколько страниц из «Упанишад» для подкрепления своего тезиса о жизненно-духовном содержании реальности<sup>7</sup>. Конечно же, в «Мире и индивидууме» уделяется достойное место ссылкам на идеи индийской философии.

К Веданте и Упанишадам Ройс относит историческое начало философского мистицизма, не только мировоззренчески, но и, что самое существенное, методологически сформулировавшего одну из наиболее мощных в интеллектуальном отношении концепций бытия. Речь идет о концепции единого бытия, непосредственно данного в качестве самосознательной духовности. Подробнейшим образом анализируя соответствующие представления ведантизма, Ройс, в частности, отмечает: «Для авторов величайших Упанишад это единое бытие составляет не столько предмет рассуждения, сколько объект интуиции. Вы прежде постигаете череду небесных циклов и проникаетесь единством всех жизненных форм и затем говорите о целом как о Едином... Индуизм анимистичен, его мир — это мир жизни»<sup>8</sup>. Для американского философа представляется наиболее важным методологический аспект ведической концепции бытия. И в

этом отношении он подчеркивает положительное значение мистицизма как метода, принципиально исключаящего саму возможность так называемого положительного, т. е. формально завершенного или реалистичного в смысле «картины мира», определения единого бытия. Бытие — это не предметная, а самосознательная сущность, определение которой состоит в уровне духовности и не имеет отношения к онтологическим чертежам положительной науки. Ройс показывает, что согласно индуизму «ничто не может обладать реальностью вне зависимости от самосознательной духовности. Именно в этом положении заключен поистине центр и движущий принцип того внутренне диалектического процесса, который был глубоко воспринят и восхитительно выражен мудрецами Упанишад»<sup>9</sup>.

Продуманное усвоение Ройсом методологического смысла идеи единого бытия, представленной в индуизме, оказало несомненно глубокое влияние на творчество американского философа. Это влияние очевидно отнюдь не только в его концепции абсолюта, пожалуй, наиболее фундаментально разработанной в рамках неогегельянства, включая британское. Оно столь же значительно в его идее «великого сообщества», основанного на принципе взаимного духовного истолкования (интерпретации) людей друг другу, однако оценка всего этого выходит за рамки данного параграфа. Не углубляясь в такую оценку, можно лишь заметить, что если Ройс и называл себя «абсолютным прагматистом», то его приверженность индуизму помогает понять авторский акцент этого самоназвания.

Личный друг Ройса, яркий приверженец и неутомимый пропагандист прагматизма Уильям Джеймс, может быть, еще более известный как первый профессиональный психолог в Америке, считал индуизм естественным элементом интеллектуального фона американской философии. Поэтому его обращение к индуизму в многочисленных работах, а в особенности в «Многообразии религиозного опыта», посвященной исследованию человеческой природы, полностью закономерно.

Антипатия Джеймса по отношению к «академической философии» трансцендентального (в смысле немецкой классики) идеализма общеизвестна. За методологическую безвыходность кабинетного умозрения немало досталось и его лучшему другу

Ройсу. Радикализм эмпирической программы Джеймса заставлял его опираться только на факты. Признавая, однако, что «всякий факт является по существу чем-то частным» (т. е. как бы и не «фактом»), а неопределенным элементом «потока сознания»), американский философ последовательно реализует свою общую точку зрения (как объяснительный принцип) именно в свете буддийского учения о Карме. Он пишет: «Насколько я понимаю буддийское учение о Карме, я в принципе согласен с ним. Все супранатуралисты признают, что явления этого мира подлежат суду высшего закона... что произнесение суда и исполнение приговора следуют непосредственно одно за другим и неразрывно между собой связаны»...<sup>10</sup> Эту связь Джеймс интерпретирует как «молитвенное общение», и потому его радикализм принимает весьма специфический оборот. Это вовсе не эмпиризм классического толка, когда факты связывались между собой с помощью доступных для понимания идей, как это было, к примеру, в учении Локка; эмпиризм Джеймса — это мистицизм. Отсюда его многочисленные и благожелательные ссылки на индуизм.

Если традиционный эмпиризм признавал необходимым логическое обобщение для получения истинного знания, а именно обобщение чувственных данных, которые рассматривались в качестве составных элементов непосредственного опыта, то Джеймс просто растворяет логическую функцию разума в безграничности мистического опыта.

Методологическим итогом такой интерпретации опыта и его познавательного значения стало во многом бессознательное и несистематическое, т. е. проведенное по наитию, в состоянии той же экзальтированности, что и у Торо, противопоставление Джеймсом понятий логической и прагматической рациональности. Это, видимо, наиболее существенный результат нечеткой и частично вызывающей программы радикального эмпиризма, предпосылки которой никто, кроме автора, серьезно не разделял. Но больше, чем кто-либо из американских философов до него, Джеймс сознательно опирался на мировую традицию в обосновании своих взглядов.

Если же взгляды Джеймса можно сопоставить с мистицизмом, то, разумеется, лишь в методологическом отношении. Понятно, что вопрос о следовании прописям мистического

причащения к таинствам абсолюта не только не мог быть поставлен к началу XX века вообще, но в контексте западной философии он просто обесмысливался, так что буквальные заимствования предписаний индуизма не были для Джеймса, как и других американских авторов, самоцелью. Для него важно развитие идеи, а именно, уже более или менее ясно очерченной тупиками, противоречиями, даже утратой смысла идеала чисто положительной картины мира, идеи переосмысления оснований философствования. Абсолют Ройса архаичен как принцип — принцип взаимоотражения и взаимопредставленности мира и индивидуума, т. е. принцип органического единства, обусловленного духовной самоидентичностью элементов этого единства. Другое дело, что Ройс, сам плененный традиционными мистификациями плоской положительности, не нашел средств развить этот принцип далее.

Таких средств не нашел и Джеймс, хотя внутренне исповедовал тот же принцип<sup>11</sup>. Именно в поисках средств обоснования нового взгляда на природу философствования он обратился к традиции мистицизма, пытаясь уяснить ее общее значение для философии. «В индуизме, в неоплатонизме, в суфизме, в христианском мистицизме, в уитманизме мы слышим одни и те же ноты, встречаем неизменное единство в способах выражения мысли... В мистической литературе... не логическая речь, а скорее музыка является тем элементом, через посредство которого мы наилучшим образом воспринимаем мистические истины»<sup>12</sup>. Одну из этих истин он вслед за Ройсом выделяет особенно: «Это все ты», говорят Упанишады, а ведантисты прибавляют: «Не часть, не какой либо вид Этого, Ты — самое Это, абсолютный Дух Мира»<sup>13</sup>. Это и есть мистическая формулировка философского принципа имманентного абсолюта как духовной самоидентичности мира и индивидуума.

Следует заметить, что данный принцип субъективной имманентности как основы философствования систематически будет разработан только в феноменологии Гуссерля, в экзистенциализме Хайдеггера и в герменевтике Гадамера, что составит его классику, тогда как в американской философии внимание останется сосредоточенным на деталях. Эти детали, впрочем, существенны, и наиболее значительной здесь является

обоснование понятия рациональности как целесообразности, предпринятое Дж. Дьюи.

Среди многочисленных сочинений Дьюи, посвященных рассматриваемому вопросу, необходимо назвать «Поиск определенности» (1929) и «Реконструкцию в философии» (1957), где проблема обоснования рациональности нового типа поставлена и решена в теоретически развернутом и доказательном виде.

Поскольку же в данном параграфе речь идет об оценке в общем виде той тенденции, которую обрела американская философия при усвоении ею отдельных идей индуизма, постольку здесь достаточно привести несколько положений общего характера, дающих представление о роли Дьюи в укреплении упомянутой тенденции.

Дьюи констатирует природный дуализм западной культуры на протяжении всего ее многовекового развития. Этот дуализм многомерен и проявляется в самых различных областях. В философии еще со времени создания учений Платона и Аристотеля он пробрал вид разъединенности сущности и существования, породив неисчислимы противоречия спекулятивного подхода, в рамках и на основании которого сам этот дуализм претендовал на оправдание и поддержку, да и получал и то и другое. По мере развития положительной науки сложилось и получило всеобщее распространение убеждение в том, что лишь логический принцип раскрывает подлинную реальность, превратившуюся в интерпретации спекулятивной философии в «сверхчувственную». Обратной стороной спекулятивного предубеждения в существовании сверхчувственного мира стало третирование фактически данной познанию естественной, т. е. собственно природной реальности как «неподлинной»<sup>14</sup>.

Более того, применяя формы рассуждения, близкие теологическим вымыслам, спекулятивная философия давно рассталась с естественным языком живых людей и теми целями, которые существенны для них в реальной жизни. Вместо конкретного и содержательного исследования реальных проблем в философии, в особенности с Нового времени, полагает Дьюи, — периода, отмеченного, как известно, революционными открытиями в науке, — одержал победу торжествующий и по сей день безличный стиль дискурсивного развертывания мысли согласно

своду умозрительных правил, названному формальной логикой. Критерием истинности знания как в науке, так и в философии стали его формальная рациональность и логическая непротиворечивость; логическая мысль стала демиургом как самой себя, так и превратно истолкованной действительности.

Американский философ в результате своей критики спекулятивно-логического подхода делает весьма нетривиальный вывод о том, что реальный прогресс цивилизации осуществляется вовсе не на основании упомянутого подхода, но как раз вопреки ему. Все познание как со стороны своего логического содержания, так и со стороны реального исторического выражения обусловлено вовсе не так называемыми имманентными законами чистого умозрения, а практической необходимостью поддерживать и развивать жизненный процесс согласно фактическим целям. Целесообразность, а не формальное совершенство знания свидетельствует о его рациональности. Заинтересованность и мотивированность действия по разрешению проблемной ситуации определяет смысл как знания в его содержании, так и познания в его методе. Мышление — это способ целесообразного преобразования опыта, а «идея есть предположение о том, что именно следует сделать для достижения данных целей, или образ действий»<sup>15</sup>. Принцип понимания рациональности как целесообразности получил типично американское название инструментализма, был подвергнут критике в его изначальной форме Ройсом, да и сам Дьюи вынужден был констатировать «скандальное неприятие» данного принципа в современной философии. Однако теперь, когда страсти вокруг новой идеи поулеглись, ее содержание, тем более в свете ведического взгляда на роль Дьюи, представляется по-иному.

Таким образом, ведический взгляд в ретроспективе на Джеймса и Дьюи в контексте американской философской традиции позволяет выявить наиболее существенную тенденцию американской философии в целом. Речь идет о том, что выявление параллелей духовного развития той и другой традиции способно обнаружить, раскрыть и оценить важнейшее обстоятельство философствования, а именно то, что мистицизм во всей его многовековой представленности дан нам как факт мировой

культуры. Он не является полностью делом прошлого, и лишь только сейчас приближается трезвое понимание того, что основания нашего познания отнюдь не исчерпываются формальной логикой и что, более того, эти основания изначально мистичны. Они именно мистичны, ибо укоренены в тайне жизни и пока что нет шансов на раскрытие этой тайны. Что же касается методологического значения этой зависимости (знания от мистицизма), здесь имеются все основания для оптимизма. Никто и, по-видимому, никогда, вопреки всей мощной критике положительной науки, не откажется ни от ее достижений, ни от ее развития. И в этом случае никакой угрозы для торжества обскурантизма нет. Но диалог, как показано в данном случае, между различными традициями (мистицизма и рационализма) оказывается исключительно плодотворным. Его плодотворность состоит в том, что посредством такого диалога осуществляется понимание, по крайней мере, равноправности, а в чем-то и равномогущности философских методов в поиске истины. Кроме того, проведенный здесь ведический взгляд на американскую философию позволяет, как представляется, уяснить одну из ближайших задач современной философии, а именно необходимость всестороннего переосмысления оснований и целей философского мышления.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- Emerson R. W. Complete Works. N. Y., 1887. Vol. 1. P. 339 – 140*  
*Dale Riepe. Philosophy of India and its impact on American Thought. N.- Y., 1970. P. 38.*  
*Ibid. P. 42.*  
См.: *Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу, М. 1979.*  
См.: *Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. Введение в историю философии. СПб., 1993. С. 69 – 184*  
*Royce J. Lecture on Modern Idealism. New Haven, 1967. P. 107.*  
*Royce J. The Spirit of Modern Philosophy. New York, 1967. P. 253 – 255.*  
*Royce J. The World and the Individual. Vol. 1. New York, 1959. P. 157.*  
*Ibid. P. 174.*  
*Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб, 1992. С. 415.*  
Об этом свидетельствует обширная переписка между Ройсом и Джеймсом. См., напр.: *The Letters of Josiah Royce. Ed. and with Introduction by John Glendenning. Chicago, 1970.*  
*Джеймс В. Указ. соч. С. 333 – 335.*  
Там же. С. 334.  
*Dewey J. The Quest for Certainty, London, 1930. P. 24.*  
*Dewey J. Reconstruction in Philosophy. New York, 1957. P. 134, 118.*

## ХУ ШИ И АМЕРИКАНСКИЙ ПРАГМАТИЗМ

**В** начале XX века в Китай хлынула культура Запада. Студенческая молодежь и широкие круги интеллигенции страны испытали огромное влияние переводов работ русских, немецких, английских и американских философов, а также многочисленных литературных и публицистических произведений европейских писателей. Среди многих авторов, переведенных в то время в Китае, можно назвать Дарвина, Бергсона, Ницше, Рассела, Шопенгауэра, Спенсера, Дьюи — если упоминать только философские работы и имена. Много было переведено и активно читалось из мировой художественной классики: Гомер, Александр Дюма, Чехов, Толстой, Конан-Дойль, Мопассан, Бернард Шоу и т. д.<sup>1</sup>

После Синьхайской революции 1911 г. прогрессивная общественная мысль Китая зашла в мировоззренческий и методологический тупик, не находя полного удовлетворения в заимствованных теориях типа социал-дарвинизма, марксизма, анархизма, неокантианства, неопозитивизма. Движение за обоснование новых идей и создание новой культуры распространялось среди китайской интеллигенции в различных формах. Революционные демократы и просветители Ли Да-чжао, Чень Ду-сю, Лу Синь стали во главе так называемого «движения за новую культуру».

Это был период, когда китайская интеллигенция разделилась на два лагеря: одни безоговорочно воспринимали западную культуру и именно в ней видели спасение китайских традиций, другие, не сомневаясь в живительной силе этой тра-

диции, усматривали в западнической ориентации как раз начало исчезновения национального духа или во всяком случае реальную угрозу его устоям.

И те и другие, сторонники Ли Да-чжао, как и сторонники Ху Ши, предчувствовали «канун невиданных перемен». И так называемые консерваторы и прогрессивная интеллигенция, разумеется, были в беспокойстве относительно судьбы национальной культуры. Ли Да-чжао, один из первых в Китае пропагандистов марксизма, ставил вопрос о том, «сумеет ли страна возродиться или же ей уготована гибель»? В свою очередь, Ху Ши, сторонник американского прагматизма, отстаивал необходимость переориентации культуры и политики Китая в сторону Запада, связывая лишь с такой переориентацией возможности дальнейшего положительного развития. Интеллигенция и студенчество, остро переживая отсталость своей страны, поддерживали как те, так и другие идеи, хотя большинство из них полагали, что именно в духовном отношении Западу далеко до Китая. В печати страны развернулась затяжная дискуссия об особенностях, своеобразии и принципах отличия культуры Китая, как и Востока в целом, от западной культуры. Со своими оригинальными статьями выступил Ли Да-чжао, который не только подверг критике отсталый традиционализм китайской культуры, но и одновременно призвал к бережному отношению к самому содержанию культурного наследия своей страны. Он был сторонником гармоничного синтеза восточной и западной культур, причем, что особенно интересно, при обязательном посредничестве России. В ходе этой дискуссии, при всех ее противоречиях, преувеличениях и передержках, сама проблема сопоставления культур Востока и Запада приводила к необходимости решать ее в свете живых интересов развития национальной культуры. И хотя самой дискуссии явно недоставало проработанной аргументации в пользу той или иной определенной позиции, все же она стала существенным фактором положительного развития общественного сознания китайского общества в целом, помогая осознать характер путей дальнейшего своего развития.

В сентябре 1916 г. в Китае стал издаваться ежемесячный журнал «Новая молодежь» («Синь цинянь»), на страницах

которого велась активная деятельность по критике идеалов феодальной культуры, монархизма, милитаризма и по утверждению взглядов на необходимость демократизации государственной жизни, науки и культуры в целом. Однако и в этом не обошлось без передержек, ибо знаменитый призыв к началу «культурной революции», имевший свое теоретическое выражение, через несколько десятилетий отозвался в том числе и практикой политических репрессий и перевоспитания интеллигенции физическим трудом в разнообразных коммунах. Вместе с тем журнал многое сделал для того, чтобы китайская литература смогла отказаться от штампов старого языка и приблизиться к разговорному языку, понятному своему народу.

Следует заметить, что именно данный журнал вскоре после своего основания стал в 1918 г. рупором китайского марксизма. Многие представители китайской интеллигенции того времени, такие как Ли Да-чжао, Чень Ду-Сю, Ши Цунь-тун и другие, находили вразумительные ответы на волновавшие их вопросы именно в философии марксизма. Степень распространения и признания марксистского мировоззрения в Китае первой четверти нашего века побуждала одних решительно порвать с прежними умозрительными представлениями о законах общественного развития, а других — то есть тех, кто не мог удовлетвориться упрощением понимания этих законов, — побуждала определять и отстаивать иные или, как теперь говорят, альтернативные взгляды.

Лидером первого, а именно марксистского направления культурных поисков и реформ, был Ли Да-чжао, который прошел путь от пионера марксизма в Китае до одного из организаторов и руководителей Коммунистической партии Китая, его работы издавались, разумеется, на русском языке с весьма благоприятными предисловиями<sup>2</sup>. Лидером альтернативного направления культурно-философских поисков был Ху Ши, одна из жертв культурной революции в Китае. Его работы на русском языке не издавались, а из сведений у нас о его творчестве имеется краткий и негодующий комментарий «Философской энциклопедии»: «Прагматист Ху Ши, выступая против марксизма, отрицал объективную истину и возможность познания закономерностей общественного развития. Им была выдвинута

т. н. теория постепенной эволюции, исключаящую любую форму революц. борьбы народа за свое нац. и социальное освобождение. Вслед за ним выступают неокантианцы)...<sup>3</sup>

Распространенное мнение о Ху Ши таково, что он не оставил без внимания практически ни одной сферы в духовной жизни современного Китая. До сих пор его творчество исследовано недостаточно в силу идеологических и межгосударственных отношений Китая и СССР. Как сторонник «вестернизации» китайского общества и активный сторонник гоминьдановского руководства он воспринимался как идейный и политический противник КНР. Упоминания в нашей литературе о нем ранее были большей частью фрагментарные и только в последнее время стали появляться публикации библиографического и общественно-политического характера. Чаще всего его называют прагматистом, не особо углубляясь в эту характеристику его философии. Одна из первых публикаций такого рода — книга O. Briere, S. J. *Fifty Years of Chinese Philosophy* (1956), содержащая статью «Ху Ши и прагматизм Дьюи». Тогда как необходимо было бы представить хотя бы в общих чертах взаимосвязи процесса формирования и развития его мировоззрения с процессом исторической, социально-политической и духовной ситуации в китайском обществе в начале XX века.

Следует отметить, что период его активной научной деятельности совпадает с одной из самых драматичных, переломных эпох в истории китайского общества, которое столкнулось с необходимостью модернизации и с проблемой принципиального выбора дальнейшего пути развития национальной культуры. Речь шла или о самостоятельном, оригинальном развитии, или растворении, поглощении цивилизацией Запада. Так в начале XX века решался вопрос взаимодействия культур Востока и Запада, восточно-азиатской и европейской цивилизаций. И Ху Ши интересен для современных исследователей тем, что он активно занимался философскими проблемами соприкосновения различных философских, этических, правовых, логических и т. п. систем.

На рубеже веков Китай пережил неудачные попытки мирного реформирования политической системы, экономическую экспансию и политическое давление развитых стран, падение

монархии в 1911 – 1912, борьбу в верхах республиканского руководства, дискуссии среди интеллектуальной элиты о развитии культуры и экономики Китая, рост сепаратизма и выступления на местах, ведущие к распаду страны, формирование конкурирующих военно-политических организаций (КПК и Гоминьдан). Затем последовала вторая китайская революция 1925 – 1927 гг., раскол и противостояние КПК и Гоминьдана, японская агрессия, неукротимые попытки антияпонской национальной консолидации, Вторая мировая война и провозглашение КНР. Однако не надо видеть за этими процессами только деструкцию, раскол в обществе и государстве, ибо это было время прогрессивных, а иногда и радикальных преобразований, оживления общественно-политической и экономико-культурной жизни китайского традиционного общества, который Ху Ши называет «китайским ренессансом». Это был период интенсивного внедрения прогрессивных форм экономической деятельности, политической организации, либеральных гуманистических ценностей западной культуры, техники и технологии. Все эти новации отразились в общественно-политической жизни Китая и в дискуссиях 10 – 20-х гг., касавшихся всех существенных проблем альтернативного развития. В частности, обсуждалось соотношение традиционного и современного, национального и западного в китайской культуре, перспективы большевизации и т. п. Эти дискуссии в рамках «движения за новую культуру» объединили молодых китайских интеллектуалов, ориентированных на ценности западного общества. Движение было не однородным, с принципиально различными проектами будущего Китая. Выделялись «консерваторы» (Лян Цичоа, Ян Фу и др.), требовавшие автономного развития традиционной культуры; «западники» (Ху Ши, У Чжихуэй, Дин Вэньцзян), отстаивающие всестороннюю адаптацию культурных и организационных форм жизни Запада; сторонники «синтеза» культур традиционной-национальной и западной (Лян Шумин, Чжан Цзюньмай); и сторонники решительного продвижения по марксистско-большевистскому пути (Чень Дусю, Ли Дачжао).

Молодой профессор Пекинского университета, получивший образование в США, становится активным участником «движения за новую культуру» и дискуссий о будущем своей стра-

ны, в которых выступил как убежденный сторонник ассимиляции западной культуры китайским обществом. Первым шагом в этом направлении была его инициатива осуществления «литературной революции» через реформу языка — заменить классический стиль «вэньян» в литературе на разговорный язык «байхуа». Противоречивость этого шага не помешала вскоре литературе на байхуа завоевать популярность, в том числе и в системе образования. В китайской научной среде Ху Ши страстно пропагандирует достижения западной мысли. Одним из шагов этой пропаганды была и организация двухлетнего турне своего научного руководителя в Корнэлльском университете, известного американского педагога и философа-прагматиста Д. Дьюи. В своих философских теориях Ху Ши отразил это влияние в признании несущественным вопроса об отношении мышления к бытию, в прагматической интерпретации понятий «опыт» и «истина», в недоверии к оптимистической версии познания объективно существующих вещей и утилитаризме его представлений о практике. Ху Ши первым применил системный метод анализа к материалам накопленной традиционной философии, используя метод «недоверия к древности» и оставив право автора на фантазии в качестве не только искусства, но и науки.

Однако интерпретация Ху Ши как представителя прагматизма во многом условна, опиралась чаще всего на американские истоки его образования, которые он неоднократно подтверждал. Все же прагматизм он рассматривал как методологию, что не совсем характерно для данного направления. Источник же этой трактовки находится в синтезе восточной и западной ментальности в творчестве мыслителя. Как отмечают исследователи, в действительности его трактовки социально-политических, исторических, историко-философских и культурных процессов утилитарны, связаны с защитой и пропагандой программы «вестернизации» китайского общества. С другой стороны, взгляды самого Ху Ши претерпели трансформацию: начиная как сторонник радикальных преобразований на западный лад китайской жизни, в середине тридцатых годов он на первый план выдвигает жизнеспособные элементы традиционной культуры в качестве основания успешного освоения

достижений современной западной цивилизации. Отсталость традиционного общества он связывал не с экономическим укладом, а со сферой духа и архетипом китайского характера. Особо отметить надо тот факт, что он выступил с критикой сторонников культурного изоляционизма китайского общества и его самобытного развития вне взаимодействия с западной цивилизацией, не принимая и перспективы развития китайского общества как синтез восточной и западной культур.

Индивидуалистически интерпретируя концепцию универсального гуманизма абсолютной свободы духа Г. Ибсена, он противопоставлял новую систему ценностей традиционной морали конфуцианскому учению, подавляющей личность, полагая, что полноценное развитие личности несовместимо с конформизмом и необходимо приоритеты личности ставить над интересами общества, что и будет источником гуманизма, демократии и прогресса. Жизнь общества им представляется как комплекс случайных взаимодействий индивидов (субъектов — героев), тогда как история оказывается суммой случайных импульсов личностей всех времен. Этот взгляд, характеризующийся им как «инструментальная социология», базируется на теории естественной эволюции Ч. Дарвина, где основным фактором развития общества становится «социальная интуиция». Как активный сторонник либерализма, демократии и реформизма, Ху Ши выступил в общественно-политической жизни против революционного насилия и диктатуры и традиционной в китайском обществе доктрины «политической опеки», что давало ему основание для сотрудничества с руководством Гоминьдана в тридцатые годы и даже возможность руководить администрацией на о. Тайвань, критикуя сотрудничество с КПК.

В философии Ху Ши предложил свое толкование философского процесса в Китае. Он полагал, что концентрация истории новой китайской философии в противоречии двух неоконфуцианских школ Сун и Мин по вопросу о содержании логического метода, которые ничего общего не имели с научной процедурой (отсутствие экспериментальной процедуры, разум не играет активной роли в процессе познания вещей, отождествление понятия «вещи» с содержанием понятия «деяние»), что и затормозило на несколько столетий развитие китайской мысли

при сознательном отказе от исследования природных объектов в пользу исследования человеческого опыта, сконцентрированного к тому же в анализе древних текстов и документов. Вот почему Ху Ши исследует процесс развития мысли в Древнем Китае, определяя роль школы софистов и Лао цзы, Конфуция, Мо Ди и неомоистов, теории естественной эволюции и теории права в философии.

Ху Ши считает, что моизм был единственной школой, развивавшей научную логику с использованием дедуктивного и индуктивного методов и имевшую развитую теорию знания, утверждая, что предметы и теории исходят из практических потребностей. В этой формуле он и видел предпосылки к формированию прагматического метода в философии и гносеологии, который был вульгаризирован и трансформирован в грубо утилитарный в конце III в. до н. э. по мотивам политического преследования. Если говорить в целом о его позиции, то часто она основана на предпочтениях, связанных с влиянием идей Ч. Дарвина, как и аналогиями китайских теорий с системами Гегеля, Спенсера, Бергсона, Дьюи.

Особо надо отметить тот факт, что в то время он активно занимается проблемой взаимодействия культур Востока и Запада, ключевым моментом которой выступает его теория «откликов культур». Эта теория важна для понимания всей системы философских и социально-политических взглядов Ху Ши, потому что она конкретизирует и конституирует его позиции по вопросам философии, методологии, логики. На основе сравнения процессов вестернизации Японии и Китая на рубеже XIX – XX веков он выделяет характерные черты японского общества (влиятельный правящий класс, производящий из себя лидеров реформы, способный быстро усвоить достижения Запада в военной сфере, решающей проблемы безопасности, превращение имперской династии в символ национального единения), которое культурный отклик (и модернизацию) определило как «централизованный контроль» — планомерный и быстрый прогресс. Тогда как Китай демонстрирует «диффузное проникновение» и подобную же ассимиляцию — медленное, непоследовательное, противоречивое проникновение западной культуры в жизнь китайского общества. Главными

недостатками такого отклика являются несистематичность, беспредметность и расточительность, а преимущества — добровольность, эволюционность и постепенность, позволяющие усваивать полезное. Так что национальные идеи, верования, институты Китая могут постепенно войти в тесный контакт с Западом. Для него не существует проблемы противопоставления национального и традиционного в культуре заимствованному из других культур. Он полагает, что синтез достижений западной мысли с современным морализирующим конфуцианством не имеет почвы и не может быть успешным, поскольку само конфуцианство выхолощено веками господства «книжной учености» и оторвано от своих исторических корней. Заимствовать необходимо не саму западную культуру, а достижения ее современного этапа развития как элементы универсальной эволюции общества, но плодотворна ассимиляция будет только при опоре на национальные, традиционные элементы культуры, преодоление ее примитивизма и консерватизма.

Нелегко пришлось китайским неокантианцам идти вслед за прагматистом Ху Ши, не для них эта дорога. Ху Ши обучался у Дьюи и хорошо знал историю американского прагматизма, там было чем увлечься. Неокантианство беспомощно завершало философскую классику в изначальной раздвоенности своих канонических немецких школ, и оно достигло ясности тупика. Прагматизм выдвинул новые принципы философского познания, считая спекулятивные перспективы исчерпанными. История обоснования этих принципов, в частности принципа неклассической рациональности, где прагматизм соприкасается с методологией неклассической науки, была самым внимательным образом изучена Ху Ши. Это весьма существенное обстоятельство, и здесь уместно проследить основные этапы истории американского прагматизма.

Возникновение прагматизма, позже признанного подлинно национальной философией США, связано с работами выдающегося логика, историка науки и философа Чарльза Пирса (1839 – 1914). Популярность прагматизму, хотя и в своей интерпретации, сообщил замечательный американский философ и психолог Уильям Джеймс (1842 – 1910). До классической завершенности своего облика прагматизм был доведен в трудах

Джона Дьюи (1859 – 1952). Влияние американского прагматизма вышло далеко за пределы страны, затронув, в частности, Англию, Италию, Китай.

В современной литературе, посвященной анализу причин возникновения и особенностей проблематики прагматизма, сложилось мнение о том, что методологическим ориентиром этого философского направления стала свойственная здравому смыслу иллюзия абсолютной важности для человека сиюминутного и практически выраженного «жизненного успеха», подчас в чисто материальном смысле. «Человек — деятельность — успех — вот сквозная тема, проходившая через сочинения основоположников прагматизма... — пишет Ю. К. Мельвиль. — Прагматизм — это одно из наиболее универсальных идеалистических философских учений XX в., в котором нашли свое выражение едва ли не все недомогания и иллюзии буржуазного сознания нашего времени»<sup>4</sup>.

С точки зрения безусловной ценности отношений конечной целесообразности между субъектом и объектом действия, отраженном в идеологическом стереотипе «американской мечты» и принятой прагматизмом в качестве отправной идеи, его подход к философской проблематике представляется простым и определенным. Ю. К. Мельвиль отмечает, что в новом философском течении «только те вопросы, которые могут так или иначе иметь практическое значение для человека, заслуживают внимания. Любая теоретическая проблема должна быть изложена и рассмотрена в терминах человеческого действия и его успешности. Философия должна иметь дело не с абстракциями... а с «человеческими проблемами»; ее необходимо преобразовать в соответствии с тем, что выгодно для жизни»<sup>5</sup>.

Сконцентрировав основное внимание на интерпретации методологии познания в категориях деятельности и действия, основоположники прагматизма поместили в центр своего учения проблему соотношения веры, действия и знания, занимавшую до тех пор периферийную область философских исследований. Даже Иммануил Кант, которому принадлежит понятие прагматической веры, не связывал с ним глубокой перспективы философского метода. Он полагал, в частности, что вера всего лишь восполняет недостаток знания при возникшей

необходимости незамедлительно принять практическое решение. В своей компенсаторной роли вера оказывается случайной, так как данная роль могла бы и не состояться при условии разрешимости ситуации на основе знания. «Такую случайную веру, — писал немецкий мыслитель, — которая, однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных целей, я называю *прагматической верой*»<sup>6</sup>. Релятивность последней в глазах Канта является отражением неустойчивости различных интересов, мотивирующих возникновение данного типа веры. Он указывал далее, что «прагматическая вера имеет большую или меньшую степень, смотря по тому, какие интересы здесь замешаны»<sup>7</sup>. Иными словами, в учении автора «Критики чистого разума» вера хотя и признается основанием реального действия, но существенно уступает в этом знанию.

Взгляд прагматистов на соотношение знания, веры и действия был уже принципиально иным. Они полагали, что уровень познания и теоретической разработки выдвигаемых жизнью проблем ни при каких условиях не может быть исчерпывающе достаточным. Человек постоянно находится в ситуации поиска эффективных решений, и поэтому вера оказывается для него не случайным, а подлинным основанием действия. Руководствуясь данным убеждением, они попытались существенным образом изменить точку зрения на содержание и характер философских проблем и достичь здесь нетривиальных решений.

Обоснование нового методологического подхода к философской проблематике Ч. Пирс предпринял в двух, ставших впоследствии знаменитыми, статьях «Как сделать ясными наши идеи» (1878) и «Фиксация веры» (1877). В этих и других его произведениях автор уделил довольно большое внимание вопросам логики и философии науки. Пирс неоднократно подчеркивал методологическую направленность своего учения и стремился развести свои принципы с традиционными положениями плоского рационализма. Важнейший из этих принципов получил название «прагматической максимы». Мы постигаем предмет нашей мысли, — пишет Пирс, — рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение; наше представление об этих свойствах и образует в целом понятие данного предмета»<sup>8</sup>. Согласно этому принципу,

понятия, как результат познания, наполняются логическим содержанием в процессе и в зависимости от реальных действий субъекта. И кстати, на тот факт, что в процессе деятельности осуществляется некая «десубстанционализация» познания, т. е. преодоления его спекулятивных характеристик, обращает внимание и современная наука, в частности, психолингвистика. Современные исследования отмечают: «...Роль деятельности в формировании психического образа (сознания) состоит в том, что она переводит свойства познаваемого (отражаемого) предмета из субстанциальной формы в деятельностную, в форму операций, схем действия с этим предметом, а эта деятельная форма существования предмета, позволяющая сделать его объектом познания, есть та среда, в которой создается идеальная форма предмета»<sup>9</sup>. В этом и состоит, кратко говоря, принцип прагматической рациональности, утверждающий прямую содержательную зависимость нашего знания от деятельности, как способа нашего отношения к действительности.

Данная идея Пирса и была в основном развита далее в работах Дьюи. Последний подверг систематической и глубокой критике теоретические предпосылки научного рационализма картезианского типа. Он подчеркивает, что формальные стандарты рациональности обретают свой статус таковых весьма дорогой ценой, а именно за счет утраты способности адекватно понять и воспроизвести именно те формы существования и развития предметов, которые составляют содержание жизненной, а не вымышленной реальности. Негативные проявления умозрительного подхода в науке, по его мнению, многолики, производят особенно удручающее впечатление, когда они охватывают своим влиянием социальные отношения.

Американский прагматист дает следующую характеристику в указанном отношении: «Практическое предназначение распространённых (т. е. спекулятивных. — И. С.) учений состоит в отождествлении истин с авторитарной догмой. Общество, где непомерно возвеличивается значение порядка и крайне болезненно воспринимается возможность перемен, неизбежно стремится к сохранению замкнутого блока высших истин, в зависимость от которого поставлено его существование. Оно обращено назад, к чему-то уже состоявшемуся, как источнику и санкции

истины. Чтобы обрести уверенность в себе, оно скатывается к предпосылкам, к первоначалам, к априорному. Сама мысль о том, чтобы заглянуть вперед, осознать последствия и стать ближе к действительности, внушает подавленность и страх тем, что это угрожает апатии и благодушию, вскормленным на догматической приверженности идеям налично представленной Истины»<sup>10</sup>. На словах, продолжает Дьюи, провозглашается необходимость всесторонней связи теории и жизни, однако для практического осуществления подобной связи никто ничего не предпринимает, допуская чудовищное безволие.

Неспекулятивный, практический подход к познанию и его методу руководствуется интересами, направленными на достижение с помощью знания новых результатов в удовлетворении человеческих потребностей. Новый подход ориентируется не на отвлеченное созерцание предметов с бессмысленной целью уяснения их так называемых «вечных свойств», но на их активное преобразование согласно достижимым практическим целям. «Только на основе активного процесса преобразования предметов, — пишет Дьюи, — для достижения определенной цели открываются действительные свойства вещей»<sup>11</sup>.

Для обоснования адекватной методологии познания чрезвычайно важно учитывать, по мнению Дьюи, что в действиях человека заложено реальное основание познания, поскольку действия направлены на преобразование как предметного мира, так и самого человека. Более того, практическими действиями определяется собственно логический характер познавательных форм. «Если мышление, — поясняет Дьюи, — представляет собой способ целесообразного преобразования опыта, то логика оказывается систематизированным выражением тех процедур мышления, применяя которые можно наиболее последовательно и эффективно осуществить требуемое преобразование»<sup>12</sup>. И в этом смысле мышление нельзя рассматривать как автономный источник логических форм, имманентных самим себе. Оно является средством осуществления деятельности или ее инструментом.

В связи с тем что мышление подчинено практическим действиям, его сущность, согласно Дьюи, не определяется ни таинственной логической субстанцией, как полагают привержен-

цы умозрения, ни многообразием собственно психических актов, как это кажется сторонникам вульгарных психологических учений. Для характеристики сущности мышления важна прежде всего организация практических действий в связанное целое, каковым выступает цель. Отсюда следует говорить не о таинственной самоорганизации актов мышления на основе его мистической «внутренней логики», но о мере соответствия этих актов тем целям, которые поставлены человеком в его практической деятельности.

### ПРИМЕЧАНИЯ

См.: Делюсин Л. П. Дискуссия о культурах Востока и Запада в Китае 20-х годов // Иностранная литература. 1977. № 1.

Ли Да-дэжао. Избранные статьи и речи. М., 1965.

Философская энциклопедия. Т. 2, М., 1962. С. 519.

Мельвил Ю. К. Прагматическая философия человека // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 105.

Мельвил Ю. К. Пути буржуазной философии XX века. М., 1983. С. 35 – 36.

Кант И. Собр. соч.: в 6 т., Т. 3. С. 675.

Там же.

Peirce Ch. Collected papers, Vol V, § 402. Cambridge, 1958.

Тарасов Е. Ф. Тенденции развития психолингвистики. М., 1987. С. 116 – 116.

Dewey J. Reconstruction in Philosophy. N. Y., 1957. P. 140.

Ibid. P. 115.

Ibid. P. 134 – 135.

# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ



*§ 1. Феноменология  
в африканской перспективе*



*§ 2. Феноменология  
и китайская философия*



*§ 3. Индийская философия  
и западная феноменология*



*§ 4. М. Хайдеггер и буддизм  
о бытии и ничто*



*§ 5. Буддизм в контексте  
экзистенциализма К. Ясперса*



*§ 6. Гуру Датт: культурологические  
и историко-философские размышления  
о западном и индийском  
экзистенциализме*



## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В АФРИКАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

**А**нализ данной проблемы наталкивается на определенные трудности, связанные прежде всего с почти отсутствием какой-либо солидной источниковедческой базы и специальных исследований. Достаточно лишь напомнить в этой связи, что в таких солидных периодических изданиях, как «Аналекта Гуссерлиана. Ежегодник феноменологических исследований» на английском языке (с 1971 г.)<sup>1</sup>, «Феноменологические исследования» на немецком языке (с 1976 г.)<sup>2</sup>, по сути дела, обходится молчанием вопрос о феноменологии в Африке, хотя имеются публикации о феноменологии в Японии, Китае, Индии, В солидном издании Г. Шпигельберга «Феноменологическое движение» говорится, что «Африка, за исключением белой южной Африки, кажется полностью незатронутой западной философией, хотя сартровский экзистенциализм имел некоторое значение для африканизма сенегальского Леопольда Сенгора и ганского Квамы Нкрумы»<sup>3</sup>.

Действительно ли Африка не затронута западной философией, в том числе и феноменологией? Конечно же, нет! Весь вопрос в том, в какой степени, в каких формах. Западная философия, в том числе и феноменология, не представляют собой главного течения мысли в Африке. В издании, подготовленном под эгидой ЮНЕСКО в 1984 году, под названием «Преподавание и исследование в философии: Африка», выделяются четыре главные философские ориентации (течения): этнофилософия, африканская культурная философия, африканская политическая философия и эфиопская философия (последняя

характеризуется, как специальный случай)<sup>4</sup>. При этом отмечается, что из западной философской литературы особенно распространена в Африке экзистенциальная литература (труды Сартра, Камю, Марселя и других), которая пытается ввести африканцев в «запутанность существования в постколониальном африканском мире»<sup>5</sup>. Африканские же авторы в своих литературных, художественных, философских трудах сосредоточивают внимание на проблемах африканской культурной подлинности во всех ее ипостасях.

В этой связи ряд африканских философов, и прежде всего Сенгор в своей «философии негритюда», пытаются раскрыть «мистерии» африканской личности через описание значения выражения «бытие-Черного-в-мире». На основе работ Сенгора, а также большой статьи Сартра «Черный Орфей» Клод Самнер раскрывает суть рассуждений Сенгора о «бытии-Черного-в-мире», построенных на антитезе: холодный и антигуманный рационализм Запада и теплота, ритм, широта взглядов и эмоциональность африканца; аналитический, дискурсивный по использованию разум европейца и интуитивный по сопричастию ум негроафриканца. Качества, приписываемые Сенгором черному человеку, ныне, по мнению Клода Самнера, в современной философии, по крайней мере в континентальной Европе, начинают превозносить с целью противопоставить их чрезмерному подчеркиванию роли научных и рационалистических аспектов. Хотя Клод Самнер и не говорит прямо о тяготении философии негритюда Сенгора к западной феноменологически ориентированной экзистенциальной онтологии, но из всего текста его статьи такой вывод вытекает.

Но сам Сартр в своем очерке «Черный Орфей», предпосланном в качестве «Введения» к «Онтологии новой негритянской и мальгашской поэзии», подготовленной Сенгором в 1948 г., неоднократно подчеркивает близость к его мировосприятию поэзии и философии негритюда Леопольда Сенгора и Эмме Сезера, мартиниканского поэта, стоявшего также у истоков негритюда. Сартр с упоением цитирует стихотворение Сенгора — гимн черной женщине<sup>6</sup>, говорит о переходе негритюда от «непосредственного существования к рефлексивному состоянию»<sup>7</sup>, от состояния быть отчужденным, ассимилированным чужой культурой к вос-

становлению своего негритянского экзистенциального единства вне мира дискурса<sup>8</sup>. Вновь и вновь возвращаясь к мистериям негритюда в трактовке Сенгора («негритюд не состояние, не определенная совокупность пороков и добродетелей, интеллектуальных и моральных качеств, а некоторое аффективное отношение к миру»), Сартр делает решающий вывод: «Негритюд, если использовать хайдеггеровский язык, это бытие-в-мире негра»<sup>9</sup>. Сартр говорит, что черный африканец, возвращаясь к своему «фундаментальному опыту», пытается одновременно интуитивно схватить свое нынешнее положение и свое историческое прошлое. Это напоминает Сартру многократно повторяемое Паскалем положение, что человек является иррациональной составляющей метафизики и истории<sup>10</sup>.

Пока мы воспроизвели в общих чертах сартровское отношение к одному из самых сложных течений африканской мысли — к негритюду, вписываемому в рамки африканской культурной философии. Об отношении африканских философов к феноменологически ориентированной экзистенциальной философии мы скажем немного позже. А пока продолжим рассмотрение философской ситуации в Африке, и прежде всего в Тропической (или Черной), на предмет выявления в ней феноменологических исканий и их мотивов. В недавно вышедшей во Франции много томной «Универсальной философской энциклопедии» в томе первом «Философский мир», в разделе, посвященном устным культурам, значительное место уделено негро-африканской мысли, движение которой характеризуется как переход от популярной (народной, имплицитной) философии к спекулятивной, анализу многолетних дискуссий об «африканской философии». Здесь предпринята попытка на основе анализа трудов самих африканских авторов показать плюрализм основных философских течений в Тропической Африке (Северная, арабская Африка и частично Южная Африка здесь не рассматриваются). Основные течения следующие: 1) схоластическое (А. Кагаме, автор двух крупных монографий о банту-руандийской философии); 2) экзистенциальное (Б. Фуда); 3) феноменологическое (П.-И. Лалейя); 4) марксистское (Б. Сине, М. Гиссе)<sup>11</sup>.

Как видим, в этой классификации феноменология в Африке представлена в виде одного из четырех главных в теоретическом

отношении философских течений. Причем тут же отмечается, в рамках этого плюрализма течений происходят изменения как в содержании их, так и «в феноменологической стратегии». Правда, ситуацию могут прояснить следующие суждения. Первое касается выделения четырех главных тенденций (течений) в рамках современной африканской философии: 1) теологической; 2) традиционалистской; 3) критической и 4) синтетической. Второе суждение касается традиционалистской тенденции (течения), куда включен «ведущий» представитель африканской феноменологии П. Лалейя. Суть его сводится к тому, что «в отличие от темы об иррациональности негра и примитивной его ментальности, усиленно защищается оригинальность и связность систем негро-африканской мысли, изложенной в трудах М. Гриоля и П. Темпельса»<sup>12</sup>. Чтобы закончить с классификациями африканских философов, напомним кратко о содержании еще одной. Речь идет о классификации Чиамаленги, согласно которой всю африканскую философию следует делить на традиционную и современную. В рамках же современной он выделяет девять течений: 1) онтология «жизненной силы» П. Темпельса; 2) лингвистико-онтологическая философия А. Кагаме и Ф. Луфулшабо; 3) лингвистико-герменевтическое Нкотво Олеко и Чиамаленги Нтумба; 4) феноменологико-герменевтическая философия Океры; 5) философия негритюда Л. -С. Сенгора; 6) коншиенсизм Кваме Нкрумы; 7) африканский социализм Л.-С. Сенгора; 8) Уджамба Джулиуса Ньере; 9) концепция аутентичности Мабика Каланды и Мотубо Сесе Секо<sup>13</sup>. Насколько можно понять из текста, акцент делается на герменевтическом феноменологическом прочтении африканской мысли. В плане герменевтики ориентация делается на Гадамера и П. Рикера, в плане же феноменологии — на Гуссерля, Хайдеггера, Сартра.

Это последнее положение подтверждается и конкретным материалом, почерпнутым нами из непосредственного африканского источника. Речь идет о своего рода программной статье известного нигерийского философа доктора Барри Наллена. «Феноменология и изложение африканской традиционной мысли», воспроизводящей основное содержание его доклада на всеафриканском семинаре на тему: «Африканская филосо-

фия», состоявшемся в декабре 1976 г. в Аддис-Абебе (Эфиопия). Структурно статья делится на: 1. Введение; 2. Феноменология как чистое описание; 3. Основные структуры человеческого существования; 4. Универсалии, которые являются относительными; 5. Культурная тематика<sup>14</sup>.

Во «Введении» автор отмечает, что его обращение к феноменологической тематике связано прежде всего с продолжающейся в Африке и вне ее дискуссией о соотношении между африканской традиционной мыслью и африканской философией. Другими словами, может ли знание, выраженное устной традицией, послужить основой для серьезной, критической философии. Имеются ли в традиционном обществе индивидуальности, которые академический (профессиональный) философ мог бы рассматривать в качестве некоего своего «двойника» как генератора доктрин, представляющего внутренний интерес для него? Барри Халлен говорит, что, независимо от результатов полемики по этому поводу, анализ традиционной мысли представляет значительный интерес в плане выявления ее философского потенциала, ее внутренней рефлексивной интенции. И он полагает, что феноменология как современная философская традиция (именно, уже как традиция) может помочь лучше подойти к объяснению африканской традиционной мысли как самой по себе, так и в ее отношении к собственно африканской философии. Почему феноменология? Да потому, отвечает автор на свой же вопрос, что ее исходным намерением является не что иное, как только описание опыта<sup>15</sup>.

Свое отношение к феноменологии он характеризует как избирательное. С одной стороны, он считает, что она как философская альтернатива (течениям мысли) является спорной, дискуссионной, и с другой — ее метод, выдвинутый Э. Гуссерлем, содержит определенную эвристическую ценность для африканского исследователя традиционной мысли. Он считает, что феноменологический метод Гуссерля, являющийся описательным, выводит исследователя в сферу трансцендентных всеобщностей сознания и культуры. Однако, полагает он, у феноменологии нет достаточных оснований для того, чтобы претендовать на универсальность, т. е. применить ее к описанию человеческого опыта всех культур, без учета их специфики, хотя и не

отрицает при этом признания наличия некоторых общих реальностей, присущих всем культурам. Разбирая различные мнения «за» и «против» эвристической ценности феноменологии, автор делает свой выбор в пользу того, чтобы комбинировать приемы и теоретические установки западной феноменологии с другими нефеноменологическими методами для осуществления нового и потенциально ценного подхода к изложению (описанию) африканской традиционной мысли<sup>16</sup>.

Во «Введении» определяется также отношение автора к ведущим представителям «так называемых экзистенциальных философов», которые пытались применить гуссерлевский метод к описанию человеческого в категориальной форме, как «человеческое — бытие — в опыте». В этой связи он напоминает о значительных расхождениях в трактовке этого опыта различными экзистенциалистами, не называя пока ни их имен, ни сути этих расхождений. В прикладном плане он намерен применить положение феноменологически ориентированного экзистенциализма к анализу традиционной мысли народа йоруба в Нигерии, используя одновременно и весь арсенал «технических» приемов феноменологии<sup>17</sup>.

В теоретическом плане особый интерес представляет второй раздел статьи, а котором раскрывается суть феноменологии как чистого описания. Здесь им прежде всего постулируется положение, что основой современной феноменологии является метод, предложенный Эдмундом Гуссерлем. Автор особо акцентирует внимание на оценке самим Гуссерлем своего метода как «экстраординарного», необычно трудного для понимания, как влекущего за собой «радикально новый» образ (способ, путь) взгляда на вещи. Суть этого нового феноменологического взгляда состоит в том, чтобы «выкинуть из головы все прежние привычки мышления?»<sup>18</sup>.

Он называет феноменологию Гуссерля когнитивной революцией, ибо она требует концентрации внимания людей на некоторых сущностных элементах их опыта сознания, что обычно в предшествующей философии как-то пропускалось. Заявляя, что Гуссерль предпочитал называть феноменологию скорее наукой, чем философией, автор так интерпретирует суть его феноменологического метода: это редуцирование или очищение

сознания — опыта (опыта сознания) от всего того, что является внешним по отношению к нему, от всяких суждений о мире в «естественной установке». Чистый, непосредственный опыт не должен стать «чувственным данным». Речь должна идти об эйдосах как чистых сущностных бытиях, и суждения о внешнем мире должны быть вынесены за скобки<sup>19</sup>. Автор подчеркивает в этой связи, что его эйдосы могут быть отождествлены с платоновскими духовными сущностями. Во избежание этого он делает ряд уточнений в отношении сути его чистой, трансцендентальной феноменологии. Феноменологическая редукция предназначена осуществить «наиболее радикальной род интроспективного знания о «чистом явлении» сознания. Автор отмечает, что Гуссерль распространяет редукцию и на такие вещи как Бог, т. е. трансцендентное, не являющееся частью непосредственного опыта-сознания, и на «чистое эго»<sup>20</sup>.

Завершив характеристику феноменологии Гуссерля как чистого описания, Барли Халлен переходит в третьем разделе к анализу взглядов тех философов Запада, которые в своих «феноменологических трудах» приложили гуссерлевский метод к анализу основных (сущностных) структур человеческого существования, исходя из его учения об эйдосах. Здесь речь идет у него о Мартине Хайдеггере и его работе «Бытие и время» и о Жан-Поле Сартре и его работе «Бытие и ничто», о «двух наиболее важных экзистенциалистских философах», испытавших сильное влияние Гуссерля. Оба они возлагали большие надежды на феноменологический метод Гуссерля с целью идентификации и описания основных структур человеческого существования, позволяющих отличить человеческое от других родов бытия. Оба, несмотря на существенные различия в подходах к этим структурам, пытались дать актуальные и вообразимые описания человеческого сознания-опыта как существующего «в мире». Хайдеггер использует для описания человеческого типа бытия термин *Dasein* («бытие-там»), Сартр — термин «бытие-для-себя». В сноске автор отмечает, что экзистенциализм в действительности является феноменологией<sup>21</sup>.

Барри Халлен, отмечая причудливость, громоздкость, эксцентричность употребляемой, особенно Хайдеггером, терминологии, пытается дать свою расшифровку термина (бытие,

человек). Он (Dasein) как бы со стороны может размышлять о структурах своего существования, находиться вне времени и места, не быть данным в смысле выбора «быть или не быть», может раскрывать себя как заброшенного в этот мир. Ни хайдеггоровский Dasein, ни сартровское «бытие-для-себя» не являются вещью, в них есть нечто в виде воздаяния вещам, и это есть Ничто. В этом контексте автор рассматривает и проблему свободы, и проблему смерти, как они представлены в феноменологическом экзистенциализме Хайдеггера и Сартра. Правда, он напоминает, что Хайдеггер был против того, чтобы его философию называли экзистенциализмом.

В четвертом разделе автор, выступая против универсальности феноменологии, ее претензии на то, чтобы быть способной дать описание человеческого опыта вообще, безотносительно к специфике культур, говорит, что абстрактные общие феноменологические темы (эйдос) надо рассматривать в контексте культурного релятивизма. Это положение раскрывается им в нескольких аспектах. Он отмечает, что существуют серьезные расхождения в феноменологической трактовке мистерий бытия между так называемыми христианскими экзистенциалистами (Г. Марсель) и атеистическими экзистенциалистами (Сартр). Хайдеггер занимает как бы срединное место между ними. Барри Халлен показывает эти различия на примере трактовки ими трансцендентного опыта — Бога, непосредственного опыта-сознания, времени (темпоральности) и структурированности или неструктурированности сознания<sup>22</sup>. В плане исторического релятивизма отмечается, что сам экзистенциализм в Европе релятивен, ибо отвечал в интеллектуально-эмоциональной форме на разочарования и отчуждения интеллектуалов в период хаоса и резни, характеризующих Европу между и сразу после мировых войн. Другими словами, экзистенциализм — это явление в духовной жизни определенного периода истории. Культурный релятивизм раскрывается через применение концепций гуссерлевского эйдоса к традиционной африканской мысли, прежде всего народа йоруба.

В пятом, заключительном, разделе, посвященном культурной тематике, Барри Халлен стремится осуществить практическое применение феноменологического метода к изложению

(описанию) традиционных систем мысли. Метод подхода должен включать в себя как феноменологические, так и нефеноменологические элементы<sup>23</sup>. Необходимо, полагает автор, при адаптации феноменологической редукции к изложению традиционной африканской мысли подходить к последней с позиции более целостного (холистского) представления о ней. Одной из таких попыток, по мнению автора, является описание «изнутри» философии банту Пласидом Темпельсом<sup>24</sup>. Специально Барри Халлен выделяет отдельные темы из мыслительной системы народа йоруба, чтобы показать одновременно и радикальные различия между взглядами йоруба и экзистенциалистов на проблему человеческого существования, и в то же время он попытался использовать экзистенциалистский (феноменологическо-экзистенциалистский) эйдос для описания жизненной силы или жизненного духа личности (персоны), ее воплощения в традиционной семье, понимания йоруба рождения, смерти, сексуальных отношений и т. д.

Эти идеи Барри Халлен излагал и в совместной с другим африканским философом О. Содгипо работе «Из исследовательских заметок о различении познавательного и веровательного в мысли йоруба»<sup>25</sup>. Здесь проводится идея в защиту «этнофилософии» как подлинной философии, которая может быть подтверждена на уровне феноменологически-герменевтической интерпретации стихов (поэзии) Ифа (Йоруба Того), представителем так называемой народной философии Бабалаво. Из этой интерпретации, выполненной до и вне так называемой спекулятивной философии, и из уроков, вытекающих из этой рефлексивной, а еще недискурсивной трактовки стихов Ифа, следует, что существует значительное, даже резкое различие между познанием и верой, чувством и восприятием, мудростью и умом. В традиционной мысли народа Ифа поднимаются важные вопросы и предлагаются ответы на проблемы личной ответственности, природы сознания, совести и личной подлинности. Авторы статьи говорят, что здесь можно провести параллель с пифагоровой философией, ибо вклад в нее внесли и другие и все же мы называем ее по имени Пифагора. Так же обстоит дело и с мыслью йоруба: она отражает результаты и индивидуальной, и коллективной

деятельности. Идеи африканских философов имеют корни в традиционной африканской мысли.

В этой связи представляет значительный интерес статья африканского философа из Заира Ж. Киньонго, посвященная процессу перехода от дискурсивности (на уровне традиционного общества) к философскому дискурсу в современной Африке. Он широко оперирует феноменологической терминологией Гуссерля: интенциональность, пассивный и активный синтез. Особое внимание уделяется им гуссерлевской трактовке субъективности как реальности и как основы для философского дискурса. Он заявляет, что Гуссерль любил говорить об интенциональной пассивности, которая содержит в себе и возможность интенциональной активности<sup>26</sup>. Им также используется гуссерлевский термин интерсубъективности, но преимущественно в интерпретации хайдеггеровской терминологии<sup>27</sup>, дается трактовка сути философии Мерло-Понти<sup>28</sup>, который также тяготеет к феноменологии.

Африканские философы, как мы уже показали выше, стремятся реконструировать традиционную африканскую мысль, исходя из различных методов, среди которых далеко не последнее место занимает феноменологический метод Гуссерля. Но обращаются к нему не только с этой целью. Выдвигается идея использования его с целью научного воспитания (образования) африканских философов, наряду с использованием идей и методов других направлений западной философии: философии неореализма Г. Башляра, неореалистического логицизма А. Уайтхеда и некоторых других вкупе с постоянным обращением к классикам мировой философии. Например, в статье декана философского факультета из Туниса «Научное воспитание философов» значительное место уделено феноменологии Гуссерля<sup>29</sup>. Автор вначале раскрывает гуссерлевскую демаркацию между описательными и естественными науками. Затем на основе лекции Гуссерля «Философия и кризис европейского человечества» (Вена, 1935 г.) показывает переход Гуссерля к чистой, трансцендентальной феноменологии через критику «наивного рационализма», натуралистического и психологического объективизма. Гуссерль не отбрасывает рационализм, но он за рационализм, базирующийся на учете самопонимающей

мысли, способной ставить и отвечать на вопросы бытия, на так называемые вопросы существования. Он против возвращения к фатальной иллюзии, будто наука делает человека мудрым, он за новый тип философствования, за подъем философского разума на уровень подлинной философии — трансцендентальной философии как подлинного рационализма (от себя отметим, что Гуссерль за «феноменологическое постижение сущности» в своей работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию» // Эдмунд Гуссерль *Философия как строгая наука*. Новочеркасск, 1994, с. 174).

Наконец отметим, что широкое обращение к западной феноменологической философии можно встретить у такого известного марокканского философа-персоналиста как Мохаммед Азиз Лахбаби, особенно в его докторской диссертации<sup>30</sup>, а также в работах некоторых других североафриканских философов. Своеобразное, хотя и завуалированное, использование отдельных приемов западной феноменологии и герменевтики можно обнаружить в докторской диссертации покойного руандийского философа — аббата Алексиса Кагаме<sup>31</sup>. Но разбор этих работ не может быть осуществлен в рамках нашего небольшого параграфа.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- Analecta Husserliana*. The Yearbook of phenomenological Research. Ed. by A. T. Tymieniecka. Dordrecht; Boston; Lancaster; Tokyo.  
Phänomenologische Forschungen // Freiburg-München.  
*Spiegelberg H.* The phenomenological movement. The Haage, 1982. P. 670.  
*Sumner Claude.* Assessment of Philosophical research in Africa: major themes and undercurrents of thought // Teaching and research in philosophy: Africa. UNESCO. Paris, 1984. P. 151.  
*ibid.* P. 155.  
*Sartre J.-P.* Orphee noir // Sartre J.-P. Situation, III. P. 230.  
*Ibid.* P. 240.  
*Ibid.* P. 252.  
*Ibid.* P. 262.  
*Ibid.* P. 274  
Encyclopedie philosophique universelle. I. L'univers philosophique. Publ. sous la direction d'Andre Jacob. P., 1989. P. 1469 – 1470.  
*Ibid.* P. 1470.  
*Ibid.* P. 1473.  
*Hallen Barry Dr.* Phenomenology and the exposition of African traditional thought // African philosophy. La philosophie africaine Proceedings of the Seminar on African Philosophy. Addis-Ababa, 1 – 3 december 19; Actes du seminaire sur la philosophie africaine. Addis-Ababa, 1980. P. 56 – 80.  
*Ibid.* P. 57.

- 16 Ibid. P. 59.
- 17 Ibid. P. 58 – 59.
- 18 Ibid. P. 59.
- 19 Ibid. P. 60.
- 20 Ibid. P. 61.
- 21 Ibid. P. 62 – 64.
- 22 Ibid. P. 64 – 65.
- 23 Ibid. P. 70.
- 24 Ibid. P. 72 – 73.
- 25 *Sodipo J. Olu*. Philosophy in pre-colonial Africa // Teaching and reseach in philosophy: Arica.UNESCO. P., 1984. P. 80.
- 26 *Kinyongo J*. De la discursivite au discours philosophique en Afrique // African philosophy. Addis-Ababa, 1980. P. 151.  
Ibid. P. 158 – 159.  
Ibid. P. 164.  
*Haddad-Chanakh Fatma*. The scientific education of philosophers // Teaching and reseach in philosophy: Africa. P. 98 – 103.  
*Lahbabi Mohamed Aziz*. De l'etre a la personne. Essai de personalisme realiste. These pour le Doctorat es Lettres presentee a la Faculte des Letteres de L'Universite de Paris, 1954. P. 9, 13, 42, 128, 157, 169, 389.  
*Kagame Alexis*. La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre. Bruxelles, 1956.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Э

та тема в последние два десятилетия начинает все больше интересовать как западных, так и восточных философов. Связано это как с общей тенденцией к налаживанию более тесного и плодотворного диалога между западной и восточной философией вообще, так и с развитием на новом уровне контактов между западными и китайскими философами по обсуждению ряда важных философских проблем. Более же конкретно актуальность исследования соотношения между феноменологией и китайской философией обусловлена тремя обстоятельствами.

Во-первых, наметившейся в последние три с лишним десятилетия определенной переориентацией феноменологии по сравнению с той, которая долгое время господствовала в западной философии. Например, Анна-Тереза Тыменецка, президент Всемирного феноменологического института, заявляет, что целью этого института, действующего на всех пяти континентах, является «феноменологическая реконструкция философии» («феноменология в новом ключе») в плане ее обращения к «феноменологии человека» в ее связи с «человеческим положением». Она выделяет этапы господства классической, т. е. чисто гуссерлевской феноменологии, экзистенциальной феноменологии и, наконец, междисциплинарный этап (фаза), в рамках которого акцент перенесен на феноменологию жизни. И в контексте этой новой направленности феноменологии в сферу ее внимания непосредственно попадает философская мысль незападного мира, прежде всего Востока, под которой она имеет

в виду преимущественно китайскую, японскую и индийскую философию<sup>1</sup>.

Во-вторых, признанием исключительно важной роли китайской философии (речь идет о классической китайской философии) в конституировании междисциплинарной феноменологии. А.-Т. Тыменецка завершает весь 21-й том, посвященный феноменологии человека и человеческому положению, разделом под названием «Диалог между китайской и западной философией в их встрече — вызов нашего времени», являющимся ее докладом «За круглым столом» на Всемирном философском конгрессе в Монреале в 1983 году. Почему же эта встреча должна расцениваться как ответ на вызов западной философии, прежде всего к китайской? Да потому, отвечает А.-Т. Тыменецка, что среди различных современных национальных и континентальных философий китайская и западная уделяют особое внимание и высказывают свое уважение к богатству их исторического наследия. Она при этом подчеркивает наличие существенных различий как в плане течений, школ и систем, так и в отношениях людей к космическим силам, природе, собрату («другому»), условиям своего положения между китайской и западной философией. Но, несмотря на эти контрастирующие различия, укорененные в различных ответах китайца и западного человека на вызов обстоятельств их жизненной борьбы, обусловленных различием их «культурных обрамлений», в своих ответах на вызовы современной эпохи у китайской и западной философий есть много точек соприкосновения<sup>2</sup>.

А.-Т. Тыменецка стремится дать абрис сегодняшнего дня китайской философии под углом зрения выявления у последней потенций для внесения своего вклада в междисциплинарную феноменологию как феноменологию человека и человеческого положения. С одной стороны, она подчеркивает сохраняющиеся и поныне контрастирующие различия между китайской и западной философией в плане наличия определенной тематическо-проблемной унитарности и нетронутости первой и плюрализма с быстрой сменой течений, парадигм второй. Одновременно ею отмечаются и различия в их отношениях к науке, технологии и даже культуре. С другой стороны, пишет она в заключение, китайская и западная философия «куют» новые

формы феноменологии (архимедов рычаг), позволяющие установить единство между разумом и жизненной сферой, проникнуть с помощью философской интуиции в тайны человеческой жизни, раскрыть и описать ее смысл. Их диалог внесет, по ее убеждению, в феноменологическую реконструкцию философии нашего времени существенный вклад.

В-третьих, актуальность исследования обусловлена все более частым обращением как китайских, так и западных философов к феноменологическому методу Гуссерля непосредственно, и особенно к его вариантам в экзистенциальной феноменологии, для интерпретации классических китайских философских текстов<sup>3</sup>.

Считаем необходимым высказать несколько важных, на наш взгляд, предварительных суждений, чтобы прояснить основные моменты, касающиеся проблемы соотношения феноменологии и китайской философии. Итак, начнем с того, что свой разбор этой проблемы мы будем вынуждены вести на основе источников, имеющихся в нашем распоряжении на европейских языках. Что же касается конкретного состояния феноменологических исследований в континентальном Китае, такими исчерпывающими сведениями мы не располагаем (к тому же не владем, к сожалению, китайским языком). Нам пока трудно сказать, насколько соответствует действительному положению вещей сегодня та оценка феноменологического движения в Китае, которая дается в работе Г. Шпигельберга «Феноменологическое движение». Там говорится о почти полном отсутствии феноменологических исследований в новом Китае периода «Культурной революции» и после нее, хотя отмечается, что в домаоистском Китае отдельными философами проявлялся интерес к западным философским течениям, в том числе и к феноменологии<sup>4</sup>. В новейшем обзоре китайской философии за последние десять лет, подготовленном в самом Китае, прямо о феноменологии ничего не сказано, равно как и о феноменологическом методе Гуссерля, но упоминаются западные философские подходы (методы): систематический, структуралистический, аналитический и герменевтический<sup>5</sup>. Авторы же, на которых по преимуществу мы будем ниже ссылаться, являясь лицами китайского происхождения, судя по имеющимся сведениям, работают или в западных странах, или на Тайване.

Следующий момент, на который мы хотим обратить внимание читателя, заключается в выяснении вопроса об отношении Э. Гуссерля к восточной философии вообще, китайской — в частности. Знакомство с трудами Гуссерля дает нам возможность сказать, что его обращение к восточной философии было весьма спорадическим. По сути дела, лишь в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию» он касается вопроса о восточных философиях — индийской, китайской и прочих философиях — в плане подчеркивания как сходств между ними и западной философией, так и различий. Однако он делает главный акцент на принципиальных различиях между ними, усматривая их прежде всего в установках философов Запада и Востока, полагая, что «теоретическая» установка возникла исторически у греков, у них же она достигла высшей формы проявления, тогда как для восточной философии господствующей была мифо-религиозная установка. Речь у него прежде всего идет о философиях Древней Греции и философиях Древнего Востока. Он признавал, что и философия, и наука не являлись лишь детищем греков, что последние многому научились от «мудрых египтян, вавилонян и т. д.», он также признавал наличие религиозно-мифических мотивов и религиозно-мифической практики в дофилософской Греции, не отрицал наличия элементов теоретической установки в восточной философии. И хотя у Гуссерля мы не находим какого-либо конкретного разбора ни китайской, ни индийской, ни какой-либо другой восточной философии, все же представляет эвристическую ценность его указание на то, что может возникнуть извращение смысла, «когда человек, воспитанный в духе созданного в Греции и развитого в Новое время научного образа мышления, начинает говорить об индийской и китайской философии и науке (астрономия, математика), а следовательно, по-европейски интерпретирует Индию, Вавилон, Китай»<sup>6</sup>.

Следует еще тут сказать, как вышеизложенные нами положения феноменологии Гуссерля интерпретируются в современной литературе, касающейся проблемы соотношения западной феноменологии и восточной, в том числе и китайской философии. Например, утверждается <sup>7</sup>, что поздний Гуссерль считал,

во многом одинаково с Гегелем, западную философию универсальной, хотя и требовал, в отличие от Гегеля, более убедительных доказательств в пользу этого утверждения. Одновременно подчеркивается, что Гуссерль проводил различие между так называемым аподиктическим методом, характерным для западного типа мышления, и антропологическим, характерным для китайского и индийского типов мышления. Основанием для суждения берется положение Гуссерля о «теоретичности» философии Платона и Аристотеля, лишенной всякого практического интереса, беспристрастного способа видения мира. Одновременно подчеркивается, что для Гуссерля философия — это вечное начинание и для «подлинного мыслителя» философия не перестает быть «заброшенной вопросами» и удивлением для себя. Философия ищет источник познания в «самих вещах». Использование Гуссерлем термина «введение» призвано было охарактеризовать новое начало феноменологии в его трудах.

Резюмируя все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что ни сам Гуссерль не имел прямых контактов с китайскими философами, ни китайские философы не проявляли особого интереса к его интенциональной, трансцендентальной феноменологии. Гуссерль не искал в китайской, равно как в индийской или другой восточной, философии средства (пути) для преодоления кризиса европейского человечества. Этот выход он видел в радикальном обновлении европейского рационализма на основе созданной им трансцендентальной феноменологии.

Иное дело Мартин Хайдеггер, стремившийся применить гуссерлевский феноменологический метод к своей экзистенциальной феноменологии, в его отношении к восточной, в том числе и к китайской, философии, к ее экзистенциальной феноменологии. В данном параграфе мы будем вести речь лишь о восприятии (рецепции) Хайдеггером китайской философии и об отражении этого момента в многочисленных публикациях китайских и западных философов.

Прежде всего необходимо отметить, что Хайдеггер проявлял интерес не вообще к китайской философии, а древнекитайской, а в ней прежде всего к даосизму, его основателю Лао-цзы и канонической книге даосизма — «Дао дэ цзин», выдающемуся памятнику древнекитайской философской мысли. Об этом

можно судить по ряду публикаций, появляющихся во второй половине 80-х годов на английском языке и доступных нам. Остановимся на основных из них, в которых очерчены основные вехи, мотив и линии соприкосновения Хайдеггера с даосской философией.

В одной из публикаций приводятся прямые свидетельства интереса Хайдеггера к переводу «Дао дэ цзина» на немецкий язык. Эти свидетельства исходят из уст китайского философа, который в 1946 – 47 годах вместе с Хайдеггером во Фрейбурге переводил «Дао дэ цзин»<sup>8</sup>. И хотя удалось перевести лишь восемь глав (чжанов) из восьмидесяти одной, но переведены были наиболее важные с точки зрения и Хайдеггера и китайского переводчика. В этой публикации отмечается, что Хайдеггера особенно интересовали вопросы китайского языка, сопоставления текстов на китайском и западных языках. Уже переведенные восемь глав «Дао дэ цзина» произвели на Хайдеггера значительное впечатление, что нашло отражение в ряде его лекций, статей, в которых он прямо или опосредованно использовал отдельные идеи из этих глав, или, по крайней мере, в которых слышны отзвуки его знакомства с «Дао дэ цзин». Особенно близок Хайдеггеру был чжан 15, в котором говорится о том, что не всем доступно постижение глубины чуткими древними «тончайшего и мельчайшего», а поэтому творец (или творцы) «Дао дэ цзин» берутся описать эти «тончайшее и мельчайшее», которые держались за дао<sup>9</sup>. Хайдеггера в ходе перевода «Дао дэ цзин» интересовал потаенный смысл Небесного дао как нечто трансцендентного, имманентного, соотношение философии и мистицизма в этой книге, неаристотелевский тип логики, обнаруживающийся в ней.

В другой интересной публикации, появившейся в последнее десятилетие, в которой рассматривается путь Хайдеггера к сравнительной философии, акцент делается на так называемое его благочестивое мышление<sup>10</sup> или, другими словами, на его вопрошание о том, что значит мыслить. В этой публикации отмечается, что обращение Хайдеггера к даосизму и дзэн-буддизму связано с его критикой метафизики и попыткой в этой связи осуществить реконструкцию философии, используя и мотивы вышеуказанных восточных учений. В контексте нашего пара-

графа, посвященного выяснению отношения между феноменологией и китайской философией, приведем из анализируемой нами публикации ряд наиболее интересных суждений на этот счет. Первое касается того, что постулируется своеобразная тождественность хайдеггеровского бытия китайскому дао<sup>11</sup>. В этой связи сделаем маленькое отступление и напомним, что в отдельных работах зарубежных исследователей творчества Хайдеггера отмечалась возможность его знакомства с даосизмом по работе Мартина Бубера 1921 года, в которой освещалась древнекитайская философия. Речь идет об афоризмах Чжуан-цзы, одного из самых ярких представителей даосизма, приводимых в работе М. Бубера. В понятии Dasein слышны отзвуки Чжуан-цзы особенно отчетливо<sup>12</sup>.

Возвращаясь к прерванному нами анализу публикации о хайдеггеровском пути к сравнительной философии и к его вопрошаниям о мышлении, отметим еще несколько важных положений, содержащихся в этой публикации. Во-первых, это подчеркивание мысли о том, что для Хайдеггера онтология (речь идет об экзистенциальной онтологии) возможна только как феноменология, связанная с философской герменевтикой<sup>13</sup>; во-вторых, «вопрошание», провозглашаемое Хайдеггером, является и благочестием мышления, т. е. составляет «квинтэссенцию феноменологии как философского движения», а сама феноменология выступает как «возможность мышления»<sup>14</sup>. Особое внимание уделяется поэтическому языку позднего Хайдеггера, дается анализ его статьи «Что значит мыслить?», в которой незримо присутствует дао, подчеркивается хайдеггеровский акцент на единство познания и действия, мышления и языка, роль медиативного мышления, а также непомысленность происхождения сущности бытия аналогично непомысленности дао. В публикации осуществляется интересное сравнение хайдеггеровских идей в его статье «Мыслитель как поэт» с «Дао дэ цзином» по вопросу о топологии бытия и циркуляции в естественном порядке вещей в «Дао дэ цзине»<sup>15</sup>, проводится идея о том, что «благочестивое мышление» для Хайдеггера есть идея мышления, ибо в ней определяется, что и как мыслить, здесь истина и метод представляют собой неразрывное единство. И таким пониманием мышления Хайдеггер «открывает себя для

сравнения с восточной мыслью — конфуцианством, даосизмом, чань или дзэн-буддизмом и другими учениями»<sup>16</sup>.

Особое внимание в современной компаративистской философии уделяется феноменолого-герменевтическому прочтению хайдеггеровского понимания «пути» и сравнения его (понимания) с трактовками «пути» в «Дао дэ цзине» и «Чжуан-цзы»<sup>17</sup>. Отмечается, что тема пути составляет ядро хайдеггеровской онтологии. Однако если в «Бытии и времени» эта тема представлена лишь имплицитно, то в поздней хайдеггеровской мысли она выражена ясно и изложена подробно. Речь идет о таких его работах, как «Лесные тропы», «Путь к языку» и «Из разговора на проселочной дороге о мышлении». Сопоставление проводится по первому чжану (главе) из «Дао дэ цзина», в котором говорится, что названное дао не есть вечное (постоянное) дао, и многочисленным заявлениям Хайдеггера о том, что о бытии тоже нельзя ничего сказать, тем более о Dasein. Поскольку поздний Хайдеггер отдавал предпочтение стилю философствования досократиков и поэтов (Гельдерлин), то и понимание им пути отражает этот момент. Для него путь — это вечно нечто незавершенное, это вопрошание в движении по проселочной дороге, это путь и образ мышления. В своем понимании пути Хайдеггер исходил из сходства стилей философствования досократиков и даосизма, и это, по мнению отдельных исследователей<sup>18</sup>, нашло уже отражение в «Бытии и времени» через знакомство с работой М. Бубера о Чжуан-цзы, вышедшей в Лейпциге в 1921 году. Хайдеггера заинтересовали стиль философствования Лао-цзы, диалоги Чжуан-цзы в сопоставлении с диалогами Платона, трактовка понятия бытия у досократиков и дао у Чжуан-цзы.

В заключение отметим, что в последнее время появляется ряд интересных работ зарубежных авторов, в которых практически применяется феноменологический метод к интерпретации некоторых древнекитайских и средневековых классических философских текстов. В одних случаях речь идет о феноменологическом описании понятия жизни, человеческой природы через использование понятий «инь» и «ян» в духе И-цзина, Лунь-юй<sup>19</sup>, в других — о трактовке главным представителем неоконфуцианства Чжу си (XII век) принципа «приро-

да — бытие»<sup>20</sup> или «общемирового универсального» «принципа/резона (ли)»<sup>21</sup>, как этот принцип трактуется в нашей отечественной литературе. Напомним, что мы не включали в текст данного параграфа большое число работ о китайской философии на русском языке, ибо нас интересовали главным образом работы, в которых обозначенная в названии параграфа тема непосредственно затрагивалась, равно как и не делали предметом специального рассмотрения труды Гуссерля и Хайдеггера, а давали лишь их интерпретации зарубежными авторами в контексте данной темы.

### ПРИМЕЧАНИЯ

Analecta Husserliana. Vol. XXI. The Phenomenology of Man and the Human Condition. II: The Meeting Point between Occidental and Oriental Philosophy. Dordrecht; Boston; Lancaster; Tokyo. 1986. P. VII – IX.

Ibid. P. 385.

Ibid. P. 390 – 394.

*Spiegelberg H.* The phenomenological movement. The Haag, 1982. P. 670.

*Shi Yanping.* Development of Chinese Philosophy over the Last Ten Years. Comment and Discussion. // Philosophy East and West. Vol. 43. № 1. January 1993. University of Hawai Press. Honolulu. P. 115.

*Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск. 1984. С. 115.

*Hwa Yol Jung.* The piety of thinking: Heidegger's pathway to comparative Philosophy // Analecta Husserliana. Vol XXI. P. 339 – 343.

*Hsiao Paul Shih-yi.* Heidegger and our translation of the Tao Te Ching // Heidegger and Asian Thought. Ed. by Graham Parkes. Honolulu, 1987. P. 93 – 104.

Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1994. С. 119; Дао дэ цзин. Дубна, 1994. С. 15; Лукьянов А. Е. Начало древнекитайской философии. И цзин. Дао дэ цзин. Лунь Юй. М., 1994. С. 81.

*Hwa Yol Jung.* The piety of thinking: Heidegger's pathway to comparative Philosophy // Analecta Husserliana. Vol XXI. P. 337 – 368.

Ibid. P. 341.

*Poggeler Otto.* West-East Dialogue: Heidegger and Asian Thought. Ed. by Graham Parkes, Honolulu, 1987. P. 52 – 53.

*Hwa Yol Jung.* The piety of thinking: Heidegger's pathway to comparative Philosophy // Analecta Husserliana. Vol XXI. P. 342.

Ibid. P. 343.

Ibid. P. 359.

Ibid. P. 363.

*Stambaugh Joan.* Heidegger, Taoism and Question of Metaphysics // Heidegger and Asian Thought. P. 79 – 92.

Parkes Graham. Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang Heidegger and Asian Thought. P. 105 – 147.

Hang Thaddeus T'ui-Chieh. Man as the junction of yin-yang relationships and cosmic Heart // Analecta Husserliana. Vol. XXI. Dordrecht, 1987. P. 77 – 87.

<sup>20</sup> *Chung-ying Cheng.* The Nature — being principle: A consideration from Chu Hsi // Analecta Husserliana. Vol. XXI. Dordrecht, 1987. P. 159 – 163.

*Кобзев А. И.* Чжу Си // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 446 – 447.

## ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЗАПАДНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

**П**режде всего надо поставить вопрос: правомерно ли говорить об индийской феноменологии или лучше употребить выражение «феноменология и индийская мысль»? Трудно дать однозначный ответ, хотя кажется более уместным рассуждать о соотношении, точнее, о связи между индийской мыслью и западной феноменологией. Проведенный нами анализ вышедших за последние четыре десятилетия в Индии работ (монографий, сборников, учебных пособий, энциклопедий), посвященных непосредственно характеристике современной индийской философии, показывает, что они строятся главным образом по проблемно-личностному принципу. Это относится и к таким наиболее репрезентативным теоретическим обзорам индийской философии последних десятилетий, как «Индийская философия сегодня»<sup>1</sup> и «Индийская философия: прошлое и будущее»<sup>2</sup>. В них не выделяются ни течения, ни школы, хотя внутри соответствующих разделов попутно рассматриваются отдельные течения западной философской мысли, в том числе и феноменологической.

Как это делается, мы попытаемся показать немного позже. Сейчас же отметим, что отдельными индийскими авторами написаны солидные монографические труды, посвященные индийской философии, как ее истории, так и ее сегодняшнему состоянию, с позиции выделения отдельных течений, названия которых звучат по-европейски, но содержание которых — индийское. В качестве примера назовем работы, посвященные истории индийской эпистемологии<sup>3</sup>, эпистемологии и онтологии

(в рамках индийского идеализма)<sup>4</sup>, «философии науки»<sup>5</sup> и, наконец, феноменологии индийских философских систем<sup>6</sup>.

Остановимся кратко на этой работе, написанной С. С. Рагнавачарой, в которой он термин «феноменология» трактует в гегелевском смысле. Он прямо заявляет, что образцом для него является гегелевская «Феноменология духа», в которой раскрыта прогрессивная эволюция человеческого духа к абсолютному духу. Автор говорит, что в своей скромной работе он хочет выполнить задачу, сходную с гегелевской, по раскрытию движения философского духа в Индии, через различные философские системы — даршаны. Именно в этом смысле, заявляет автор, он будет употреблять термин «феноменология» в своей работе. Отсюда становится совершенно очевидным, что его феноменология не имеет прямого отношения ни к феноменологии Гуссерля, ни к экзистенциальной феноменологии Хайдеггера, Сартра и некоторых других. И все же он вынужден обращаться к отдельным положениям экзистенциальной феноменологии, поскольку намерен выявить основные этапы в истории индийской философии в зависимости от решения теми или иными классическими системами «базовой проблемы человеческого существования». Образцом решения такой проблемы в западной философии является для него Сократ, которого он величает отцом всей западной философской мысли<sup>7</sup>.

В 1988 году в Нью-Дели (Индия) состоялась встреча группы западных философов, связанных с деятельностью центра феноменологических исследований, с их индийскими коллегами. Материалы этой встречи нашли свое отражение в сборнике докладов под названием «Феноменология и индийская философия», где термин «феноменология» употребляется в смысле современной западной феноменологии. Поскольку мы, к сожалению, не смогли найти в библиотеках Санкт-Петербурга этого сборника, о его содержании можем судить лишь по весьма содержательной, хотя и краткой, рецензии на нее, подготовленной известным философом-компаративистом Э. Дейчем из Гавайского университета<sup>8</sup>.

Составители сборника отмечают, что почти половина докладов излагают просто западные разработки по феноменологии без обращения к индийской философии. Причем среди

авторов подобных, в принципе весьма содержательных, докладов присутствуют и индийские философы, которые выступают в данном случае «не как индийские философы, говорящие с позиции индийской философии, а как феноменологи, которым случилось быть индийскими». И все же отмечается в рецензии, отражающей, к слову, итоговое заключение о докладах, данного Д.-Р. Чаттопадхьяя, что большинство докладов, написанных индийскими авторами, непосредственно затрагивают проблему отношения индийской философии к феноменологии. В качестве таких индийских философов прежде всего приводится К. Багчи, автор доклада «Индийское взаимодействие с феноменологией: горизонты философии К. С. Бхаттачария», вызвавшего исключительный интерес. Называются имена еще некоторых индийских философов, которые затрагивали те или иные аспекты соотношения феноменологии и индийской философии. Подобные сопоставления и оправдывают употребление союза «и» в названии сборника. Диалог между феноменологией и индийской философией, хотя и осуществляется с трудом, все же служит обогащению межкультурных связей между восточной и западной философской мыслью.

Судя по обзору встречи западных феноменологов с индийскими философами, четко выделяются два современных философа Индии, которые испытали влияние Гуссерля и Хайдеггера в своем мышлении. В докладе Моханти широко используется технический лексикон Гуссерля («эйдетические корреляции», «ноэтические акты», «ноэматические достижения», «трансцендентальное эго»). Мехта использует в своем докладе высоко поэтический и герменевтический язык позднего Хайдеггера. Мехта в своей работе «Теория познания» индийское понятие рациональности трактует в духе феноменологической интенциональности, темпоральности и сознания как абсолюта, в других же своих работах он широко оперирует понятиями «перцепции», «вывода» и т. д. Им написана статья «Читая Ригведу: феноменологический очерк», в которой по-новому раскрывается содержание этого культурного памятника.

Хотелось бы обратить внимание читателя еще на одну содержательную статью Мехты, в которой тоже в феноменологическом ключе рассматривается тема «Хайдеггер и веданта». Он

буквально с первых строк статьи проводит мысль, что, несмотря на то что Хайдеггер и Веданта, казалось бы, вещи несопоставимые, что у него нет прямых обращений к Веданте, таких, как к даосизму и дзэн-буддизму, все же есть резон сопоставлять Хайдеггера и Веданту<sup>9</sup>. Хайдеггер не был удовлетворен европейской метафизикой в плане определения бытия. Ему интуитивно была ближе «метафизичность» санскрита как одного из индоевропейских языков, на котором написаны «Веды». Он испытал косвенное влияние Веданты через немецких романтиков, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Ницше, немецких индологов Дойссена, Гарбе и других. Однако хайдеггеровское понятие бытия значительно разнится от подходов Упанишады и Шанкары к понятию бытия как Брахмана<sup>10</sup>.

Современный индийский философ Моханти, о котором мы уже упоминали выше в связи со сборником докладов западных феноменологов и индийских философов, является автором трех книг, непосредственно посвященных феноменологии Гуссерля: «Теория значения Эдмунда Гуссерля», «Феноменология и онтология», «Понятие интенциональности». К сожалению, они оказались для нас недоступными (их просто нет в библиотеках Санкт-Петербурга), но нам удалось ознакомиться с двумя его теоретическими статьями, в которых как бы попутно излагается им свое понимание феноменологии. Это уже заметно по его пониманию философии как «отражению человеческого сознания в связи с самим собой, другими и миром»<sup>11</sup>. Отдавая должное вкладу лингвистических философов, он все же на первое место из западноевропейских философских течений ставит феноменологию, прежде всего в ее классическом варианте в лице Гуссерля. Это и метафизика субъективности, это и понятие «эпохи», и особенно понятие интенциональности, выступающее одновременно и методологическим принципом. Им выделяется ряд видов, способов проявления интенциональности: телесный, ментальный, когнитивный, аффективный, волево-волевой, подсознательный (бессознательный). Наряду с его рассуждениями о гуссерлевской редукции, у него идет речь и об интенциональных коррелятах, о мире не как объекте опыта, а как о горизонте. Значительное место им уделено понятию интерсубъективности как связи внутреннего и внешнего

горизонтов<sup>12</sup>. В этой связи им дается характеристика индийской философии, для которой характерно акцентирование внимания на самосознании, в то время как западная философия, по его мнению, делает акцент на трансцендентальное эго.

В другой статье Моханти «Индийская философия между традицией и современностью» его рассуждения о том, «что такое индийская философия?», содержат обращения к гуссерлевской терминологии (например, к понятию телос), в целом к его работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»<sup>13</sup>. Он считает допустимым сравнивать по эвристическим возможностям негативный метод мадхьямики и феноменологический метод Гуссерля для объяснения сознания и самосознания, саморефлексии и самокритики. Моханти признается, что идею мотивированных возможностей он взял у Гуссерля, обосновывая свое понимание индийской эпистемологии, логики школы ньяя, а также греческих рационалистов. Речь шла у него о теории суждения. Акцентируя внимание на оригинальности индийской философии, в которой он не находит присущих западной философии антиномий между рационализмом и эмпиризмом, логицизмом и психологизмом, каузальным и описательным исследованием, экзистенциализмом и интенционализмом, логическим мышлением и тезисом несказанности, он все же делает исключение для аналитической и феноменологической философии, в которых эти антиномии сняты<sup>14</sup>.

О некотором сходстве современных индийских философских учений с феноменологией и экзистенциализмом говорится в ряде других публикаций, например в статье Р. Синари «Поиски онтологии человеческого я»<sup>15</sup>. Проблему человеческой субъективности он считает одной из самых главных в философии, как западной, так и индийской. Он различает два «погруженных» акта сознания: 1) сознание в своем бытии, представленное в мире, и 2) сознание в своем бытии, представленное самому себе. Автор в определенном смысле оценивает всю историю западной философии как бы с позиции феноменологии Гуссерля. Рационализм Декарта он называет объективно-укорененным (ориентированным), в то время как феноменологию Гуссерля именуется субъективно-укорененной (ориентированной) философией, считая последнюю более значительной в том

смысле, что она делала акцент на субъективность познающего<sup>16</sup>. Индийскую философию, начиная от Упанишад, он считает субъективно-укорененной, точнее — субъективно ориентированной онтологией человеческой реальности. Лейтмотив индийской философии — поиск конечной цели человеческого существования, ее трансцендентальное назначение, ее забота о самореализации, самовоплощении и самонаполнении. В конечном счете эту цель преследовали и эпистемологические, и логические исследования индусов.

Моханти ведет поиск онтологии человеческого «я», в значительной мере ориентируясь на западную экзистенциальную феноменологию, прежде всего Сартра, но сопрягая свои усилия в этом направлении с постоянными обращениями к так называемым горизонтам субъективности в индийской онтологии. Он выделяет два вида существования, нумеруя их цифрами I и II. Существование I — это феноменальный горизонт нашей субъективности (*jiva*) и существование II — это трансцендентальный горизонт (*atman*). Эти горизонты связаны друг с другом, оба они характеризуют порядки, уровни сознания. Существование I — это существование в мире, или, по сартровской терминологии, к которой прибегает здесь Синари, «в-мире» (*in the world*). Автор высоко оценивает сартровскую теорию сознания, ставя ее на одну доску с индийской концепцией «я» (самости). Работу Сартра «Трансцендентальное эго» он считает глубоко метафизическим трудом, в котором сознание характеризуется как нечто спонтанное, ничто. Сартровские идеи о «сознании-в-себе», чистом сознании, о связи до-сознания с эго он считает «удивительно схожими» с *purusa-ahamkara* (чистое-я-*cogito*) в древней школе санкхьи<sup>17</sup>.

Большинство индийских философов в своих публикациях на различные философские темы так или иначе упоминают феноменологию, то в плане сопоставления Гуссерля и Хайдеггера<sup>18</sup>, то в ракурсе типологии современной западной философии, в которой феноменология присутствует в качестве одной из важнейших, наряду с лингвистическим анализом, экзистенциализмом, философией науки, символической логикой. При этом подчеркивается нечуждость этих течений традиционной индийской философии<sup>19</sup>. Сходные идеи развиваются и в статье

С. Т. К. Чари «Культура, язык и философская инициатива», в которой проводятся также параллели между экзистенциализмом и феноменологией на Западе и в Индии и одновременно сопоставляются трансцендентальная феноменология Гуссерля и экзистенциальная феноменология Хайдеггера и Сартра<sup>20</sup>.

Значительное различие существует как в философии индийской, так и в западной философии, включая и нашу отечественную историко-философскую литературу, относительно того, можно ли рассматривать философию К. С. Бхаттачарья как идущую в феноменологическом русле. Наше знакомство с монографией его сына, известного индийского философа, «Основы философии К. С. Бхаттачарья» (Калькутта, 1975) не дает нам основания с полной уверенностью дать положительный ответ, но равно как нет и оснований дать отрицательный ответ. Его философия исключительно сложна и во многом противоречива. Однако К. Багчи, крупный индийский философ, еще в 1964 году пытался рассматривать философию К. С. Бхаттачарья в свете феноменологии Э. Гуссерля<sup>21</sup>. Эта попытка повторена в другой его статье «Философская рефлексия как процесс и бытие: методология и онтология»<sup>22</sup>. Заметим, что в этой же статье К. Багчи подвергает определенной критике феноменологию Гуссерля, заявляя, что «Гуссерль как феноменолог не смог освободиться от интенционального и поэтически-нозматического сознания»<sup>23</sup>.

Резюмируя все вышеизложенное, можно сказать, что в современной индийской философии феноменологические мотивы дают о себе знать довольно отчетливо, но самостоятельно сложившегося философского течения «феноменология» не существует.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Indian philosophy today. Edited by N.K.Devaraja. Delhi, 1975.
- <sup>2</sup> Indian philosophy: past and future. Ed. by S.S.Rama Rao Pappu and R.Puliganla. Delhi, 1982.  
*Prasad Iwala*. History of Indian Epistemology. Delhi, 1958.  
*Sastri P. S.* Indian Idealism (Epistemology and ontology). Delhi, 1975.  
См.: *Литман А. Д.* Современная индийская философия. М., 1985. С. 301 – 312.  
*Radhavachar S. S.* The phenomenology of the Indian Philosophical System. Bangalore, 1976.  
Ibid. P. 3.  
Deutsch Eliot, reviewed «Phenomenology and Indian Philosophy». Ed. by D.P.Chattopadhyaya, Lester Embree and Jitendranath Mohanty. State University of New York Press, 1992 // Philosophy East and West. 1994. № 3. P. 577 – 579.

*I. L. Metha.* Heidegger and Vedanta. Reflection on a Questionable Theme // Heidegger and Asian Thought. Ed. by Graham Parkes. Honolulu, 1987. P. 15. Ibid. P. 32.

*Mohanty J. N.* Philosophy as Reflection on Experience // Indian Philosophy today. P. 169. Ibid. P. 32.

*Mohanty J. N.* Indian philosophy between tradition and modernity // Indian Philosophy: past and future. Delhi, 1983. P. 233 – 234. Ibid. P. 249.

*Sinari Ramakant.* The Quest for an ontology of human self // Indian Philosophy: past and future. P. 119. Ibid. P. 123.

Ibid. P. 130.

*Devaraja N. K.* Notes a definition of philosophy // Indian philosophy today. P. 149.

*Bhattacharyya Kalidas.* Traditional Indian philosophy as a modern thinker views it // Indian Philosophy: past and future. Delhi, 1983. P. 176.

*Chari C. T. K.* Culture, language and the philosophical enterprise // Indian philosophy today. P. 96.

<sup>21</sup> *Bagchi K. K.* The Philosophy of R.C.Bhattacharyya in the light of Edmund Husserl's Phenomenology // The Philosophical quarterly. 1964. Vol. 37. № 1. P. 35 – 41.

<sup>22</sup> Феноменология в современном мире. Рига, 1991. С. 205 – 206.

<sup>23</sup> Там же. С. 207 – 210.

## М. ХАЙДЕГГЕР И БУДДИЗМ О БЫТИИ И НИЧТО

По сравнению с другими европейскими философами, проявлявшими интерес к буддизму, Мартин Хайдеггер занимает совершенно особое положение. С одной стороны, известно внимание позднего Хайдеггера к восточной философии, и прежде всего к дзэн-буддизму. Как вспоминает один из друзей философа, Хайдеггер, прочитав книгу Д.-Т. Судзуки «Дзэн-буддизм», заметил: «Если я правильно понимаю этого человека, это есть то, что я пытался сказать во всех своих работах»<sup>1</sup>. Следствием этого интереса и непосредственных контактов с представителями восточной традиции стала работа «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» (1953 – 1954).

С другой стороны, даже в этой работе, не говоря уже о всех остальных, нет и следа традиционной попытки европейца создать структурно завершённый, умопостигаемый портрет буддийского мировосприятия, который предполагает, что исследователь выступает как сторонний и незаинтересованный наблюдатель. В силу такой установки буддизм становится объектом исследования, предметом, что не позволяет приблизиться к искомой цели, то есть достичь понимания, поскольку в этом случае мы имеем дело с культурной традицией, в рамках которой познание не имеет ничего общего с информированностью, а «функционирует исключительно как способность к употреблению, как способность каждое мгновение жизни строить самого себя по некоему образцу, модели, эталону»<sup>2</sup>. Понимание тогда достигается не благодаря описанию, но через реализацию адептом исходных установок учения.

Хайдеггеру легко удалось избежать подобной ошибки: при внутреннем родстве с восточной традицией ему незачем щеголять восточными терминами, декларируя свою приверженность буддизму или дзэну. Метафизическое вопрошание, по Хайдеггеру, вовлекает в себя и вопрошающее человеческое бытие, так что спрашивающий — в качестве спрашивающего — сам попадает под вопрос. Такое вопрошание находится вне рамок субъект-объектных отношений в отличие от новоевропейской философии, сходной в этом смысле с научным исследованием. Говоря о двусмысленности критической установки у Декарта, Хайдеггер отмечает, что в лучшем случае мы имеем здесь дело с научно-критической, но никак не с философско-критической установкой, поскольку само присутствие «я» вовсе не ставится под вопрос. Таким образом, «основной тенденцией Декарта было превращение философии в абсолютное познание»<sup>3</sup>, познание как исследование, когда сущее становится предметом, происходит опредмечивание сущего в представлении. Решающим моментом, по Хайдеггеру, было здесь то, что в Новое время человек становится субъектом, а значит, точкой отсчета для сущего как такового. Тогда «к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле представить перед собой»<sup>4</sup>. Но там, где сущее становится предметом представления, оно известным образом лишается бытия, считал Хайдеггер, ставя себе задачу преодоления метафизики Нового времени.

Разрыв с традиционной метафизикой, с ее позитивной базовой посылкой о сплошности, неразрывности и принципиальной определимости бытия у Хайдеггера налицо. Он осуществляет феноменологическую редукцию не к «Я», а к «Ничто». Наука, считает он, ничего не хочет знать о ничто, и вслед за ней метафизическая традиция Возрождения и Нового времени отвергает ничто как конструктивный принцип. Рассудок определяет ничто как отрицание всей совокупности сущего, как абсолютно не-сущее: тем самым отрицание как специфическая деятельность рассудка подчиняет себе ничто — особый род отрицаемого. Но Хайдеггер задается вопросом: действительно ли это так? «Неужели Ничто имеется только потому, что имеет

Нет, т. е. отрицание? Или как раз наоборот? Отрицание и Нет имеются только потому, что имеется Ничто?»<sup>5</sup> Правомерность этого тезиса, по Хайдеггеру, может быть доказана только фундаментальным опытом Ничто, а его человек приобретает в состоянии ужаса, когда сущее ускользает от него вместе с ним самим, оставляя только чистое присутствие перед лицом ничто. При этом ничто не затягивает в себя, а, наоборот, отсылает к ускользающему сущему в целом. «Человеческое присутствие означает выдвинутость в ничто»<sup>6</sup>, и только эта изначальная явленность ничто делает возможным для человеческого присутствия вникнуть в сущее, встать в отношение к нему, а значит, и к самому себе. Итак, у Хайдеггера ничто становится по онтологическому статусу не только невыводимым из бытия, а напротив — доминантой сущего: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто»<sup>7</sup>. Связь «я — ничто» у Хайдеггера явно за пределами последеккартовской метафизики, за рамками конструктивного христианства, и имеет единственный коррелят — восточную метафизическую традицию.

Статус «ничто» в буддизме — статус абсолютной, коррелятивной существованию максимы, статус молчания и присутствия. Буддийские школы много спорили между собой о характере истинно-сущего, но были согласны в том, что эмпирическое бытие есть волнение истинно-сущей реальности. «Истинно-сущее находится в каком-то движении, оно подвергнуто процессу бывания, результатом чего является эмпирическое бытие и его страдания. Такого волнения истинно-сущего не должно быть, оно не что иное, как омраченность, мрак, который должен быть рассеян. Все бывающее стремится, следовательно, к прекращению процесса бытия, к состоянию покоя»<sup>8</sup>, — так О. О. Розенберг писал о положениях, разделяемых всеми философскими школами буддизма. Что касается развития этих положений, наибольший интерес — если иметь в виду тему «Хайдеггер и буддизм» — представляет школа мадхьямиков и учение Нагарджуны, ее основателя, о «пустоте» (*sunyata*).

Будучи одной из четырех ведущих буддийских школ, мадхьямика (или шуньявада — по центральной концепции этой сис-

темы) функционировала в рамках махаянской философии. Здесь представления хинаянских школ об онтологическом статусе дхарм — элементов бытия — были подвергнуты радикальной критике. Кроме общего для всей буддийской философии представления о «пустоте» «я», мадхьямики выдвинули концепцию о «пустоте» дхарм. Индивидуальное «я» рассматривается в буддийской философии как поток непрерывно меняющихся качественно-определенных психофизических состояний (дхарм). Реальность является индивиду через его собственный поток дхарм, однако Нагарджуна считал, что дхармы представляют собой не более чем поименованные объекты познания и могут быть рассмотрены как номинальные сущности, которым в действительности соответствует нечто, лежащее за пределами дефиниций. Таким образом, если хинаянисты, постулируя пустоту «я», утверждали реальность дхарм, то для мадхьямиков дхармы также пусты, поскольку они есть лишь единицы языка описания. Реальность же предстает сознанию через невыразимость словами, через несказанность. О ней можно сказать только то, что она есть в собственном качестве (*tathata*, буквально — «таковость»). Поскольку нирвана, истинно-сущее интерпретируется через понятие причинно необусловленных дхарм, а все дхармы, согласно Нагарджуне, пусты, то и само истинно-сущее пусто, безатрибутно. «При этом указывается, — отмечает Розенберг, — что, строго говоря, абсолютному, истинно-сущему нельзя приписывать даже и этого атрибута, т. е. называть его абсолютным или пустым допустимо тоже лишь условно, перед ним, собственно говоря, «слова останавливаются». О нем нельзя сказать, что оно есть или не есть, что оно есть и не есть, что оно не есть и не не есть»<sup>9</sup>. Благодаря концепции «пустоты» мадхьямики пришли к выводу о тождестве сансары и нирваны, бытия и ничто.

Относительно дискурсивного познания невозможность положительного определения абсолютного не означает принципиальной непознаваемости реальности. Мадхьямики выдвинули учение о двух видах истины: относительной истине и истине высшего смысла. Последняя связана «с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различия. Сознание, пребывающее в таком состоянии,

полностью отрешено от ментального конструирования, и, следовательно, его содержание принципиально не может быть вербализовано»<sup>10</sup>.

Итак, если состояние нирваны есть состояние покоя и предполагает успокоение безначального волнения элементов бытия, то и, по Хайдеггеру, состоянию ужаса, через которое мы приобретаем фундаментальный опыт ничто, «присущ какой-то оцепенелый покой», а «принципиальной невозможности что бы то ни было определить» в этом состоянии (Хайдеггер) соответствует невербализуемость нирваны. Важно, что и ничто, и нирвана достижимы, «приоткрываются» нам, выступая как фундаментальные основания бытия (сансары). Причем только выдвинутость человеческого бытия в ничто (нирвану) есть условие возможности раскрытия сущего, и, таким образом, ничто становится конструктивным принципом.

Метафизическое вопрошание, по Хайдеггеру, неизбежно сталкивается с проблемой языка, ибо «язык могущественнее и потому весомее нас», что побуждает говорящего скользить поверх существенного. «Поскольку мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти, чтобы можно было обозреть его еще и как-нибудь со стороны, в поле нашего зрения существо языка оказывается всякий раз лишь в той мере, в какой мы сами оказываемся в его поле, вверены ему»<sup>11</sup>. Язык, указывает Хайдеггер, есть дом бытия. Но если это так, если человек живет, отвечая бытию через свой язык, то не живет ли европеец совсем в другом доме, нежели восточно-азиатский человек? В диалоге между японцем и спрашивающим наряду с выяснением сущности языка возникает дополнительный аспект: можно ли «постичь мыслью такую сущность языка, которая давала бы гарантию диалога европейско-западного и восточно-азиатского слова, где звучало бы нечто, приистекающее из одного источника?»<sup>12</sup>

Хайдеггер отчетливо понимает, что разговор «из дома в дом» оказывается почти невозможным в силу того, что значимое для восточного бытия при переводе на европейские языки становится чем-то неопределенным и ускользающим, растекающимся, в то время как восточным языкам, по его мнению, недостает «разграничительной силы», чтобы представлять предметы в однозначной рассудочной упорядоченности друг к другу.

Но проблема не только во взаимной непереводаемости, ведь и для самого европейца, когда он пытается говорить о языке, смысл беседы остается в неопределенности, поскольку речь идет о неопределимом. Язык, сказ «не поддается уловлению ни в каком высказывании»<sup>13</sup>, он постоянно разрушает возможность сказать то, о чем идет речь, высказать суть самого языка. Однако эта неуловимость парадоксальным образом и дает возможность разворачиваться диалогу (например, между японцем и спрашивающим).

Рассматривая намек как основную черту слова, Хайдеггер сопоставляет его с жестом японского театра — сцена этого театра пуста, лишена декораций, но благодаря жесту актер вступает в такое отношение с пустотой, что для зрителя появляется, например, горный пейзаж. Эта пустота для Хайдеггера тождественна ничто, отсылающему зрителя к сущему, а японец не случайно считает пустоту «высшим наименованием для того, что вы хотели обозначить словом «бытие»<sup>14</sup>, ведь пустота и истинно-сущее в восточной традиции едины.

Итак, намеки и жесты, принадлежа совершенно иному сущностному пространству, чем понятийный способ представления в традиционной метафизике, приближают нас к тому, «от чего они исподволь доводятся нам»<sup>15</sup>, способствуя выходу из метафизического круга субъективности. Однако совершить такой выход довольно сложно, ведь для этого нужна, как говорит Хайдеггер, «простота свободного взгляда», а ее-то достичь труднее всего, ибо «то, что ближе всего нашей сущности... лишь после всего постигается»<sup>16</sup>. Бытие сущего требует от человека, чтобы он отвечал его сущности и, таким образом, извещал о ней, был ее вестником. Когда же мы вглядываемся в сущность языка-сказа, мысль и «начинает тот путь, который возвращает нас из просто метафизического способа представления во внимательность к намекам той вести, вестниками которой мы, собственно, хотели бы стать».

И все же, несмотря на то что высказанное о языке в ходе «Диалога...», по мысли Хайдеггера, никогда не сможет выстроиться в форму научного исследования, даже и без такой формы «говорения о языке превращает его почти неизбежно в предмет»<sup>17</sup>, а его сущность тогда исчезает. Хайдеггер приходит к

выводу, что сказать нечто, отвечающее языку, возможно было бы только в таком разговоре, истоки которого «сливались бы с сущностью сказа», в котором больше молчалось бы, чем говорилось. Чтобы сущность сказа пришла к явленности и стал бы возможен разговор о нем, «должно сбыться типине»<sup>18</sup>, говорящему молчанию. Слушая несказанное, наша речь отвечает сказанному в нем.

Молчание, по Хайдеггеру, не просто отрицание говорения, последнее не является источником молчания. Молчание есть уже какой-то ответ на наше вопрошание о сущности языка, только оно отсылает нас к языку. Ход рассуждений здесь аналогичен рассуждениям о ничто, которое также рассматривается не как простое отрицание сущего, но как принадлежащее самой основе бытия, позволяющее нам вникнуть в сущее. Язык — дом бытия — «требует от нас умолчания о сбывающемся в существовании языка проделывании пути, без того чтобы говорить о молчании»<sup>19</sup>. Мыслящий должен предпочесть сдержанность — не с тем чтобы удержать слово для себя, а чтобы сделать его частью ответного поведения перед лицом достойного мысли.

Восточный опыт очень важен здесь для Хайдеггера, поскольку этот опыт не ориентируется на «формализм той или иной понятийной методологии, уничтожающей всякую живую подвижность мыслительных шагов»<sup>20</sup>. В поисках такого опыта мы можем обратиться к буддийскому тексту «Вопросы Милинды».

Важной стилистической особенностью здесь является большое количество сравнений, примеров в ходе диалога между греческим царем Милиндой и буддийским монахом Нагасеной. Хотя спор между ними и разворачивается в рамках пятичленного индийского силлогизма, доказательство, как строго логическая процедура в привычном для европейской логики смысле, в этом тексте отсутствует. Обоснование исходной посылки имеет своей целью приведение собеседника к пониманию того, о чем идет речь, а не достижение абсолютной истины. Вопрос об истинности учения решается окончательно лишь в йогической практике, а значит, «доказательство в процессе освоения доктрины оказывается маловажным, даже излишним»<sup>21</sup>. Сравнения, «примеры», которые широко используются в индийской логике, выполняют роль третьего члена пятичленного силло-

гизма, давая наглядную картинку, иллюстрирующую доктринальный материал. Это своеобразные модели, которые могут быть как изоморфными, так и неизоморфными моделируемой теоретической системе. Использование несходных (неизоморфных) моделей связано с несводимостью философского мышления к обыденному, повседневному, из которого и заимствуются «примеры». Приводя ряд моделей, сравнений, авторы комментариев на абхидхарму, то есть собственно философскую часть канона, указывают, какой ее аспект моделируется каждым сравнением.

Так, говоря о неопишемости нирваны, Нагасена приводит следующий пример: «...Как невозможно измерить количество воды в океане или сосчитать населяющих его существ, хотя он и есть, точно так же... невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины и основания, хотя она и есть»<sup>22</sup>. Далее процедура косвенного наведения продолжается при помощи целого ряда сравнений нирваны со свойствами лотоса, воды, противоядия, пищи и т. д., которые как раз моделируют отдельные аспекты доктрины. Как вода остужает лихорадку, так нирвана остужает лихорадку аффектов; как вода утоляет жажду уставших людей, так нирвана утоляет жажду иметь, жажду быть, жажду избыть. Как лотос не запятнан водой, так нирвана не запятнана ни одним аффектом, и т. д.

Смысл диспута между Милиндой и Нагасеной, как и буддийского диспута вообще, не поиски абстрактной истины, а попытка подвести оппонента к необходимости перейти на буддийскую точку зрения через осознание абсурдности решать вопрос только в логико-дискурсивном плане. Этому служит прием приведения к противоречию, также часто употребляемый в «Вопросах Милинды», который помогает вывести оппонента из дискретного видения мира. А процедура косвенного (через намек — по Хайдеггеру) наведения на истину, которая не может быть усвоена как нечто внеположное субъекту, предполагала демонстрацию иного пути достижения знания. Целый ряд непрямых определений должен был подвести адепта к определенному состоянию, в котором возникала возможность интуитивного усмотрения сути того, о чем шла речь.

Отсутствие ответа рассматривалось в буддизме как один из вариантов ответа, а совсем не обязательно — как свидетельство незнания. Известно, что на ряд обращенных к Будде вопросов метафизического порядка: безначален ли мир или имеет начало, конечен он или бесконечен, каково состояние святого после смерти (то есть какова природа абсолюта) — в одном случае ответа вообще не последовало, в другом ответ гласил, что вопросы эти пусты. Васубандху также сообщает, что во времена Будды было правилом отвечать молчанием на те вопросы, которые были неправильно сформулированы. Ответ Будды молчанием свидетельствует о невозможности передать словами личный опыт просветления. Буддийский мудрец — практик, то есть человек, который на собственном опыте должен был реализовать установки системы, пройти путь от эмпирического до уровня высшего, очищенного знания, которое противоположно простой информированности, а есть знание — состояние, способность видеть мир так, как он есть, без примеси субъективности.

Таким образом, Хайдеггера роднит с буддизмом попытка преодоления метафизики предмета, в которой сущее выступает как предмет, объект для некоего субъекта, а человек становится субъектом, исследующим, препарирующим это объект. В отличие от этого подхода, мир для буддизма и Хайдеггера — не картина, открытая для стороннего созерцания, а человеческое присутствие, выдвинутое в ничто; совершенная открытость, которая исключает возможность проникновения в нее через исследование. Сменить точку зрения, встать на путь освобождения помогает система намеков, не прямых определений, косвенных отсылок к сущему. Философствование как то предельное, в чем человек уединяется до своего чистого присутствия, не предполагает возможности прямой передачи знания, поэтому судьба учителя философии — «быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование»<sup>23</sup>.

Говорящее молчание, о котором писал Хайдеггер, сбилось в молчании Будды.

Отбросив новоевропейскую метафизическую традицию, Хайдеггер максимально приближается к восточной, модифицируя ее введением нового категориального аппарата.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Цит. по: *Малчанов В. И.* Хайдеггер, Дао и Винни-Пух // Проблема человека в истории философии (на стыке Запад-Восток). Вильнюс, 1984.

*Коробов Б. В.* Опыт функционального описания буддийской дхьяны // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990. С. 91.

*Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 342.

*Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 49.

*Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 19.

Там же. С. 22.

Там же. С. 23.

*Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 184.

Там же. С. 187.

*Рудой В. И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. М., 1990. С. 34.

*Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 272.

*Хайдеггер М.* Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 283.

*Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 272.

*Хайдеггер М.* Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 283.

<sup>15</sup> Там же. С. 291.

<sup>16</sup> Там же. С. 298.

<sup>17</sup> Там же. С. 300.

<sup>18</sup> Там же. С. 301.

<sup>19</sup> *Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 272.

<sup>20</sup> *Хайдеггер М.* Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 284.

*Парибок А. В.* «Вопросы Милинды» и их место в истории буддийской мысли // Вопросы Милинды. М., 1989. С. 35

<sup>22</sup> Вопросы Милинды. М., 1989. С. 291.

<sup>23</sup> *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 337.

## БУДДИЗМ В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА К. ЯСПЕРСА

**Е**сли пользоваться терминологией экзистенциализма как неким единством, то выяснится, что понятия, привнесенные в него Ясперсом, стабилизируют «западный» дискурс по исторической оси. Акцент на неповторимости, уникальности философского знания, связанного с личностью его творца, сочетается в концепции Ясперса с возвращением к идее единого человечества. Такое объединение позволяет Ясперсу преодолеть недостатки как чрезмерного европоцентризма, так и теории замкнутых культур. Это происходит благодаря концепции «осевого времени», которое, как полагает Ясперс, и обеспечило возможность сверхисторической коммуникации отдельных, различных культур, будучи началом истории человечества как мировой истории.

В соответствии с исторической картиной, которую Ясперс предлагает в работе «Истоки истории и ее цель» (1914 г.), смысл «доступной эмпирическому познанию мировой истории — независимо от того, присущ ли он ей самой, или привнесен в нее нами, людьми, — мы постигаем только подчинив ее идее исторической целостности... и тогда перед нашим взором разворачивается такая картина исторического развития, в которой к истории относится все то, что, во-первых, будучи неповторимым, прочно занимает свое место в едином, единственном процессе человеческой истории и, во-вторых, является реальным и необходимым во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия»<sup>1</sup>.

Критикуя идею Шпенглера об абсолютном делении на изолированные, параллельно существующие культуры, Ясперс ука-

зывает на их эмпирически выявляемые соприкосновения, влияния, заимствования, такие как буддизм в Китае, христианство на Западе, что свидетельствует о лежащей в их основе общности. Однако единство истории не может быть постигнуто знанием. Оно не основано на едином биологическом происхождении человека и «не может быть понято в соотношении с тождественностью единой и общезначимой истины, ибо это единство существует только для рассудка»<sup>2</sup>, а истина, по Ясперсу, являет себя только как намек и знак.

За пределами рассудочных представлений о единстве, которые не могут не быть противоречивыми, находится единое, как бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно истоки цели, и это единство трансцендентности. Поэтому все утверждения о совершенной чуждости людей, о невозможности взаимопонимания — не что иное, как отказ от выполнения настоящего требования человеческой природы, поскольку наше бытие во времени есть «встреча экзистенции и трансценденции».

Для объяснения единства Ясперс и предлагает такую схему мировой истории, которая, как он считает, «в наши дни наиболее соответствует требованиям открытости, единства и эмпирической реальности»<sup>3</sup>, и помогает обрести историческое единство посредством общего для всего человечества осевого периода.

Историческое — связь экзистенции и трансценденции, воспроизводимое людьми, обладающими чувством «осевого времени». Ясперс использует термин «здесь и теперь» для характеристики целостности исторического сознания, всегда пребывающего в настоящем. Это «настоящее» осевого времени, возникшего в определенных временных пределах: между 800 и 200 гг. до н. э. Это эпоха ломки мифологии — замкнутого сознания, опирающегося на твердые жизненные устои, и формирования исторического, то есть трагического сознания, сознания индивидуальности, избравшей свой жизненный путь. С этого момента, по Ясперсу, начинается собственно история.

Цивилизации, которые не вышли к осевому времени, остановились в своем развитии. Те же, что вышли к нему, потеряли свое лицо, но приобрели навыки жизни в «пограничной

ситуации». К ним Ясперс относит три основные исторические сферы: Китай, Индию и Запад.

Ясперс отвергает европоцентризм, предполагающий последовательность и преемственность исторического развития цивилизаций и предлагает свою схему: историческое развитие происходит одновременно по сходящимся направлениям, пока не выходит на общее осевое время. Пребывание в нем предполагает особое состояние сознания, которое Ясперс называет «философской верой». Существо установлений философской веры — в возможно большем обнажении решающей проблемы, остающейся нераскрытой: «она через понимание наталкивается на подлинно непонятное. И высказывание посредством гипотетических возможностей непонятого в игре мыслей на границе познания может быть преисполненно смысла»<sup>4</sup>.

В пограничной ситуации оказывается не столько конкретное лицо, сколько историческая личность, вышедшая на жизненный предел, попавшая в линию исторической драмы. Буддизм и интересует Ясперса именно в контексте теории «осевого времени», истоков единой истории человечества, истоков осевого времени.

В работе «Великие философы» (1957) методология Ясперса реализуется в сближении между собой таких людей, как Сократ, Будда, Иисус и Конфуций. Они для Ясперса прежде всего «личности», «служащие мерилom, образцом», которые определили дальнейшее развитие человеческого бытия и оказали огромное влияние на развитие философской мысли»<sup>5</sup>.

Сравнение их между собой оказывается возможным в силу ряда причин: общность исторической («пограничной») ситуации, становление текста после смерти, отсутствие застывшего учения (отсюда использование притч, символов, методики вопросов и ответов), установка не на обучение, а на преобразование личности ученика и некоторых других общих черт.

Анализ учения Будды Ясперсом показывает, что последний «не знаток восточных религий, он не изучал их священные книги по первоисточникам, весь материал берет из «вторых рук» и не претендует на особую новизну в их толковании... Они «вписываются» в концепцию «осевой эпохи», и это самое главное для философа»<sup>6</sup>.

Будда для Ясперса — не основатель религии, им он был объявлен позже, а философ, но его философия носит необычный характер, ибо учит не познанию, а пути к спасению. «Истоки и методы этого знания о спасении вовсе не соответствуют привычному для нас понятию знания. Оно доказывается не логическим ходом мысли, а состоит в изменении сознания и ступенях размышления... Истину Будды нельзя основать на спекулятивном мышлении, хотя она и выражается в его формах»<sup>7</sup>.

Уникальность Будды по сравнению с другими «великими философами» — по терминологии Ясперса — состоит в том, что сила воздействия его личности сказывалась — парадоксальным образом — через отказ от всех индивидуальных черт, исчезновение этой личности, субъективного «я». «Это сила личности без европейского и без китайского сознания личности»<sup>8</sup> или, скорее, с осознанием иллюзорности этого «сознания личности».

В соответствии со своей концепцией осевого времени Ясперс считал, что первоначальный буддизм был философией, поскольку ориентировал человека на то, чтобы самому, не полагаясь на чье-либо вмешательство, достичь освобождения. Только гораздо позже, с появлением махаяны, буддизм, по Ясперсу, превращается в религию. В этом пункте сказывалось, по видимому, желание Ясперса (в той или иной мере присущее почти всем европейским философам, имевшим дело с буддийским материалом) наилучшим образом вписать буддизм в свою историческую схему, однако, отказывая хинаянской версии буддизма в религиозности, он, несомненно, совершает определенную ошибку.

В то же время нельзя не отметить, что по сравнению с предшествующими европейскими рецепциями буддизма версия Ясперса выглядит наиболее предпочтительной уже хотя бы потому, что стремится преодолеть свойственный им европоцентризм. Кроме того, и сама трактовка сознания у Ясперса как бы синтезировала собой западный (терминологический) и восточный (онтологический) способы бытийствования.

Понятие «философской веры» Ясперса предполагает отказ от строго логоцентрической предпосылки изначальной (субъект-объектной) расщепленности сознания, что сразу

сильно сближает его с представителями религиозного направления в метафизике по онтологическим ориентациям.

Акту рефлексии ничего не предпослано в качестве гаранта, считает Ясперс, и поэтому рефлексивный акт и акт веры — это одно и то же, а понятие «философской веры» — не тавтология, а фиксация точки, в которой расщепляется сознание, и целого, которым это сознание в конце концов оказывается, не в силах выйти за свои собственные пределы. Философская вера — это невозможность и ненужность бесконечных объяснений. Доказуемой, существующей без меня истине, следует предпочесть «истину, которой я живу», не общезначимую, но безусловную.

Акт веры необходим в познании потому, что «трансценденция никогда не может стать объектом человеческого мышления, она превышает всякий мир объектов, который можно понять как предметную реальность»<sup>9</sup>. Совпадение религиозного и философского аспектов в «философской вере» Ясперса, предполагающей к тому же возвращение к изначальности осевого времени, напоминает соотносительность доктринального и логико-дискурсивного уровней в буддизме, который, по Ясперсу, как раз и находится у истоков осевого времени. Ясперс считает, что посредством философствования человек совершает прорыв своего естества, но благодаря собственной сущности, и именно в этом ключе толкует буддизм.

Действительно, буддийская нирвана, как и трансценденция у Ясперса, не объект научного исследования, но достижима посредством определенных усилий благодаря наличию таких предпосылок в индивидуальной психофизической структуре, как неаффектированные дхармы.

Не случайно и сам Ясперс считает, что непредвзятый подход к восточной философии позволяет нам обнаружить «нечто такое, что непосредственно касается нас самих, что открывает перед нами возможности человека, которые мы не осуществили, и заставляет нас соприкоснуться с подлинными истоками иной человеческой сущности, которой мы не являемся — и все-таки потенциально являемся»<sup>10</sup>. Западный мир, по Ясперсу, не только ощущает полярность между Востоком и Западом, но и несет эту полярность в себе самом.

Западный мир, по Ясперсу, имеет свою специфику, которая немало способствовала тому, что «в прошлом европейское со-

знание отстраняло как чуждую себе всю историю человечества, предшествовавшую грекам и иудеям, и оттесняло все то, что находилось вне его собственной духовной жизни, в обширную область этнографии»<sup>11</sup>. Культуры Индии, Китая и Запада, достигшие наибольшей близости в осевое время, развивались в дальнейшем по расходящимся направлениям. И неповторимый характер Запада по сравнению с двумя другими великими культурами проявился прежде всего в возникновении науки и ее технических результатах.

Ясперс выделяет ряд признаков, характеризующих своеобразие Запада по сравнению с Востоком, первым из которых является «ни перед чем не останавливающаяся рациональность». Другой характерной чертой европейского самосознания выступает «осознанная внутренняя глубина бытия личности». То есть самобытность Запада определяется не только его географическим положением, но и сознанием свободы, рационалистически ориентированным познанием, глубиной личностного начала, направленностью на реальный мир, постоянной неудовлетворенностью и в то же время претензией на исключительную истинность вероисповеданий, основанных на Библии.

Однако, по Ясперсу, превосходство, на которое обычно претендует европейский человек, — мнимое, поскольку западный мир с самого начала конституировался в рамках внутренней полярности Запада и Востока, противоположность которых осознавалась как исконная и вечная. «Греки заложили основу западного мира и сделали это так, что мир этот существует лишь постольку, поскольку он постоянно направляет свой взор на Восток, находится в размежевании с ним, понимая и отстраняясь от него, перенимая у него определенные черты и перерабатывая их, борясь с ним, и в этой борьбе власть попеременно переходит от одной стороны к другой»<sup>12</sup>.

Даже рассматривая эту противоположность как одну из форм расщепления духовного мира вообще, мы, по Ясперсу, не сможем свести ее содержание к общей форме, исчерпать конечными определениями, поскольку она подобна глубокой исторической тайне, проходящей через века. Разделение Запада и Востока предполагает равнозначность Востока, который вызывает восхищение силой духовной мощи, средоточием знания.

Определенное превосходство Запада, сказавшееся в его преобладающем воздействии на формирование мира через посредство науки и техники, не устраняет, однако, его незавершенности и недостаточности. Подлинное же значение Азии не может быть выяснено, если искать в ней лишь нечто идентичное Западу, но оно откроется нам тогда, «когда мы спросим себя, что же при всем своем превосходстве утеряла Европа. В Азии есть то, чего нам недостает и что имеет для нас серьезное значение... Азия служит нам необходимым дополнением»<sup>13</sup>. Это дополнение не означает механистического суммирования образов западного и восточного человека, с тем чтобы достичь искомой универсальности. «Если мы вообще способны постигать только то, в чем мы узнаем самих себя, то, может быть, мы окажемся способны познать и то, столь глубоко скрытое в нас, подспудное, что осознать совершенно невозможно, если оно не будет отражено в зеркале, где представится нам сначала чем-то чуждым»<sup>14</sup>, например, в зеркале китайской и индийской философии. За все, что создал Запад, считает Ясперс, пришлось заплатить определенную цену, и восточная философия как раз может открыть нам те возможности человека, которые не осуществил Запад, встав на путь технического совершенствования жизни. Восток «заставляет нас соприкоснуться с подлинными истоками иной человеческой сущности, которой мы не являемся — и все-таки потенциально являемся»<sup>15</sup>.

Такое постижение Востока «изнутри», по рекомендации Юнга, является следствием внешнего освоения и говорит о том, что «противопоставление Европы и Азии не следует метафизически гипостазировать... В качестве мифологического образа оно в момент решения может служить шифром, полезным лишь в том случае, если является знаком чего-то исторически конкретного и духовно ясного и не мыслится как познание целого»<sup>16</sup>. То есть противопоставление Востока и Запада, Европы и Азии (и в том числе буддийского и западного мировосприятия) есть, по Ясперсу, не нечто подлинное, но некий «шифр трансценденции», который предстоит расшифровать, чтобы пробиться к подлинности Бытия.

## ПРИМЕЧАНИЯ

*Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 31.

Там же. С. 266.

Там же. С. 268.

*Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 31.

*Типсина А. Н.* Философия религии Карла Ясперса. Л., 1982. С. 88.

Там же. С. 88.

Цит. по: *Типсина А. Н.* Философия религии Карла Ясперса. Л., 1982. С. 89.

Цит. по: *Типсина А. Н.* Философия религии Карла Ясперса. Л., 1982. С. 90.

*Типсина А. Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. Л., 1990. С. 72.

*Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 91.

Там же. С. 84.

Там же. С. 89.

Там же. С. 90.

Там же. С. 90 – 91.

Там же. С. 91.

Там же. С. 92.

**ГУРУ ДАТТ:  
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ  
И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ  
РАЗМЫШЛЕНИЯ  
О ЗАПАДНОМ И ИНДИЙСКОМ  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ**

**Н**аш читатель мало знаком с творчеством К. Гуру Датта, разве что по критическому анализу некоторых положений его книги «Экзистенциализм и индийская мысль», осуществленному почти три десятилетия тому назад А. Д. Литманом<sup>1</sup>. В наше время, когда все большее распространение в мировом философском сообществе получают компаративистские исследования, призванные объективно способствовать диалогу философских культур Востока и Запада, вновь возникает интерес к тем восточным, и, пожалуй, прежде всего к индийским, мыслителям XX века, которые пытались найти некоторые типологические параллели и сходства как в целом между индийской и западной философией, так и между отдельными течениями в них. К числу таких мыслителей, наряду с С. Радхакришнаном, Т.-П. Раджу и некоторыми другими, следует по праву отнести и К. Гуру Датта.

Прежде чем перейти к рассмотрению его монографии «Экзистенциализм и индийская мысль», вышедшей в США в 1960 году<sup>2</sup>, необходимо сказать немного о личности этого мыслителя и о других его работах, предшествовавших появлению данного труда об экзистенциализме. Из известных нам его трудов как предшествующего, так и последующего периодов назовем два: 1) «Индусская культура. Очерки и речи»<sup>3</sup> и 2) «Индусская Садхана»<sup>4</sup>. Во вступительном слове к книге К. Г. Датта «Индусская культура...» Айяр С. Р. Рамасвами квалифицирует Гуру Датта как мыслителя, внесшего большой вклад в исследование индийской литературы и философии, особенно по про-

блемам прояснения идей, лежащих в основе различных аспектов древней и средневековой индийской мысли. Гуру Датт характеризуется в целом как мистик<sup>5</sup>, уделяющий основное внимание в своих очерках и речах, собранных в книге «Индусская культура», проблемам символизма и доктрине, заключенной имплицитно в понятии Шакти. Он исходит из положения о неразрывной связи между философией и жизнью. Аналогично — связи между Шивой и Шакти. Только в единстве философия и жизнь могут функционировать<sup>6</sup>. При этом Гуру Датт отождествляет Шакти с энергетическим принципом Вселенной, идея которого изложена в Ведах, а Шиву — с Божеством. Он делает ряд экскурсов в проблему соотношения тантрического индуизма, брахманистского ведического ритуала, йогического опыта и буддизма. В своем анализе связи принципа Шакти и доктрины Майя он пытается применить фрейдовскую классификацию «я» и «сверх-я» и юнговский психоанализ.

Для мирозерцания Гуру Датта в период до выхода в свет книги «Индусская культура» характерны критика чрезмерных претензий науки на истину, хотя он говорит о росте науки в целом, антиматериалистическая направленность высказываемых им основных идей, положений и постулатов, а также подчеркивание несостоятельности различных материалистических и механистических взглядов на мистицизм, сторонником которого он является.

Дадим несколько пояснений по этим исходным позициям Гуру Датта, исходя из текста книги «Индусская культура», что, на наш взгляд, позволит лучше понять логику движения его мысли, приведшей к появлению его монографии «Экзистенциализм и индийская мысль». Разбирая вопрос об основаниях индуистской культуры, он как культуролог и философ ведантистско-брахманистского толка, подчеркивает то важное место, которое занимает проблема Бога и человека, особенно проблема личности, высших ее стремлений в Ригведе и Бхагавадгите. Пуруша, согласно Бхагаватгите, полагает Гуру Датт, «был субъектом культуры, а не гражданином в политическом смысле», а Дхарма выступает не только и не столько как социальный и этический стандарт, норма, а как нечто высшее и личностное. Иными словами, Дхарма эквивалентна четырем Пурушашастрам, о чем говорилось еще в индийской мифологии<sup>7</sup>. Автор

уделяет много страниц символическому характеру ведической культуры, месту символизма в «прямом опыте», когда материальные вещи в нем выступают лишь в качестве символов, а не как посредники. Он находит в Ведах и экспериментальный метод, считая его функционирование весьма эффективным. Определяя Ригведу и Бхагавадгиту как учебники индийской (а не только индуистской) культуры, Гуру Датт образно называет их Старым и Новым Заветом Индии. Но это не означает, предупреждает он читателя его очерков и слушателя его речей, что вся индийская культура божественна, и все же господствующая тенденция в ней — божественная. И в таких главных письменных памятниках древнеиндийской культуры, как Рамаяна и Махабхарата, полагает он, божественная тенденция берет верх над демонической. В единении Пуруши и Высшей Пуруши, Шивы и Шакти, Нары и Нараяны, Арджуны и Шри Кришны автор очерков об индуистской культуре видит источник ее величия: духовного здоровья и успеха, благополучия и нравственности<sup>8</sup>.

Не вдаваясь в анализ его рассуждений на научные темы: о психологии, росте науки в ходе ее исторического развития и духовно-нравственных его аспектах, о языке вообще и санскрите в особенности, обратим внимание лишь на его трактовку проблемы соотношения философии и жизни. В своей речи перед философской ассоциацией в Мисхоре в 1941 г. Гуру Датт развивает свой взгляд на историческое развитие философии на Западе, согласно которому там философия сосредоточивала свое основное внимание на описании внутреннего мира и духовного опыта; «это был Платон, кто первый приложил Эвклидово понимание к внутреннему миру опыта»<sup>9</sup>, а затем многие его последователи, за редким исключением, делали то же самое. В каждой подобной попытке подхода содержалась возможность дублирования — мистицизмом либо религией.

Затем ведущей тенденцией западной философии, по мнению Гуру Датта, становится сосредоточение своего внимания не столько на проблемах жизни, сколько на анализе бытующих в то время взглядов на строение физического универсума (от Коперника до Дарвина). Проблемы материи, времени и пространства в Новое время, квантовой теории и принципа дополненности в новейшее время — таков основной пункт реф-

лекции западной философии. Спекуляции Эддингтона и Джинса относительно конечного вещества вселенной, получившие отзвук в толкованиях мышления, усилили тенденцию к мистицизму в науке. Из современных западных мыслителей Гуру Датт высоко оценивает вклад К. Юнга в психологию, а через нее — глубокое понимание специфики восточной мысли.

В чем же Гуру Датт видит специфику восточной, прежде всего индийской, мысли в ее сравнении с западной философией? Прежде всего в том, что «индийская мысль никогда не забывала тесной связи между психологией и философией: интеллект (mind) как краеугольный камень конечной (ultimate) реальности»<sup>10</sup>. Обращаясь за свидетельствами к Бхагавадгите и Упанишадом, он описывает, как в них реализуется цель философии: преодолеть дихотомию субъекта и объекта, раскрыть неделимое «я» и того, что лежит за ним. Индийская философия концентрирует свое внимание на прямом восприятии уникальности человеческой самости способом, описанным А. Бергсоном в своей концепции длительности. По мнению Гуру Датта, истинным философом можно считать лишь того, кто раскрывает сущность бытия (sat) через божественное (bhavana).

Из вышеобозначенной первой особенности восточной мысли (неразрывная связь философии и психологии) он выводит и вторую особенность, являющуюся в действительности исходной: это тесная связь философии с жизнью. И здесь философия начинает свой путь с садханы (sadhana), выступающей в качестве и особой дисциплины, и экспериментального опыта. На Западе же экспериментальный метод, по мнению Г. Датта, применяется прежде всего применительно к изучению физического мира, хотя развиваются и экспериментальная психология, бихевиоризм. И все же только в индийской экспериментальной психологии главный акцент делается на изучение самых глубинных пластов человеческой психики. Йога является одним из методов садханы. Автор очерка «Философия и жизнь» полагает при этом, что целый мир религии и мистицизма, и даже повседневной жизни, заключен в садханах, причем это относится не только к Востоку, но и Западу, не только к прошлому, но и к настоящему, не только к цивилизованному человеку, но и варвару. Раскрытие этого требует усилий как психологов, так и

философов, ибо эта задача до сих пор еще не решена так называемым научным умом, хотя идея этого решения содержалась имплицитно в Бхагавадгите и была провозглашена устами Кришны, полагает Гуру Датт. Но Кришна лишь дает парадокс «бессмертной истины Вед», что «существование (existence) только одно, но интерпретировано оно может быть по-разному»<sup>11</sup>.

Гуру Датт не ограничивается лишь опытом древнеиндийской философии, а говорит, что данная мысль Кришны подтверждается всеми древними религиями и мистериями (китайский дао, японский дзэн, церемониал христианской церкви и символы гностической философии, практика алхимиков). Гуру Датт намерен не касаться сверхприродных явлений, тяготеющих к телепатии и спиритуализму, полагая, что это предмет рассмотрения специальных наук. Истинная цель садханы — достижение мудрости через очищение ума, но не в духе пуританизма или конвенциональной нравственности. Цель садханы — достижение эмоционального и интеллектуального равновесия — саматры. В этой связи им рассматривается и место джняны, его метода в познании Высшего Бытия.

Он дает анализ проблемы языка как посредника между человеком и человеком. Через язык осуществляется связь философии с жизнью. Следует при этом отметить, что Гуру Датт упрекает в некотором роде индусских мыслителей за их увлечение комментаторством, хотя и не отрицает необходимости обращения к истокам, традициям, авторитетам. Им характеризуется буддийское и индуистское «молчание» как необходимая предпосылка высшей философии. Наряду с большой массой комментаторов в средневековой индийской философии имелись и яркие индивидуальности, создатели школ, например Шанкара.

Проблема соотношения философии и мистицизма в индийской мысли является также предметом размышлений Гуру Датта. Он считает, что здесь трудно провести четко демаркационную линию, ибо во всех философских системах (санкхья, йога и т. д.) философия и мистицизм присутствуют, особенно на уровне эмоционального опыта, в сфере медитации. Причем степень наличия рационального и мистического варьируется от одной системы к другой. Все это отражает противоречивость ментальной структуры человека.

Целью философии как важнейшей части культуры, считает Гуру Датт, является совместное участие с другими элементами культуры в «гармонизации эмоциональной личности», реализации высших духовных стремлений и потребностей, достижение сбалансированности эмоционального и интеллектуального в человеке. Это же является и высшей целью воспитания и образования, опираясь на традиции Вед, Упанишад, Бхагавад-гиты и более поздние индийские традиции, а также используя отдельные моменты из опыта мировой культуры. Автор обращается и к опыту психоанализа Фрейда и Юнга, стремясь прочитать их по-ведангистски<sup>12</sup>, о чем мы более подробно скажем в соответствующем параграфе нашей коллективной монографии.

Очерки и речи Гуру Датта, собранные в только что рассмотренном нами его труде, относятся к периоду 40-х годов. Книга вышла в свет, как помнит читатель, в 1951 году. Через девять лет выходит в свет новая его работа «Экзистенциализм и индийская мысль», в которой находят отзвуки идеи труда «Индусская культура». Эти отзвуки слышны на многих страницах, буквально начиная с самого начала книги. Уже в небольшом авторском предисловии к книге «Экзистенциализм и индийская мысль» говорится, что хотя первые две главы («Истоки» и «Современный экзистенциализм») будут посвящены изложению авторского видения западного экзистенциализма, но уже здесь им будут рассматриваться некоторые аналогии и даже соответствия между западным экзистенциализмом и изложенным в терминах санскрита индийским экзистенциализмом. Легко догадаться, что речь главным образом у Гуру Датта будет идти не о современных индийских авторах и трудах экзистенциалистского толка, написанных, разумеется, уже не на санскрите, а о трудах, относящихся к классическому наследию, написанных на санскрите (о языке пали автор не упоминает).

Правда, надо заметить, что почти до конца второй главы нет прямых сопоставлений западного и индийского экзистенциализма, речь идет об основных исторических этапах и характеристике трудов ряда выдающихся мыслителей Запада, от средневековья до середины XX века, которых он относит к экзистенциализму. Тут нелишне напомнить, что Гуру Датт понимает

под ним. На наш взгляд, у него можно обнаружить трактовку экзистенциализма в узком и широком смыслах слова. В узком смысле слова экзистенциализм представляется ему как «относительно недавнее движение в европейской мысли, вызвавшее смятение как в философских, так и непрофессиональных (мирских) кругах»<sup>13</sup>. В широком смысле слова под экзистенциализмом он понимает такое движение общечеловеческой, а не только европейской мысли, которое не ограничивается временными рамками так называемого современного экзистенциализма, т. е., по мнению Гуру Датта, экзистенциализма XX века (Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Марсель), а простирается до границ Древней Греции, Древней Индии, Древнего Китая, начала христианской Европы. Именно такой трактовкой экзистенциализма завершается вторая глава, подводящая итог авторским размышлениям о европейском экзистенциализме. В третьей, заключительной, главе идет непосредственное сопоставление экзистенциализма и индийской мысли.

Прежде чем перейти к анализу основных идей этой ключевой, на наш взгляд, главы, название которой совпадает с названием всей книги Гуру Датта, необходимо дать изложение ведущих идей двух предшествующих глав, в которых рассматривается в историко-философском плане исходное для сравнения понятие экзистенциализма. Выше мы приводили его определение экзистенциализма как движения (потока, течения) европейской мысли. Он напоминает, что существует большое различие как относительно самого определения (толкования) экзистенциализма, так и причин его возникновения и выявления за различиями форм, видов, некоторых общих черт. С целью выявления общих оснований экзистенциализма, несмотря на наличие вышеуказанных различных толкований, Гуру Датт пытается сформулировать в «самых общих терминах», как он заявляет, сущностное определение экзистенциализма. Под ним он понимает своеобразную попытку проникнуть в максимальной степени в человеческое существование в его конкретном и индивидуальном виде, в самые глубинные пласты «я», в его сердцевину. Рассматривая экзистенциализм как реакцию против абстракций и систем, он подчеркивает, что экзистенциализм делает больше акцент на глагол «быть», чем «есть»<sup>14</sup>. Од-

новременно им отмечается, что экзистенциализм неизбежно имеет свое отношение к религии, его пониманию человеческого существования и сущности по формуле: за или против его подхода.

Гуру Датт, касаясь вопроса о корнях, истоках (по его терминологии — фона — background) современного экзистенциализма, пишет, что эти корни, возможно, тянутся к Древней Греции, к надписи на Дельфийском храме «Познай себя», к Сократу, претворявшему этот девиз в своих диалогах. Именно с Сократа, полагает автор, следует начинать летопись того движения в западной мысли, которое в XX в. будет названо экзистенциализмом, ибо он (Сократ) первый в древнегреческой мысли сосредоточил свое внимание на сфере человеческих ценностей, а не на мире естественных явлений, как это было в ионийской школе, или на мире чисел, как это проявилось в пифагорейской школе. К числу наиболее отдаленных предшественников экзистенциализма на Западе он относит стоиков и неоплатоников, а в период патристики — поздней античности и раннего средневековья — у Августина Блаженного он находит мысли о несказанности существования, которая может быть схвачена только через духовность, духовный свет. И завершается список отдаленных предшественников экзистенциализма Бернаром Клервоским (конец XI – начало XII века), выступившим против абеляровской систематизации веры.

Что же касается непосредственных, в смысле ближайших, корней экзистенциализма, Гуру Датт находит их в творчестве Блеза Паскаля (XVII век), французского математика, физика и религиозного мыслителя. Автор без указания источника цитирует Паскаля, откуда следует, что последний пришел к осознанию необходимости изучать проблему человеческого существования в силу неудовлетворенности абстрактными науками, которые не изучали человека, а также по причине неудовлетворенности ответом, который давало христианство по проблеме человека, прежде всего относительно того, душа смертна или бессмертна. Правда, замечает автор, в конце концов Паскаль возвращается к христианской точке зрения на Бога и человека. Гуру Датт отмечает, что Паскаль, однако, не имел последователь в своем понимании человеческого существования и лишь в

XIX веке в Европе появляются мыслители с «симпатией к экзистенциализму»: Мен де Биран и некоторые другие.

Новое летосчисление экзистенциализма, но еще в рамках корней, предтеч, Гуру Датт начинает с Кьеркегора, впервые использовавшего термин «экзистенция». Суть экзистенциализма Кьеркегора автор выражает фразой: «Индивид должен быть в коммуникации с Богом». У Кьеркегора духовный человек является вечно отчужденным от самого себя, от своих страстей, действий. Выход — в трансценденции человеческого существования. Гуру Датт замечает в этой связи, что тут имеется повод для сопоставления учения Кьеркегора с Бхагавадгитой<sup>15</sup>, о чем он скажет более подробно в третьей главе. Гуру Датт завершает рассмотрение непосредственных корней экзистенциализма следующими сентенциями. Во-первых, он утверждает, что экзистенциализм Паскаля и Кьеркегора суть не что иное, как другой способ описания христианского опыта. Во-вторых, Ницше следует рассматривать одним из «пионеров» экзистенциализма (концепция трагического опыта и сверхчеловека). В-третьих, имеется некоторое сходство между идеями Ницше и Упанишад<sup>16</sup>.

Во второй главе, посвященной современному экзистенциализму, Гуру Датт прежде всего выявляет моменты сходства и различия между понятиями «жизнь» у Дильтея и «экзистенция» у Ясперса (Дильтей упоминается в связи с тем, что он оказал влияние на Ясперса, хотя к когорте экзистенциалистов автором не относится), а также их отношением к экзистенциализму Кьеркегора. Если, по мнению автора, у Кьеркегора и Ясперса существование и духовность отождествляются, то у Хайдеггера существование предшествует духовности. Философия Хайдеггера классифицируется как сверхэкзистенциализм, или феноменологически ориентированная экзистенциальная онтология. Несмотря на критику Сартром понятия бытие-к-смерти, Гуру Датт считает, что они все-таки идут в одном философском русле. Феноменологическое изучение «другого» — вот главный вклад Сартра в философскую мысль<sup>17</sup>. Однако у Сартра он не находит прямых параллелей с древнеиндийской философией, тогда как у Марселя, представителя французского христианского экзистенциализма, таковых он находит предостаточно, хотя

в текстах Марселя нет прямых обращений к восточной философии вообще.

С точки зрения Гуру Датта, такие параллели в творчестве Марселя и древнеиндийской философии можно обнаружить в наличии четко выраженной идеи медитации, невозможности интеллектуального определения реальности, предпочтения сопричастия обладанию, критики господства техники. Закljučая вторую главу, Гуру Датт в самой резюмирующей форме постулирует параллель между экзистенциализмом, особенно в его религиозной христианской форме, и Упанишадами: приближение к трансцендентному, дуализм религиозного опыта, свобода от страха и страданий. Он видит в Упанишадах «истинный экзистенциализм» в формуле: «другой» есть всегда причина страха, понять другого в себе — высшая цель мудрости и высшей радости, другой — это вы сами<sup>18</sup>. Вот с каким исходным пунктом приходит Гуру Датт к конкретному сопоставлению экзистенциализма и индийской мысли в третьей главе, в которой особенно заметно влияние его культурологических и историко-философских идей, изложенных в его труде «Индусская культура».

Каков же ход мысли Гуру Датта при сравнении экзистенциализма и индийской мысли? Первое, на что он указывает, так это на наличие трудностей в сравнении философско-религиозной терминологии, изложенной на санскрите в древнеиндийской философии, и терминологии западного экзистенциализма. Одновременно он подчеркивает не только сходство, но чуть ли не тождество исходной формулы Сократа «Познай себя» и подобной формулы как ключевого положения всей индийской философии, за исключением даршан буддизма и джайнизма<sup>19</sup>. Он находит в индийской мысли, особенно в Упанишадах, много идей о существовании «я», самосуществующем, сходных с идеями Паскаля, Кьеркегора и особенно Марселя. У последнего он вновь обнаруживает идеи синтетической медитации, мышления как процесса, «подлинного» и неподлинного» отношения к существованию. Понятию трансценденции в западном экзистенциализме у Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера он находит эквивалент в индийской философии, выраженный в понятии сансары. Он ищет в Упанишадах аналогий к

экзистенциалистскому понятию «подлинного существования» в его антитезе с «неподлинным существованием». Особое внимание Гуру Датт уделяет поиску аналогий хайдеггеровским *Desein* и *Seiende* в понятиях сансары, авидьи и некоторых других<sup>20</sup>.

Касаясь вопроса о толковании бытия в экзистенциализме и Упанишадах, он находит сходство в том, что в обоих случаях оно выступает в качестве некоего «энергетического» бытия<sup>21</sup>. Например, у экзистенциалистов, полагает он, бытие — это то, что никогда не станет объектом. Снова обращаясь к идее тантрического соотношения Шивы и Шакти, изложенного им ранее в «Индусской культуре», в данной работе он использует ее для нахождения параллелей между ними и экзистенциалистскими терминами «доказательство» и действительность (отношение обязательной взаимности). Особое внимание Гуру Датт уделяет поиску сходств между экзистенциализмом и древнеиндийской философией (ведантизм, буддизм) в сфере таких категорий, как страдание, тоска, разочарование, печаль. Тут его позиция немного двойственна: с одной стороны, он заявляет, что целью индийской мысли является достижение трансцендентального блаженства-ананды и поэтому категория страдания не является центральной для нее, а с другой — он все же допускает ее, когда трактует сартровское высказывание: «Человек — страдающее существо»<sup>22</sup>.

Гуру Датт ищет в тантрической индийской философии параллели с экзистенциалистской трактовкой темы смерти<sup>23</sup>. Однако в западном экзистенциализме эта тема не развернута, часто она сводится к проблеме смерти и самоубийства, тогда как в индийской мысли, особенно тантрического толка, она получила достаточную разработку. Он считает, что в юнговской концепции бессознательного эта проблема жизни и смерти поставлена.

В качестве заключительных суждений Гуру Датта можно назвать следующее: во-первых, одной из важнейших черт индийской философии, «роднящей» ее с экзистенциализмом, он называет сходство в трактовке бытия как энергии (шакти). Отсюда, по мысли автора, намечается следующий ход мысли: от проблем эпистемологии к проблемам бытия, от идеи абстракт-

ной истины — к рассмотрению конкретной истины, личностного (персонального) отношения к истине, от сферы абстрактных спекуляций к сфере действия<sup>24</sup>. Далее он находит сходства в субординации воли, мысли и действия, хотя и выделяет некоторые различия, а также в понимании свободы выбора. И наконец, имеются значительные сходства в понимании взаимосвязи индивида с «другим», а также дуализма и не-дуализма (монизма), дхармы и адхармы (не-дхармы)<sup>25</sup>. В заключение следует отметить, что Гуру Датт на протяжении всех страниц своей книги проводит мысль, что экзистенциализм в сути своей является религиозной философией, в том числе и так называемый атеистический экзистенциализм Сартра и Хайдеггера.

### ПРИМЕЧАНИЯ

*Литман А. Д.* Экзистенциализм в Индии // Современный экзистенциализм. М., 1966. С. 526 – 541; *Литман А. Д.* Философская мысль независимой Индии. М., 1966. С. 47 – 48.

<sup>2</sup> *Dutt K. Guru.* Existentialism amd Indian Thought. N.Y., 1960.

<sup>3</sup> *Dutt K. Guru.* Hindu Culture. Essays and Adresses. Bombay, 1951.

<sup>4</sup> *Dutt K. Guru.* Hindu Sadhana. Bangalore, 1966.

<sup>5</sup> *Dutt K. Guru.* Hindu Culture. Essays and Adresses. Bombay, 1951. P. VII.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. XII.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 2 – 3.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 18.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 21.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 27.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 222 – 229.

<sup>13</sup> *Dutt K. Guru.* Existentialism amd Indian Thought. N.Y., 1960. P. 1.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 2.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 18.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 18 – 29.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 48.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 62.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 63 – 64.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 70.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 78.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 74.

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 84.

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 86.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 89 – 92.

**АНАЛИТИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ  
В БУДДИЙСКОЙ  
ПЕРСПЕКТИВЕ**



*§ 1. Нагарджуна,  
Г. Фреге и Л. Витгенштейн  
о природе мышления, истине и языке*



*§ 2. Индийская и западная традиционная  
формальная логика*



*§ 3. Логика небытия Нисида Китаро  
и западная философия*



**НАГАРДЖУНА, Г. ФРЕГЕ  
И Л. ВИТГЕНШТЕЙН  
О ПРИРОДЕ МЫШЛЕНИЯ,  
ИСТИНЕ И ЯЗЫКЕ**



Фигура Нагарджуны, основателя одной из ведущих школ махаянского буддизма — мадхьямики, возникшей приблизительно в середине II в. н. э., а также центральная концепция этой системы — шуньявада — довольно часто привлекают к себе внимание западной компаративистики<sup>1</sup>, настолько часто, что уже появляются статьи о принципиальной невозможности некоторых сопоставлений<sup>2</sup>. Действительно, если буддизм является сложной системой таких взаимозависимых и взаимообусловленных компонентов, как религия, философия и психотехника, и имеет конечной целью освобождение человека, стоит задуматься, насколько корректны сопоставления буддизма и взглядов Нагарджуны, в частности, с европейской аналитической философией, с лингвистической философией Витгенштейна или с логическими исследованиями Фреге. Попробуем это выяснить.

По мнению А. К. Гангадэна<sup>3</sup>, Нагарджуна предложил радикально новый способ понимания природы мышления, открыв срединный путь между онтологическими противоположностями, из которых исходили, с одной стороны, индуистская традиция с ее субстанциальной онтологией «я», а с другой стороны, раннебуддийская традиция, развивавшая концепцию о «пустоте» «я». Но позицию Нагарджуны, считает Гангадэн, можно рассмотреть и в качестве высшей истины по отношению к таким противоположностям, как основные модели западной логики, а именно системы логики Аристотеля и Фреге, выступающие, таким образом, в качестве относительных истин по сравнению

с диалектикой Нагарджуны. Остановимся подробнее на взглядах Нагарджуны и Фреге, чтобы понять, насколько обоснованно подобное сравнение.

Школа мадхьямики исходит из радикального отказа от концепции реального, принятого в хинаянском буддизме. Реальным признается лишь то, что обладает своей собственной сущностью и не зависит от причин и условий (*svabhava*, самосущее). Разделяя общепбуддийскую концепцию взаимозависимого происхождения элементов бытия, дхарм, мадхьямики утверждали, что в силу этого дхармы нереальны, «пусты» (*sunya*), они есть лишь единицы языка описания, существуют номинально. Поскольку же нирвана, истинно-сущее интерпретируется через понятие причинно необусловленных дхарм, а все дхармы, согласно Нагарджуне, пусты, то и нирвану можно отождествить с шуньятой, то есть само истинно-сущее пусто. «Реальность же предстает сознанию, согласно этим воззрениям, через единственную предикацию — через свою невыразимость словами, через «несказанность». Реальность есть «таковость», «татхата»<sup>4</sup>. Процесс же именованья вещей отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей, так как он связан с ментальным конструированием. Не случайно, «достигнув просветления, Будда отказался передать нам учение, так как познать его во всей глубине простым людям крайне трудно»<sup>5</sup>. Труды же самого Нагарджуны некоторые буддологи считают своеобразным комментарием к этому молчанию Будды.

Мадхьямики решительно отрицали нигилистичность своих взглядов (а такие обвинения в их адрес раздавались довольно часто), стремясь найти средний путь между утверждением и отрицанием: «Учение о вечности гласит: „Нечто есть“; учение о всеобщей уничтожимости гласит: „Ничего нет“. Поэтому мудрый не опирается на взгляды о бытии и небытии»<sup>6</sup>. «Я не выдвигаю тезиса и именно потому не ошибаюсь», — говорит Нагарджуна. Такой прием в споре был вообще довольно характерен для мадхьямики: подвергнуть критике позицию противника, используя искусные логические приемы и аргументы, но при этом не раскрыть до конца свои собственные позиции. «Если бы я хоть что-то отрицал, — заявляет далее Нагарджуна, — то тогда мог бы говорить по существу. Но я потому ничего не от-

рицаю, что нет ничего подлежащего отрицанию. Значит, поскольку все существующие вещи пусты, нет отрицаемого и нет отрицания...»<sup>7</sup>

Примером опровержения позиции оппонента является рассуждение Нагарджуны о соотношении объектов познания и средств познания. Если достоверность объектов познания устанавливается при помощи соответствующих средств познания, а именно таких четырех традиционных для индийских теорий познания средств, как восприятие, вывод, сравнение, свидетельство Священного писания, то как, спрашивает Нагарджуна, устанавливаются сами эти средства познания? Почему именно они принимаются за достоверные? «Когда средства познания хоть что-то познают, они не будут средствами познания, безотносительными к познаваемым объектам», но это означает, что «налицо взаимозависимость средств и объектов познания». Нагарджуна сравнивает эту взаимозаменяемость с отношениями отца и сына. Сын порожден отцом, но тот же самый отец порожден тем же самым сыном. Их существование взаимообусловленно, зависимо друг от друга: не было бы сына, не возник бы и отец. Кто же отец, а кто сын, кто кем порожден, спрашивает Нагарджуна, и как разделить средства и объекты познания, если «они, будучи установителями, суть средства познания, а будучи установленными, объекты познания»<sup>8</sup>.

Таким образом, Нагарджуна пытается показать, что реальность не охватывается логическим или понятийным мышлением, дающим крайне противоречивую картину этой реальности, пытается «диалектическим» путем обратить разум против себя самого. «Мадхьямикский метод состоит в деконцептуализации ума. Диалектика — не информация, а каркас, или путь очищения интеллекта»<sup>9</sup>. Когда Нагарджуна заявляет о пустоте реальности, он отрицает не саму реальность, а возможность каких-либо доктрин о ней, поскольку она трансцендентна мышлению.

Но эта трансцендентность истинно-сущего мышлению не означает принципиальной непознаваемости реальности. Мадхьямики придерживались идеи двух истин — абсолютной и относительной. «Мы не отказываемся прибегать к истине конвенционального общения, — заявлял Нагарджуна, — и не мы

отрицаем эту мирообусловленную истину. Мы заявляем: „Все существующие вещи пусты”». Однако буквальный смысл буддийского законоучения невозможно постичь, не прибегая к мирообусловленной истине. Как сказано: «Без опоры на мирообусловленное не постигнуть абсолютное. Без обретения абсолютного не достигнуть нирваны»<sup>10</sup>. Именно к относительной истине прибегает Нагарджуна, логически опровергая своих оппонентов, но он не исключает при этом, что и его высказывания «пусты». Абсолютная истина находится вне дискурсивного мышления, она постигается свехрациональной интуицией, информативно бессодержательным знанием, тождественным абсолюту. Это праджня — совпадение истины и реальности. Но для того чтобы прийти к абсолютной истине, необходимо вначале постичь относительность истин обыденного знания. «Все значения созревают в том, в ком созревает эта пустотность. В ком же пустотность не созревает, в том ничто не созревает», — считал Нагарджуна<sup>11</sup>.

Стиль Фреге в статье «Мысль: логическое исследование» отчасти напоминает характерную для Нагарджуны форму вопросов и ответов. Фреге также предупреждает возражения и сомнения воображаемых оппонентов, отвечая на их возможные вопросы. Выясняя природу мысли, Фреге с самого начала предполагает оставаться в пределах логики, предназначенной для познания законов истинности. Он рассматривает проблему идентификации как проблему интериоризации мыслительной процедуры. «Истинность» или «ложность» при этом оказываются признаками сознания, выходящего за собственные пределы. Перформативное мыслительное действие, то есть действие сознания первого лица (мое сознание), есть одновременно операция перехода через пределы, по ту сторону которых субъект может говорить о себе как об объекте. Если же рассматривать истинное как «правдивое», то мы имеем отношение образца и копии и вся проблема идентификации теряет антропологическую содержательность. Мы можем предположить, что истинность свойственна как изображениям и представлениям, так и предложениям и мыслям, но тогда придется предположить и то, что наше мысленное представление истинно не само по себе, а в зависимости от того, совпадает ли оно с чем-либо еще (как

изображение, чтобы быть истинным, должно чему-то соответствовать). Однако «совместить представление об объекте с самим объектом было бы возможно, если бы объект также был представлением: их полное совпадение влекло бы за собой их тождество»<sup>12</sup>. Итак, попытка объяснить истинность мысли с помощью представления о совпадении ее с объектом, оказывается несостоятельной. «Мысль — это нечто внечувственное, и все чувственно воспринимаемые объекты должны быть исключены из той области, в которой применимо понятие истинности. Истинность не является таким свойством, которое соответствует определенному виду чувственных впечатлений»<sup>13</sup>.

В утвердительном предложении Фреге выделяют содержание и утверждение как таковое, совпадающее с мыслью. Тогда «содержание предложения нередко оказывается шире, чем выраженная в нем мысль»<sup>14</sup>. Дело в том, что классификация предложений, по Фреге, это не наложение смысла на «нечто», а процедура обнаружения признаков своего (личного) и чужого (объектного), приложимых к одному и тому же лицу. Свое начинается там, где за вопросом следует утверждение, то есть всякое суждение содержит формальную, вопросительную, и эвристическую, содержательную, часть, которая шире мысли. Ее, эту часть, и порождает позиция перформативности, или «субъективности».

Субъект же расположен на том уровне утверждения, который не транслируется. Сообщение о себе не передается. Это сообщение имеет только одного носителя: «Каждый из нас для самого себя задан, так сказать, наиболее глубоким и специфическим образом так, как он не может быть задан ни для кого другого»<sup>15</sup>. Таким образом, сферы «личного», субъективного, и безличного объективно разведены. Но мысль не относится к сфере представлений, иначе истинность была бы ограничена содержанием моего сознания, а всякие споры об истине стали бы праздным занятием. Итак, мысль не совпадает ни с объектом, ни с представлением, значит, не относится ни к сфере личного, ни к сфере безличного. Фреге считает необходимым выделить третью сферу, содержащую и признаки первой, и признаки второй. Элементы ее совпадают и с представлениями (могут быть восприняты человеком), и с объектами (не предполагают носителя). Это и есть сфера мысли.

Но вдруг объектом моего восприятия, спрашивает себя Фреге, может быть только представление, а все сущее есть лишь призрачный сон? В этом случае я могу обладать только внутренним миром, но ничего не могу знать о других людях. Таким образом, следующий этап идентификации: вычленение содержательной сферы, которая могла бы стать моим представлением (представление со свойствами «я»). Я должен разделять содержание моего сознания, т. е. мои представления, и объект моего мышления. «...То, о чем я делаю некоторое утверждение, не обязательно является моим представлением. Я обладаю представлением о самом себе, но я не являюсь этим представлением... Следовательно, тезис, согласно которому объектом моего восприятия, моего мышления может быть лишь то, что относится к содержанию моего сознания, является ложным»<sup>16</sup>. Только на этом этапе реконструкции мышления как суммы суждений возникает «другой» — представитель внешнего мира. Он, однако, так же как и «я», — носитель представлений, и утверждение о нем выходит за пределы мысли. И хотя, признавая существование внешнего по отношению ко мне мира, я подвергаю себя опасности заблуждения, Фреге считает, что мы должны с этим смириться, поскольку «существовала бы иначе такая наука, как история? Не было бы иначе всякое учение о долге, всякое право несостоятельным? Что осталось бы тогда от религии? Да и естественные науки могли бы считаться только вымыслом, чем-то вроде астрологии или алхимии»<sup>17</sup>.

Фреге корректно вычленяет область «субъективности»: это суждение, только частично принадлежащее тому, кто мыслит, так как мышление и непрерывно (если оно мое), и дискретно (если оно соотносено с порождающими меня механизмами). «В процессе мышления мы не производим мыслей, мы формулируем их. То, что я назвал мыслью, находится в теснейшей связи с истинностью. То, что я признаю истинным, об истинности чего я выношу суждение, является истинным совершенно независимо от того, думаю ли об этом вообще. К истинности мысли не имеет отношение то обстоятельство, что эта мысль кому-то принадлежит»<sup>18</sup>. Мысли, считает Фреге,

отнодь не являются нереальными, хотя их реальность и другого рода, чем реальность вещей.

Итак, если для Нагарджуны всякое мышление противоречиво, пусто, нереально, то для Фреге мысль несомненно обладает реальностью. Интересно, что они апеллируют в качестве решающего доказательства к религиозной практике и нравственности (Фреге, правда, еще и к реальному функционированию науки). Только тот, в ком созревает пустотность, по Нагарджуне, имеет шанс усвоить четыре благородные истины буддизма, а значит, встать на путь добродетели и достичь освобождения. Фреге же считает, что отказ от признания реальности внешнего мира и возможности иметь истинное суждение о нем есть одновременно и отказ от нравственности и религиозного долга. В этом смысле противопоставление Гангадэном позиций Фреге и Нагарджуны как чисто логической теории и сотериологии не вполне корректно: хотя Фреге и предпочитает оставаться в границах логики и ее законов, все же для него логика не нечто самодостаточное, а реальность мысли проявляется в ее воздействии на образ жизни людей.

С другой стороны, по-видимому, прав К. Инада, когда он говорит, что «основатель мадхьямики не был ни логиком, ни диалектиком в западном смысле слова»: буддийские истины не результат логики и диалектики, а плод «праджни» или «ока мудрости». «Если философию Нагарджуны можно было бы охарактеризовать тем или иным термином западноевропейской науки, то ее нельзя было бы согласовать с учением Будды о срединном пути, как высшим онтологическим принципом»<sup>19</sup>. С этой точки зрения сравнение европейской логики и буддийской философии в варианте махаяны также не вполне убедительны.

Возможно, философию Нагарджуны можно было бы сопоставить с некоторыми идеями Людвига Витгенштейна, особенно когда речь у последнего идет об абсолютных и относительных ценностях и суждениях, с ними связанных.

Витгенштейн осуществил переход в вопросе о единстве мира от онтологической (панлогической) позиции (множество отношений «истина-ложь», определяющее однозначное соответствие предметного мира и мира качеств предметов) к

позиции языковой. Эта позиция предполагает отсутствие субъектно-предикатной связи и наличие сферы значений, принадлежность которых предмету определяется способом использования предмета сознанием. Сознание и сфера значений образуют неустойчивое единство, предполагающее сферу абсолютных значений, располагающуюся за пределами языка. Но поскольку сознание может быть только знанием языка, оно не может вырваться за его пределы, оставляя, однако, вектор направленности сознания на абсолютное значение.

В первый, ранний период творчества («Логико-философский трактат») Витгенштейн пытался создать единую схему связи сознания со способами его проекции на сферу абсолютных (внеязыковых) значений. Но абсолютные значения предполагают способы их употребления в языке. Поэтому уже в «Логико-философском трактате» намечается не двойственное (сознание — мир — язык), а тройственное (сознание — язык — мир) отношение.

В «Лекции по этике» Витгенштейн демонстрирует, как возможна и как возникает эта тройственная связь: любое языковое явление — понятие — имеет два значения — относительное и абсолютное. Относительное — это значение, указывающее на существование этого явления в качестве элемента структуры или ряда. Поэтому можно употреблять данное понятие практически и конкретно. Другое его значение указывает на языковой предел, за который стремится человеческое сознание. «Наши слова, используемые по-научному, — это просто сосуды, способные сохранять и передавать значение и смысл. Этика же, если таковая возможна, сверхъестественна, в то время как слова могут выражать лишь факты»<sup>20</sup>. На самом деле, ничто из того, о чем мы могли бы подумать или сказать, этикой не является.

Витгенштейн пишет, что удивление перед фактом наличия мира — ненормально, а это удивление, выраженное языковыми средствами, есть неправильное употребление языка. Но такое характерное неправильное употребление языка присуще всем этическим и религиозным выражениям. Нам кажется, что в этическом и религиозном языках мы постоянно

используем сравнения, но если мы попытаемся отбросить эти сравнения и описать факты без них, у нас ничего не получится: «...Как только мы попытаемся отбросить сравнение и прямо утверждать стоящие за ним факты, то обнаружим, что таких фактов нет. И то, что вначале показалось сравнением, теперь покажется просто бессмыслицей»<sup>21</sup>.

Таким образом, никакое описание, считает Витгенштейн, не способно выразить абсолютную ценность. Бессмысленность этических и религиозных выражений является самой их сущностью. Язык в данном случае указывает, во-первых, на свой предел, и, во-вторых, на область трансцендентного. «Мое основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, — вырваться за пределы языка», — подчеркивает Витгенштейн<sup>22</sup>, считая, однако, этот прорыв сквозь решетку нашей клетки делом абсолютно безнадежным. «Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой. То, что она говорит, ни в коем случае ничего не добавляет к нашему знанию. Но она все же является свидетельством определенного стремления человеческого сознания...»<sup>23</sup>

Если в «Логико-философском трактате» Витгенштейн надеялся поставить в языке границу выражению мыслей, с тем чтобы все бессмысленное оказалось за этой границей, и одновременно отсечь те философские проблемы, которые основаны, как ему казалось, на неправильном понимании логики нашего языка, то в «Лекции по этике» он уже не ограничивается призывом: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Витгенштейн как раз и пытается говорить о том, о чем говорить невозможно, и это сближает его с Нагарджуной, хотя европейский философ и не верит в то, что из клетки можно вырваться (в отличие от индийского). И все же Витгенштейн считает, что этические и религиозные выражения имеют прямое отношение к попытке выразить обыденным языком истины высшего смысла, которые, будучи облеченными в такие формы, кажутся бессмысленными, «пустыми», как сказал бы Нагарджуна.

## ПРИМЕЧАНИЯ

См. напр.: *Yarfield G. L.* Epoche and sunyata: scepticism East and West // *Philosophy East and West*. 1990. Vol. 40. № 3; *Yudmunsen C.* Wittgenstein and Buddhism. L., 1977; *Della Santina P.* The Madhamika and modern western philosophy // *Philosophy East and West*. 1986. Vol. 36, № 1; *Katz N.* Nagarjuna and Wittgenstein on Error // *Buddhist and Western Philosophy*. N.Y. 1981; *Streng I. J.* Emptiness: A study in Religious meaning. Nashville, 1967; *Waldo I.* Nagarjuna and Analitic philosophy // *Philosophy East and West*/ 1975. № 3. 1978. № 3.

См. напр.: *Anderson T.* Wittgenstein and Nagarjuna's paradox // *Philosophy East and West*. 1975. V. 35. № 2.

*Yangadean A. K.* Nagarjuna, Aristotle and Frege on the nature of thought // *Buddhist and Western Philosophy*. N.Y., 1981.

Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 56.

Ратна-авала раджа-парикатха. Цит. по: *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 145.

Муламадхьямика-карика // Там же. С. 188.

Виграха-вьявартани // Там же. С. 209.

Там же. С. 202

*Murti T. R. V.* // Там же. С. 171

Виграха-вьявартани // Там же. С. 194 – 195.

Там же. С. 213.

*Фреге Г.* Мысль: логическое исследование // *Философия. Логика. Язык*. М., 1987. С. 20.

13 Там же. С. 22.

14 Там же. С. 27.

15 Там же. С. 29.

16 Там же. С. 39.

17 Там же. С. 41.

18 Там же. С. 42.

19 Цит. по: *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 177.

20 *Витгенштейн Л.* Лекция по этике // *Историко-философский ежегодник* 89. М., 1989. С. 241.

21 Там же. С. 244.

22 Там же. С. 245.

23 Там же.

## ИНДИЙСКАЯ И ЗАПАДНАЯ ТРАДИЦИОННАЯ ФОРМАЛЬНАЯ ЛОГИКА

**В** изучение индийской, и особенно буддийской, логики большой вклад внес такой видный представитель отечественной буддологической школы, как Ф. И. Щербатской (1866 – 1942), чьи исследования в этой области и в наши дни пользуются большим авторитетом. Еще в 1902 г. он выпустил небольшую статью «Логика в древней Индии», затем вышел в свет капитальный труд «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» в двух томах (1903 – 1909), а завершилась эта линия исследований обобщающим монументальным трудом «Буддийская логика» (1930 – 1932).

Щербатской отмечал, что, в отличие от западной традиции, индийская не подразумевает разграничения между философией, психологией и логикой. Под буддийской логикой он понимал систему логики и эпистемологии, созданную в 6 – 7 вв н. э. Дигнагой и Дхармакирти. В нее входит прежде всего учение о формах силлогизма (что и дает основание для сопоставлений с западной формальной логикой), а также теории суждения, значения имен и вывода. Но буддийское логическое учение этим не ограничивается, подчеркивает Щербатской, оно содержит также «теорию чувственного восприятия или, более точно, теорию роли чистого ощущения во всем содержании нашего знания, теорию достоверности нашего знания и реальности внешнего мира»<sup>1</sup>. Поэтому Щербатской называет буддийскую логику «системой эпистемологической логики». Она также включала в себя теорию искусства ведения спора, публичных философских диспутов. Таким образом, содержание индийской логики

заметно шире, чем содержание западной логики, за счет включения философско-психологического компонента.

Надо сказать, что добуддийская логика в Индии в значительной мере была связана с риторическим искусством. Публичные диспуты были неотъемлемым компонентом общественной жизни древней Индии. «И не случайно, что протологическое искусство было нацелено прежде на классификацию ошибок, софистических фигур, а не на исследование истины в плане познающего мышления»<sup>2</sup>. Разработкой правил ведения диспута занималась прежде всего школа ньяи, их описанию посвящены сутры основателя школы — Готамы. Некоторое внимание в сутрах уделено и учению о силлогизме, теории вывода.

Систематизация же логики в древней Индии связана, несомненно, с буддийским периодом ее развития, особенно с поздним буддизмом Дигнаги и Дхармакирти. Отделив единичное от общего, противопоставив понятие и ощущение, признав их двумя совершенно независимыми источниками знания, буддисты столкнулись с трудностью их последующего соединения. Буддийские философы считали, что мостом, соединяющим реальный мир и мир воображаемый, является суждение. Они создали оригинальную теорию суждения, отличную от теории Аристотеля, поскольку исходили не из формулы «S есть P», предполагающей, что суждение является соединением двух понятий, а из суждений вида «это есть корова», «это — зеленое», «здесь есть горшок». Субъектом всех суждений является ощущение, абсолютная реальность, точка-момент, «это», «здесь». Предикатом суждения является понятие, сконструированный образ. Ощущение само по себе еще не есть знание, равно как и отдельно взятое понятие не содержит в себе реального знания. Последнее достигается только соединением этих двух элементов в суждении. Источником реальности знания является ощущение. Понятие или сконструированный образ дает ему общность, необходимость, ясность и отчетливость. Поскольку абсолютная реальность, данная в ощущении, невыразима, суждение обозначается формулой «X — A».

Щербатской подчеркивал наличие элементов диалектики в теории суждения буддистов. В таком суждении связывается ощущение с понятием как синтез разнородных источников зна-

ния. В то же время суждение является анализом, поскольку одна и та же вещь может иметь множество предикатов (буддисты сравнивают их с лучами, расходящимися от одного источника света), из которых суждение выделяет один.

В учении об умозаключении буддисты различали умозаключение «для себя» — метод познания реальных объектов — и умозаключение «для других». В умозаключении «для себя» мысль движется от единичного к единичному и поэтому состоит не из трех суждений (как это имеет место в западной формальной логике), а из пяти: «здесь есть огонь, потому что здесь есть дым; везде, где есть огонь, есть дым; но здесь есть дым, следовательно, здесь есть огонь». Щербатской отмечает, что такой ход мысли соответствует естественному процессу нашего мышления, когда оно делает умозаключения. Делая вывод, мысль сначала переходит от единичного к другому единичному случаю и обращается к общему правилу лишь на дальнейшей ступени познания.

В противоположность логике Аристотеля, рассматривающей умозаключения как дедукцию одного суждения или предложения из двух других суждений или предложений, буддийские логики рассматривали умозаключения как метод познания реальности, который основывается на том факте, что всякая реальность имеет признак. Пятичленный силлогизм объединяет в себе индукцию и дедукцию. Сначала мысль идет от единичного к общему, затем на основании признака конструируется единичное.

Суждение и умозаключение представлялись в буддизме моментами единого познания. В суждении познание схватывает единичное и конструирует символ. В выводе оно схватывает символ и конструирует единичное. Суждение с двумя понятиями буддисты представляли как результат умозаключения. И суждения восприятия, и суждения вывода являются «одним познанием», представляющим синтез «ощущения и не-ощущения, понятия и не-понятия, воображения и не-воображения».

Интересна теория негативных определений, также включенная в круг вопросов буддийской логики. В отличие от реалистов брахманских школ, буддисты не считали язык особым источником познания, а имена — непосредственным, прямым

отражением реальности. Имена относятся к образам и понятиям, которые конструируют наше мышление, они выражают только универсалии и как таковые не могут быть прямым отражением реальности. Реальность, действительность состоит из единичных объектов, а не из общих понятий. Язык, как косвенное познание реальности, не отличается в этом от умозаключения.

«Однако, — пишет Щербатской, — теория о том, что имена, подобно логическому выводу, являются косвенным знаком реальности, не есть главная отличительная черта учения Дигнаги. Он утверждает, что все имена являются отрицанием или, как мы теперь можем сказать, диалектичны». Щербатской приводит отрывок из произведения Дигнаги: «Имя может выразить свое собственное значение только исключением противоположного значения, как, например, выражение „иметь происхождение“ определяет свое собственное значение только благодаря противоположности с явлениями, не имеющими происхождения или вечными».

То есть, в отличие от чувств как чистых утверждений, мышление всегда отрицательно. Это утверждение своего собственного значения — только благодаря отрицанию всех других значений. Так, слово «белый» не соотносится со знанием всех белых объектов. Не соотносится оно и с познанием всеобщей формулы «белизны» как объективной сущности, познаваемой чувствами. Но это слово относится к линии, разделяющей «белое» и «не-белое», которая познается в каждом отдельном случае белого, то есть белое познается благодаря не-белому, а не-белое — благодаря белому. Все понятия негативны и диалектичны. Действительность же является утверждением, чистым утверждением, она недиалектична. Таким образом, учение о соотношении двух источников познания, чувств и мышления, получает в этой теории дальнейшее развитие. Чувства и разум соотносятся здесь как утверждение и отрицание, как диалектический и недиалектический источники познания.

### **ПРИМЕЧАНИЯ**

*Щербатской Ф. И.* Буддийская логика. Введение // Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 54.

*Жаль К. К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1982. С. 111.



## ЛОГИКА НЕБЫТИЯ НИСИДА КИТАРО И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**В** предшествующих разделах (гл. 4, § 3 и гл. 6, § 1) мы уже обращались к логике небытия (философии небытия) Нисида Китаро. В них мы рассматривали соответственно буддийско-конфуцианско-западный синкретизм Нисида и проводили сопоставительный анализ логики небытия Нисида, дзэн-буддизма Судзуки и буддийской философии жизни Икэды. В данном параграфе мы продолжим наше исследование «Логики небытия» Нисида в ракурсе ее отражения в трудах восточных и западных авторов, которые сопоставляют ее с отдельными западными философскими течениями и учениями. Однако нам кажется необходимым сделать несколько предварительных замечаний.

Первое касается того, что не угасает интерес к философским взглядам Нисида Китаро как в самой Японии, так и вне ее, особенно на Западе. Приведем несколько свидетельств в пользу данного суждения. Здесь прежде всего мы считаем уместным назвать известного японского философа, переводчика трудов Нисида на английский язык Масао Абэ, который написал большое теоретическое «Введение» к работе Нисида «Исследование блага» в 1990 году. В нем он отмечает, что Нисида, основатель киотской школы, равно как его преемник на этом посту Танабэ Хадзимэ, который хотя и критиковал «Логикку места» Нисида за ее родство с теорией эманации Плотина, но оба являются «учителями философии» для последующих поколений японских философов, развивающих их учение. Отмечается при этом, что оба этих японских мыслителя

пытались создать мировую философию через встречу восточной и западной мысли<sup>1</sup>.

В этом «Введении» Масао Абэ высказывает ряд интересных и важных суждений относительно связи нисидовской философии с западной. В своей первой монографии «Исследование блага» (1911 г.) Нисида, несмотря на критику трактовки Вундтом и Джеймсом понятия чистого опыта, в целом симпатизирует их идеям и по сути дела включает их в свою собственную теорию, хотя и в видоизмененном виде<sup>2</sup>. В работе «Интуиция и рефлексия в само-сознании» Нисида противопоставляет свою точку зрения неокантианской философии, особенно Г. Риккерта, и А. Бергсону. Но в этой же работе он излагает в духе Фихте, с позиции абсолютной воли, свою концепцию чистого опыта. В «Предисловии» к своей работе «От действующего к созерцающему» Нисида прямо заявляет о том, что в своей трактовке интуиции как основы воли он, подобно Плотину, исходил из того, что действовать — значит созерцать, и в этом смысле абсолютная воля является конечной. Но здесь же он использует и буддийскую идею «видения», «созерцания» как основу действия, и «видения без видящего». Он пытается дать логическое обоснование своей мистической интуиции, не будучи удовлетворенным ни эпистемологией неокантианской философии, ни теорией чистого опыта Джеймса, ни даже бергсоновским понятием чистой длительности, равно как и аристотелевским реализмом<sup>3</sup>. Нисида признавал универсальность европейской философии и логики, но не считал, что эта универсальность является единственной. Он подчеркивает уникальность восточного способа мышления, рассматривая абсолютное небытие как конечную реальность, и пытался дать своей теории абсолютного небытия логическое обоснование через конфронтацию с западной философией. Однако, как замечает Масао Абэ, Нисида пытался создать новую мировую философию, которая не была бы ни восточной, ни западной, одновременно не означая ни создания новой восточной философии, ни реконструкции западной философии<sup>4</sup>.

Второе замечание касается того, что в поле зрения японских и западных философов Нисида Китаро попадает как в связи с созданием библиографических трудов о его творчестве<sup>5</sup>,

так и обзоров японской философии, выполненных также в виде монографий. В одной из них<sup>6</sup> рассматривается, наряду с другими учениями японских философов, философия «абсолютного небытия» киотской школы, прежде всего в лице Нисида Китаро и Танабэ Хадзимэ. Почти ни одна статья японских философов, специально посвященная проблеме связи Хайдеггера с азиатской мыслью, не обходится без хотя бы упоминания имени Нисида Китаро. В одном случае говорится, что Нисида не был в Европе, не имел прямых связей с Хайдеггером и не испытывал большого его влияния на себя, но в то же время подчеркивается некоторое сходство нисидовского понятия места с хайдеггеровским *Dasien*<sup>7</sup>. По сути дела, проводится некоторая параллель между философией небытия Нисида и экзистенциальной феноменологией Хайдеггера. В другом случае отмечается, что Нисида мог быть знакомым с ранней хайдеггеровской мыслью (заметим от себя: «Бытие и время» выходит на японском языке в 1929 году), однако его концепция «абсолютного бытия» имеет больше связи с Гегелем, чем Хайдеггером<sup>8</sup>.

Третье замечание касается того, что весьма интересные суждения относительно связи между философией небытия Нисида и западной философией высказывает в своей объемистой статье Джон С. Маралдо «Переводя Нисида», помещенной в ежеквартальном журнале азиатской и компаративистской мысли<sup>9</sup>. Он отмечает, что Нисида Китаро, являясь первым и наиболее оригинальным философом современной Японии (напомним, что Нисида умер в 1945 году), в сравнении с другими выдающимися мыслителями XX века, при жизни оказал не большое влияние своими трудами на зарубежных философов. Но ныне (к 1987 г.), когда уже четыре тома из 18 переведены на английский язык, два — на испанский, некоторые очерки — на немецкий, становится ясным, как Нисида интенсивно знакомился с трудами своих современников в Европе и Северной Америке.

Философские труды Нисида развивали идеи, которые являлись своего рода ответом на идеи западной философии, от античной до современной, но подоснова его философии лежит в буддийском мышлении. Он использовал преимущественно

западную философскую терминологию, поскольку японская терминология находилась еще в стадии формирования. Для переводчика особую трудность представляли используемые в трудах Нисида термины из дзэн-буддизма. Отмечается, что Нисида стремится к «новой интерпретации Фихте, который служил основой «кантианской» (речь идет о неокантианстве) и бергсониянской мысли»<sup>10</sup>. Отношение Нисида к феноменологии Гуссерля не выражено четко в его трудах, хотя отдельные параллели можно обнаружить в трактовке форм «интенциональности» сознания и некоторых других положений гуссерлевской феноменологии<sup>11</sup>. В своей «Логике места» он дискутирует с Аристотелем, а в своей трактовке искусства и морали — с Кантом.

В современной компаративистской философии Нисида Китаро занимает важное место. Сравнение его философии («философия небытия», «логика небытия») с западной идет по различным направлениям, различным проблемным полям, частично выше нами уже рассмотренным. В качестве новых укажем на два проблемных поля, в рамках которых разворачивается философский дискурс в компаративистской перспективе. Первый дискурс происходит в сфере так называемой сравнительной диалектики: сопоставляются логика места Нисида Китаро и западная диалектическая мысль. Под таким названием появилась большая статья философа из Гавайского университета Г. С. Акстелла в компаративистском журнале «Философия Востока и Запада» в 1991 году. Речь идет о трудах Нисида Китаро, написанных в период между 1927 и 1945 годами, в них он развивал свою теорию противоречия, которая переводится по-разному: «абсолютно противоречивая само-тождественность», «само-тождество (самоидентичность) абсолютных противоречий (противоположностей)» или более просто как «тождество» или «единство» противоположностей<sup>12</sup>. Интерес Нисида к проблеме противоречия, к диалектике и логике был обусловлен рядом обстоятельств, как то: необходимость дать логическое обоснование своей концепции чистого опыта, абсолютного небытия, несогласием с аристотелевским, гегелевским и марксовым понятием диалектики и логики, а также неудовлетвореннос-

тью «недиалектической интерпретивной (объяснительной) феноменологией»<sup>13</sup>.

Другое отношение у Нисида Китаро было к Фихте. Автор рассматриваемой нами статьи отмечает, что многое в «Логике места» Нисида Китаро почерпнуто от Фихте. Например, такие теоретические оппозиции Нисида, как «телеологическое» и «механическое», «субъективность» и «объективность» отражаются в терминах оппозиции между системами «эго и не-эго», «идеализма и догматизма». Однако далеко не все удовлетворяло Нисида в фихтеанской трактовке антиномий. Он считал, она исходит из абстрактной логики, и поэтому у Фихте эго и не-эго кажутся несвязанными друг с другом и независимыми. Для него они являются взаимно определяющими друг друга. Субъективность и объективность образуют само-детерминирующую реальность, т. е. динамическую реальность. Субъективность и объективность выступают, таким образом, как различные направления этого само-противоречия. Нисида в этом пункте, по мнению автора статьи, близок к Хайдеггеру и Мерло-Понти.

Нисида противопоставляет в принципе свою «Логика места» западной метафизике и логике: его логика выдвигает на первое место «бесформенное», тогда как для западной метафизики (имеется в виду Аристотель) реальность выступает как форма. Он не согласен с аристотелевским отождествлением индивидуальной субстанции с бытием, т. е. формой, с самоидентифицирующимся существованием, т. е. материей. Он выражает свое несогласие и с Гегелем, считая его последователем Аристотеля в данном вопросе, ибо у Гегеля «субстанция становится субъектом», что ведет к «Логике субъекта». Для Нисиды же конкретным является универсальное, которое развивается как универсальное «*ти*» или «небытие». Он характеризует свою логику как «логику предиката», который может не становиться субъектом. Для него «форма» и «бесформенность», как характеристики реальности, являются в «интригующей степени равноценными»<sup>14</sup>.

В своей диалектике и логике места Нисида кое в чем схож с бергсоновским пониманием длительности, но все же корни его «Логике места» находятся в буддийской почве. Его «Логика

места» находится в прямой связи с его плюралистической онтологией, допускающей одновременно отрицание и утверждение. Причем это им рассматривается в контексте религиозного сознания. Это особенно заметно обнаруживается в его работе «Логика места небытия» (1945 г.). Здесь им по существу развивается его понимание религиозного сознания на основе логики небытия.

Нисида Китаро придавал исключительное место своим рассуждениям о противоречиях, полагая, что противоречия являются формой медитации между «я» (самостью) и средой. В этом плане им рассматривается и связка «действие — интуиция», через которую осуществляется видение мира. Его «Конкретная логика» идет в целом в рамках дискурсивного способа мышления, а его сравнение различных логик содействует межкультурному диалогу между мыслителями Востока и Запада. Неслучайно, например, словарь избранных понятий по японской философии в новой многотомной французской энциклопедии начинается со слова *basho* (*lieu*) — «место»<sup>15</sup>. Здесь прямо указывается на то, что «*basho*» является центральным понятием философской системы Нисиды Китаро (1879 — 1945), представителя наиболее оригинальной японской философии этого века. Местом абсолютного ничто «является, по Нисиде, только то конечное место, где вырабатывается познание абсолютного я», «место» в логике Нисиды означает общее, идентичное предикату в противоположность аристотелевской логике, постулирующей тождество субъекта и индивида. Истинное небытие тождественно у Нисиды «месту абсолютного небытия», где формируется совокупность качеств, присущих конкретному индивиду, обладающему своей личностью. Этот индивид обладает двумя особенностями: логическими и реальными. Он идентифицируется сначала с самим собой, а затем с целой серией внутренних противоречий, например с абсолютным противоречием между жизнью и смертью. Это «абсолютное настоящее» конкретного места в плане реальных особенностей индивида. Особенность логического порядка заключается в толковании абсолютного небытия, тождественного с самим собой как пустым местом (пустотой) своей природы в буддийском смысле. В конечном счете

Нисида абсолютное небытие становится тождеством с самой собой абсолютных противоречий.

Характеристика basho (места) в рассматриваемом нами разделе словаря японских философских терминов завершается казанием еще на два момента. Первый касается выявления одословной этого понятия, которая, по мнению автора статьи о basho, восходит к Платону, к слову «вместилище» (εσέρption) из диалога «Тимей», а также к выражению «место деи» у Аристотеля в его книге «О душе». Как и у греческих лассиков, слово «место» имеет пространственный смысл, но диалектическом его проявлении. «Абсолютное настоящее» Нисида близко к понятию «мгновенности» в «Пармениде» Платона, т. е. оно выступает и как место абсолютного противоречия между жизнью и смертью, и как место, с которого ачинается движение времени. Понятие «место» у Нисида имеет и материальный характер, сравнимый с прозрачной материей зеркала. Эту метафору часто использует Нисида на гонер Плотина. Таким образом, место является зеркалом, отражающим все формы, оставаясь само-лишенным своей формой. Абсолютное небытие является зеркалом, самоотражающимся внутри самого себя, будучи полностью опустошенным. Определенной точки зрения абсолютное небытие выступает как абсолютно иррациональное, проходящее одновременно через утверждение и отрицание или абсолютное отрицание как мгновенное, немедленное отрицание. Все вышепри- еденное объясняет, почему часто логику небытия Нисида азывают логикой места и наоборот.

В заключение параграфа остановимся еще на одной попытке сравнения Нисидо Китаро с западной философией. Мы имеем в виду продолжающийся как в японской, шире — восточной, так и в западной философской литературе поиск параллелей между Нисидо и западным экзистенциализмом (частично об этом мы уже говорили в § 3 главы четвертой нашей коллективной монографии). Сейчас же коснемся одной новейшей компаративистского толка публикации профессора Манильского университета Бриана Д. Элвуда «Проблема Я у позднего Нисидо и Сартра»<sup>16</sup>. Во «Введении» отмечается, что в 1928 году молодой Сартр в течение недели беседовал в Париже с известным

японским философом из киотской школы Куки Шуцо, который, по сути дела, сыграл более важную, чем Арон, как считает Симона де Бовуар, роль «в введении Сартра в русло гуссерлевской и хайдеггеровской мысли — феноменологии и экзистенциализма». Отмечается, что Нисида первым в Японии начал дискуссию о Гуссерле в своей статье 1911 года, вскоре после первой французской статьи о Гуссерле. Несмотря на отсутствие научных разработок, по которым можно было бы судить о взаимоотношениях между Нисидой и Сартром, все же можно констатировать некоторое сходство между нисидовской и сартровской теориями «я».

Итак, в чем конкретно оно проявляется? Во-первых, в сходстве определений «я»: у Нисиды «я» (self) — это «само-сознание небытия» (само-сознающее небытие), у Сартра — «я» — это несубстанциональное и нигилистическое cogito; во-вторых, в сходстве толкования того, что «я» (самость) устанавливает свою идентичность только в ситуации; в-третьих, в сходстве трактовки экзистенциальной тревоги. Однако за этими моментами сходства между философией небытия Нисиды и «бытием и ничто» Сартра имеются и существенные различия, обусловленные религиозной направленностью мысли Нисиды и своеобразной атеистической направленностью мысли Сартра. Отсюда различная трактовка ими проблемы соотношения философии и религии и в этом контексте природы сознания и самосознания, роли мистики, проблемы смерти. Различия вытекают также из того, что Нисида в своей философии небытия пытается соединить буддийскую подоснову с рядом важных онтологических и гносеологических положений западной философии, в то время как Сартр непосредственно остается в сфере европейского культурного, историко-философского наследия.

### ПРИМЕЧАНИЯ

*Masao Abe*. Introduction. An inquiry into the Good. Yale university press. London, 1990. P. XXVI.

*Ibid.* P. XIV – XV.

*Ibid.* P. XXII – XXIII.

*Ibid.* P. XXV.

*Masao Abe*, *Brull Lydia*. «Nisida Kitaro Bibliography» // International Philosophical Quarterly. 1988. Vol. 28. № 4. P. 373 – 381.

*Parkes Graham*. Review «Die japanische Philosophie, Eine Einführung (Japanese

Philosophy: An Introduction) By Lydia brull. Darmstadt, 1989. P. 214 // Philosophy East and West. Vol. 43. № 3, July, 1993.

*Yasuo Yuasa*. The Encounter of Modern Japanese philosophy with Heidegger // Heidegger and Asian Thought. Ed. by Graham Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, p. 159, 171.

*Mizoguchi Kobei*. An Interpretation of Heidegger Bremen Lectures: Toward a Dialogue with his later thought // Heidegger and Asian Thought, p. 187.

*Maraldo John C.* Translating Nishida // A Quaterly of Asian and Comparative Thought. «Philosophy East and West». Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. № 4. P. 465 – 495.

Ibid. P. 479.

Japanese Phenomenology, Analecta Husserliana 8. Dordrecht, 1979. P. 223 – 270: Spiegelberg H. The phenomenological Movement. Part four. 13: Japan: Resonances. Haage, 1982. P. 669.

*Axtell G. S.* Comparative dialectics: Nishida Kitaro's Logic of place and Western dialectical thought // Philosophy East and West. 1991. № 2. P. 162.

Ibid. P. 164 – 165.

Ibid. P. 169.

Basho (lieu) 3. Japon // Encyclopedie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Paris, 1989. P. 3017.

*Elwood Brian D.* The problem of the Self in the later Nishida and in Sartre // Philosophy East and West. 1994. Vol. 44. № 2. P. 304.

**ПСИХОАНАЛИЗ  
И ВОСТОЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ**



*§ 1. Ведический взгляд  
на психоанализ З. Фрейда и К.-Г. Юнга*



*§ 2. К.-Г. Юнг и буддизм*



*§ 3. Э. Фромм и Дайсэцу Судзуки  
о психике и бессознательном*



## ВЕДИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПСИХОАНАЛИЗ З. ФРЕЙДА И К.-Г. ЮНГА

**В** данном параграфе речь пойдет только о двух наиболее значительных и интересных в философском плане восприятиях (перцепциях) взглядов Зигмунда Фрейда (1856 – 1934) и Карла Юнга (1885 – 1961). В первом случае мы рассмотрим суть ведического взгляда на психоанализ, предложенного Бхактиведанта Свами, а во втором — сосредоточим внимание на оценке психоанализа, даваемой ему К. Гуру Даттом. Дать же целостную характеристику каких-либо иных перцепций, присутствующих как бы попутно, в форме самых лапидарных замечаний и простых ссылок на работы Фрейда и Юнга, в рамках одного параграфа не представляется возможным.

Итак, как выглядит ведический взгляд на психоанализ Фрейда и Юнга, который содержится в объемистом труде Свами Бхактиведанты под названием «Диалектический спиритуализм: ведический взгляд на западную философию»?<sup>1</sup> Прежде чем переходить к содержательному ответу на этот вопрос, необходимо дать несколько предварительных разъяснений, касающихся личности автора «Диалектического спиритуализма» и его творчества, ибо в нашей отечественной литературе он как бы обойден стороной. Бхактиведанта Свами (1886 – 1977) является одним из виднейших религиозных философов Индии XX века, духовным учителем (гуру), автором большого числа книг, посвященных интерпретации Бхагавадгиты, а также Ригведы, Упанишад и ведической литературы. Кроме того, им написан ряд трудов по проблемам сознания, жизни, культуры. Он был

наиболее ярким выразителем пути кришнаитского сознания и организатором общества сознания Кришны<sup>2</sup>. Лишь с учетом этой интеллектуальной характеристики Свами Бхактиведанты (заметим: Бхактиведанты — это почетный титул, который получил Шрила Прабхупада за заслуги в изучении и пропаганде философии и преданность идеям и идеалам кришнаизма), а также того, что он был блестящим знатоком не только индийского духовного наследия, но и западной философии и культуры, можно более адекватно отразить суть выдвинутой им версии ведического взгляда на западную философию вообще, психоаналитическую философию (шире — психоанализ) в частности.

Еще одно предварительное разъяснение, касающееся места психоанализа Фрейда и Юнга в общей структуре труда Свами Бхактиведанты «Диалектический спиритуализм: ведический взгляд на западную философию» и способа (стиля) философствования автора данного труда. Раздел XIII, посвященный психоанализу Фрейда и Юнга, завершает «Диалектический спиритуализм». До этого в качестве объекта размышлений автора выступали три античных автора (Платон, Сократ, Аристотель), два позднеантичных («ранние тексты» Плотина и Ориген), два средневековых (Фома Аквинский, Дунс Скотт), Н. Макиавелли (Возрождение), Фр. Бэкон, Т. Гоббс, Р. Декарт, Б. Паскаль, Б. Спиноза, Дж. Локк, Дж. Беркли, Ю. Юм (новое время), немецкий идеализм (И. Кант, И. Фихте, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауэр), представители «эволюционного натурализма» (Ч. Дарвин, А. Бергсон, С. Александер, О. Конт), представитель «коммунизма» (К. Маркс), один из основоположников и классиков американского прагматизма (Дж. Дьюи), С. Кьеркегор и Ж.-П. Сартр (экзистенциализм). Завершает книгу, как мы уже упоминали выше, психоанализ. Мы сознательно воспроизвели архитектуру книги именно в этой последовательности разделов и авторов, которая там присутствует, ибо в разделе «психоанализ» иногда упоминаются отдельные из них с указанием, что суть их учений уже была рассмотрена автором выше. Каждый раздел книги дается в виде диалога Свами Бхактиведанты с его секретарем, который излагает ему суть учения того или иного западного мыслителя, а тот сопоставляет суть этого учения с ведическим взглядом на ту или иную проблему.

И наконец отметим, что в ответах Свами Бхактиведанты отражается тот момент, что он, являясь теоретиком и проповедником сознания Кришны, выступает одновременно и как теософ, и как философ, а вся его книга «Диалектический спиритуализм: ведический взгляд на западную философию» идет не в русле академической сравнительной философии, а своеобразного спонтанного диалога философских и религиозных традиций Индии (ведическо-кришнаитский аспект этих традиций) и Запада. Каждый философ рассматривается им в отдельности без обращения к историческим влияниям на него. Ему из античных философов ближе всех Сократ, которого он называет осуществившимся Брахманом. Такова в общих чертах панорама его диалектического спиритуализма, т. е. спиритуалистического духа Вед и Бхагавадгиты, объединяемых одним термином «ведизм».

Диалоги по психоанализу многоплановы, что отчетливо можно заметить, обратившись к конкретному рассмотрению обмена мнениями, оценками как в целом психоаналитической теории Фрейда, так и наиболее важных ее идей и понятий. Начинается диалог с рассуждения о «я» и «сверх-я» (эго и сверх-эго), об их соотношении и характеристиках каждого из них. Просто эго — это, по сути дела, фальшивое эго, ибо содержит в себе результат, остаток влияний нежелательного характера. Примеры автор находит в суждениях типа: я — американец, я — индус... я — это тело, я есть это и то. А вот сверх-эго является подлинным эго. Сверх-эго говорит: «Я — Брахман. Я — вечный слуга Кришны». Автор в этой связи делает частые ссылки на Бхагавадгиту<sup>3</sup>. Просто эго связано с тем, что Фрейд называет оно, хотя оно может и отделиться от него при определенных условиях. Он при этом говорит, что все невроты и проблемы, которые пытался излечить Фрейд, обязаны фальшивому эго, формирующемуся как под влиянием сексуальных и иных нежелательных проявлений человеческого существа, так и в результате грубости чувств, если они не контролируются интеллектом. В духе кришнаизма утверждается, что человек немедленно становится счастливым, стоит ему только прийти к познанию «самости» как чисто спиритуальной души. Автор толкует понятие либидо Фрейда (заметим: нигде не указывается

конкретно, где Фрейд излагает ту или иную проблему, выдвигал и обосновывал то или иное ключевое понятие его психоанализа как базисную мотивацию его сексуальных инстинктов).

Следующий пункт диалога касается причин возникновения у человека чувства тревоги, напряженности. Фрейдовскому пониманию этих причин в интерпретации представителя западной точки зрения (что они заключены в примитивных инстинктах «я» (id's), побуждающего человека к действиям, противоположным рациональному моральному эго и супер-эго) Шрила Прабхупада (он же Свами Бхактиведанта, автор книги «Диалектический спиритуализм») противопоставляет свое понимание: причина лежит в привязанности человека к его временному материальному телу, а отсюда и страх смерти.

В диалоге большое место занимают рассуждения о сексе, о его трактовках Фрейдом и в учении Кришны, о подавлении сексуальных влечений; Шрила Прабхупада заявляет, что Фрейд не знал того, как в ведической литературе в духе сознания Кришны разработана тренировочная процедура освобождения от господства сексуальных наклонностей. Стоит только войти в сознание Кришны, как все шоки, связанные с сексуальностью с самого раннего детства, полагает автор, исчезнут. В этой же связи рассматривается вопрос о том, насколько вообще психоанализ, прежде всего Фрейда, может решить проблему сексуальности. Ответ дается весьма необнадёживающий<sup>4</sup>.

Далее в диалоге центр дискуссий переносится на сопоставление точек зрения Фрейда и Шрилы Прабхупады по проблеме религии. Без указания источника приводится высказывание Фрейда о том, что о реальной ценности многих религий мы не можем судить. Более того, они не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Шрила Прабхупада заявляет, что в таком случае Фрейд просто не знал, что такое религия. А религия, по его мнению, это порядок, данный Богом. Конечным объектом познания является Бог, и это зафиксировано в самом слове «Веда» (познание конечного). Веданта — это конечный пункт познания. Если мы этого пункта не достигнем, наше познание будет несовершенным. Согласно ведическому методу, заявляет Шрила Прабхупада, наше знание мы получаем от совершенной личности — Кришны, высшей личности божества<sup>5</sup>. Сам же Криш-

на получает знание только от себя, ибо он одновременно высший брахман, абсолютная истина, трансцендентальное. Цикл рассуждений о религии завершается тем, что постулирует незнание сути религии и Фрейдом, и Марксом. Для Шрилы Прабхупады духовное воспитание означает познание Бога. И в этой связи им делается язвительное замечание в адрес Фрейда: он может отрицать существование Бога, но от этого не исчезают ни понятие Бога, ни религия: христианская, индуистская, мусульманская.

Самую философию (имеется в виду ведическая философия) он понимает как исследование абсолютной истины. Философия занимается выяснением вопроса, откуда приходят вещи, как возникла жизнь, земля, материя, огонь, что является источником всего. А этим источником является... абсолютная истина, Брахман как высший контролер всего. А само познание означает, по мнению Шрилы Прабхупады, понимание того, как этот высший контролер осуществляет контроль сознания<sup>6</sup>. Такова точка зрения Шрилы Прабхупады на основные проблемы ведийской (и ведантистской, как уже ортодоксальной системы) философии в сопоставлении с психоанализом Фрейда. Мы не ставим своей задачей выяснить, насколько адекватно Шрилы Прабхупады интерпретировал психоанализ Фрейда, поэтому не даем своего прочтения Фрейда по первоисточникам. Так же мы поступим дальше при анализе восприятия психоанализа Юнга в книге «Диалектический спиритуализм...» Шрилы Прабхупады.

Диалог о психоанализе К. Юнга строится точно таким же образом, как и диалог о Фрейде. Начинается он с рассуждений о сути критического отношения Юнга к отдельным, весьма существенным, положениям психоанализа Фрейда. Речь идет прежде всего о том, что Фрейд придавал, по мнению Юнга, некий религиозный оттенок своей трактовке сексуальности, в то время как постоянно подчеркивал свою религиозность. По сути дела, заявляет Юнг, Фрейд поставил на место Бога сексуальность. К сожалению, в тексте не указывается, в какой работе Фрейд осуществил эту подстановку. Шри Прабхупады полностью соглашается с юнговской критикой Фрейда по данной проблеме и переводит диалог на тему лидерства. Для него таким

лидером является Кришна, в то время как для Фрейда на место лидерства Бога выдвигается лидерство секса<sup>7</sup>. Для Шри Прабхупады он (Кришна) выступает и как пуруша, т. е. в данном случае как мужчина (male), являясь высшим обладателем чувств.

Особо важное место в диалоге о психоанализе Юнга занимает проблема соотношения подсознательного и сознания у Юнга в сопоставлении с ведическим взглядом на эту проблему. Шрила Прабхупада в принципе соглашается с точкой зрения Юнга, но вносит определенные в нее коррективы, и в итоге получается следующая иерархия (субординация) уровней сознания: подсознание (низший уровень), сознание (средний уровень), сознание Кришны (высший уровень). Отметим, что Шри Прабхупада считает слово «бессознательный» менее удачным, чем слово «подсознательный», ибо в первом случае возникает намек на отсутствие сознания. Им же подсознательное трактуется как то, что не всегда проявляется, а если проявляется, то иногда в виде мгновенных вспышек. Участники диалога в принципе согласны с юнговской типологией подсознательного: индивидуальное (личностное) и коллективное бессознательное (например, расы), передаваемое от поколения к поколению в виде архетипов<sup>8</sup>. Вероятно, здесь имеется в виду то, что Юнг излагал в свое время в своих работах: «Подход к бессознательному» и «Об архетипах коллективного бессознательного», ныне хорошо известных нашему читателю. В диалоге подчеркивается отличие юнговской трактовки подсознательного от фрейдовской. Возможно, сведения об этом почерпнуты Шри Прабхупадой и его собеседниками (в диалоге их два) из работы Юнга «Психология и Восток», точных же сносок в тексте нет. В ходе диалога юнговским архетипам подыскиваются эквиваленты в ведической литературе.

Проблема души и духовного познания рассматривается в диалогах о психоанализе Юнга прежде всего под углом зрения того, насколько близко юнговское понимание этой проблемы к тому, которое участники диалога обнаруживают в Бхагавадгите. Следует отметить, что их отношение ко взглядам Юнга более благосклонно, чем ко взглядам Фрейда. Они считают Юнга мыслителем, у которого обнаруживается некоторый пиетет к Богу. В этом отношении приводятся отдельные

высказывания Юнга (как всегда, без указания источника), содержание которых дает определенный повод считать психоанализ Юнга не лишенным некоторых религиозных мотивов. В диалоге о психоанализе Юнга приводится случай из путешествия Юнга в Индию в 1939 году, когда в Калькутте ему пришлось присутствовать на чествовании Гуру (духовных учителей), и он двойственно отнесся к ним. Выявление ведического взгляда на психоанализ Юнга идет также по линии сопоставления его взглядов на проблемы жизни, смерти, кармы. В этой связи разворачивается сцена дискуссии о сути кармы, приводятся суждения Юнга на этот счет. Все это дополняется рассуждениями о сансаре, о том, что значит быть возрожденным (цикл: рождение — смерть — вновь рождение) и какое отношение к этому имеет карма<sup>9</sup>. Шри Прабхупада ответы на эти вопросы находит, как правило, в Бхагавадгите, в так называемых инструкциях Кришны. Лишь через их познание возможно достичь полного понимания сознания Кришны и таким путем избежать круговорота перерождений, т. е. очередное, но это и последнее, перерождение будет уже рождением в спиритуальном мире.

Далее разворачивается диалог относительно терминов «персона», «личность». Утверждается, что Юнг трактовал ложное эго в терминах персоны как обманчивой: то присутствующей, то отсутствующей, покинутой. Для Шри Прабхупады понятие реальной персоны имеет другой смысл: это вечный слуга Бога. Через осознание этого осуществляется очищение. Понятие личности предполагает обязательно понятие души. В этой связи проводится сопоставление понимания души Юнгом и Шрилой Прабхупадой, который понятие души увязывает с понятием сознания. Сознание души может быть ясным, но может быть и мутным, если оно входит в контакт с тремя способами материальной природы. Познание души возможно только через практическое обучение. Идея перевоплощения душ у Юнга находит свои параллели в Бхагавадгите. Душа, по мнению Шрилы Прабхупады меняет место своего пребывания, т. е. материальное тело, точно так же, как человек меняет свои одежды. Материальное тело человека преходяще, душа вечна, т. е. духовное тело всегда здесь, и оно никогда не меняется<sup>10</sup>.

Наконец после длительных и крайне идеологизированных рассуждений о коммунизме, социализме, материализме, атеизме, по которым «ведисты» — участники диалога о психоанализе — находят, по их мнению, много созвучного у Юнга, ставится на рассмотрение вопрос о том, что есть современная философия. Сначала приводится мнение Юнга на этот счет, заключающееся в том, что современная философия больше не является путем жизни, как это было в античности, а становится исключительно интеллектуальным и академическим делом. Затем излагается мнение Шрилы Прабхупады, который в принципе согласен с точкой зрения Юнга, но добавляет, что можно осуществить прямой контакт с высшей личностью божества, используя разум и «инструкции» Кришны. В Бхагавадгите, по мнению Шрилы Прабхупады, сочетается интеллектуальный и практический (в смысле связи с повседневной жизнью человека) аспекты<sup>11</sup>.

Рассмотрим еще одно, второе по значимости, отражение психоанализа Фрейда и Юнга в индийской философии XX века ведической направленности. Речь будет идти о взглядах на психоанализ К. Гуру Датта, известного философа и культуролога 40 – 60-х годов, изложенных им в работе «Индусская культура», являющейся собранием его очерков, речей и обращений. Сразу отметим, что между подходами к оценке психоанализа Шрилы Прабхупады, а точнее — Свами Бхактиведанты и К. Гуру Датта имеется общее: оба они размышляют о нем с позиции ведической культуры, ведических канонических текстов, во взглядах обоих заметны следы мистицизма и символизма. Но имеется между этими двумя мыслителями и существенное различие: если первый переводит все свои рассуждения о психоанализе в сферу сознания Кришны, то второй не упоминает сознания Кришны, а в основном ссылается на Упанишады, Бхагавадгиту как памятники древнеиндийской философско-религиозной мысли. Существует различие и в способе изложения ими своих взглядов на психоанализ Фрейда и Юнга: у Свами Бхактиведанты, как мы уже показывали выше, это диалог, у К. Гуру Датта это монолог. Кроме этого, у первого психоанализ включен в его «Диалектический спиритуализм: ведический взгляд на западную философию» в виде отдельной самостоя-

тельной и заключительной части, у второго в его труде «Индусская культура» нет раздела, специально посвященного психоанализу, а его рассуждения о нем содержатся в разделах, непосредственно посвященных другим темам, но в смысловом плане тесно связанных с психоанализом Фрейда и Юнга.

Прежде всего надо ответить на вопрос: почему К. Гуру Датт в своей работе, посвященной непосредственно индусской культуре, делает широкие и частые экскурсы в психоанализ Фрейда и Юнга? Частично ответ на него дается уже во вступительном слове С.-П. Рамасвами к данной работе К. Гуру Датта, в котором отмечается, что авторы Вед и Упанишад, в своем применении принципа Шакти к анализу доктрины Майи широко использовали психологический подход. И самое удивительное в том, пишет С.-П. Рамасвами, что этот подход имеет много сходств с фрейдовской классификацией «я» и «сверх-я» и юнговским анализом души и персоны (личности). С другой стороны, подчеркивает автор вступительного слова, психология XX века (речь идет о западной психологии) начинает осознавать значение спекуляций древних, прежде всего зачинателей ведийской философии и психологии, для развития самой западной психологии<sup>12</sup>.

В самой работе «Индусская культура» основные оценки психоанализа Фрейда и Юнга даются в двух разделах: «Место назначения психологии?» и «Философия и жизнь». Какие же основные смысловые блоки можно выделить в первом разделе. Условно можно говорить о трех блоках: 1) Общие рассуждения о психологии как науке и дисциплине; 2) Проблема души и тела и, наконец, 3) Сопоставление Фрейда и Юнга по их постановке и решению проблемы соотношения бессознательного и сознания<sup>13</sup>. Основная идея К. Гуру Датта по первому пункту состоит в том, что, несмотря на видимость «юности» психологии как науки, в своей сущности она является старейшей из наук, поскольку человек всегда размышлял не только о физических, но и о психических явлениях. Что же касается проблемы соотношения души и тела, она, существуя с незапамятных времен, равно как и проблема веры, интересовала древних психологов, хотя часто и обескураживала их своими тайнами. Но исследования психологов XX века, прежде всего психоаналитиков, по проблемам гипноза, внушения, ситуаций транса, истерии

убедили их в наличии связи души со скрытым источником психической энергии, которое было названо либидо. Причем об этом источнике до недавнего времени ничего не знали. И великая заслуга в его открытии принадлежит Фрейду.

В третьем смысловом блоке этот момент становится начальным пунктом рассуждений К. Гуру Датта о психоанализе. Он отмечает, что Фрейд, психолог из Вены, «недавно эмигрировавший из Австрии в Англию, (заметим, что весь этот раздел о психологии представляет содержание его речи в одном из колледжей Индии в 1942 году) в своем проникновении в сферу бессознательного сделал открытие, равное открытию Ньютона в физике. Сознание — лишь вершина айсберга, именуемого как подсознательное или бессознательное. Его заслуга в раскрытии роли подавления нежелательных влечений, прежде всего половых, Эдипова комплекса, принципов удовольствия и реальности. При этом отмечается, что идеи Фрейда легли в основу исследований множества выдающихся психологов, подобно Юнгу и Адлеру, которые выдвинули свои гипотезы, не укладываемые в рамки фрейдовского психоанализа. Признавая важность использования современной психологией методов физических наук в изучении механизмов действия либидо, взаимоотношения души и тела, подсознательного и сознания, К. Гуру Датт заявляет, что тайну всех моментов надо искать в пуреше (личности).

Сопоставительный анализ взглядов Фрейда и Юнга наиболее отчетливо проводится К. Гуру Даттом в разделах «Философия и жизнь» и «Цель воспитания». В весьма интересном разделе «Философия и жизнь» заметна тенденция его автора ставить Юнга по ряду пунктов выше Фрейда. Речь идет о выдвижении Юнгом идеи (архетипа) коллективного бессознательного. При этом отмечается, что по этому пункту обнаруживается «разительное» родство между взглядами Юнга и древнеиндийской мысли<sup>14</sup>. В разделе «Цель воспитания» вновь подчеркивается, что Юнг — «великий психолог», хотя при этом отдается дань уважения к научным заслугам Фрейда как основоположника психоанализа, внесшего большой вклад своим учением о бессознательном, или подсознательном, в теорию психопатологии.

В этом разделе вновь повторяется идея автора о том, в чем конкретно в учении о бессознательном у Фрейда состоят его открытия (идеи об источнике скрытой психической энергии, психических механизмах и принципах, комплексах нежелательных влечений и их подавлении и т. д.) И все же К. Гуру Датт считает возможным утверждать, что взгляд Юнга на связь личностного бессознательного и коллективного бессознательного глубже, чем взгляд Фрейда на связь индивидуального бессознательного и среды. Фрейд больше обращал внимание на теневые стороны личности, тогда как Юнг рассматривал и теньевые и светлые ее стороны, делал большой акцент на роль духовных, религиозных аспектов в личности, что роднит его взгляды со взглядами, содержащимися в Упанишадах<sup>15</sup>. К. Гуру Датт в заключении данного раздела излагает индуистскую психологию коллективного бессознательного в терминах Упанишад<sup>16</sup>.

### ПРИМЕЧАНИЯ

Dialectical spiritualism: A vedic view of western philosophy. His divine Grace A.C.Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Prabhupada Books, 1985.

*Bhaktivedanta Swami A. C.* The science of the self-realization. L., 1977. P. 305 – 306.

Dialectical spiritualism: A vedic view of western philosophy. His divine Grace A.C.Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Prabhupada Books, 1985. P. 491 – 492.

Ibid. P. 495 – 498.

Ibid. P. 503 – 504.

Ibid. P. 506 – 508.

Ibid. P. 509.

Ibid. P. 511 – 512.

Ibid. P. 521 – 524.

Ibid. P. 529 – 530.

Ibid. P. 534 – 535.

*Dutt K. Guru.* Hindu culture. Bombay, 1951. P. VIII.

Ibid. P. 157 – 161.

Ibid. P. 22 – 23.

Ibid. P. 226.

Ibid. P. 227 – 228.

## К.-Г. ЮНГ И БУДДИЗМ

Психоаналитическая проблематика во многом обусловлена попыткой анализа бессознательных психических процессов. Она ориентирована на «внутренний» мир человеческой психики. Эта интровертная направленность во многом тождественна восточным практикам, говорящим о тождественности человеческого внутреннего мира и божественного. Поэтому в психоанализе как бы изначально заключен интерес к Востоку, его религии, метафизике и различных, но одновременно и тождественных, психических практиках.

В данном параграфе мы попытаемся рассмотреть довольно интересную и плодотворную исследовательскую деятельность Карла Юнга при его попытках осмысления восточного культурного наследия, прежде всего буддизма.

Говорить о психоанализе как о некоем едином течении в психологии, наверно, не совсем корректно. Тем более говорить о различных психоаналитических школах и даже ученых. Психоанализ З. Фрейда — это нечто другое, чем психоанализ Юнга или Э. Фромма. Общее — это признание бессознательного, или того феномена, что человеческая психика и сознание не тождественны. Но что такое бессознательное (и сознание), каковы его функции, положение в структуре психики, каковы его связи с сознательными психическими процессами, каков его генезис — каждый значительный психоаналитик решает по-своему.

Карл Юнг, ученик Фрейда, отказывается прежде всего от либидиной направленности своего учителя при изучении человеческой психики. Психика человека не может иметь лишь один источник

своего генезиса — Эрос, который, кстати, у Фрейда во многом тождествен Танатосу. Человек у Фрейда — это конкретный индивид, не имеющий глубинных связей с историей и с остальным человечеством. Но человек — это прежде всего результат исторического развития. У Фрейда же человек находится вне исторического времени. Человек как результат исторического развития — это прежде всего результат развития всего человечества и, следовательно, не находится вне человечества и его генезиса и развития. Генезис и целое не просто есть некие данности, они постоянно присутствуют и творят сам облик человека. Следы человека как индивида целого и как развивающегося целого мы можем обнаружить и в его психике. Это так называемое «коллективное бессознательное», которое реализуется в «архетипах». Это психически наследуемые комплексы, своего рода психические матрицы или формы, которые формируют саму структуру и вид сознательного. Юнг так описывает «архетипы»: «Есть такие всеобщие духовные предрасположенности, под которыми следует понимать своего рода формы (платоновские эйдосы), служащие духу образцами, когда он организует свое содержание. Эти формы можно назвать и категориями — по аналогии с логическими категориями... Только наши „формы“ — это категории не рассудка, а силы воображения. Поскольку построения фантазии в самом широком смысле всегда наглядны, ее формы априори носят характер образов, а именно типических образов, которые я по этой причине вслед за Августином и назвал архетипами... Архетипы представляют собой нечто вроде органов дорациональной психики. Это постоянно наследуемые, всегда одинаковые формы и идеи, еще лишённые специфического содержания. Специфическое же содержание появляется лишь в индивидуальной жизни, где личный опыт попадает именно в эти формы... я и охарактеризовал архетипы и как доминанты бессознательного. А тот слой бессознательной души, который состоит из этих повсеместно распространенных динамических форм, я назвал коллективным бессознательным»<sup>1</sup>.

Коллективное бессознательное — это своеобразный слой, пласт нашей психики, является не только родовой памятью, но и дорефлексивным способом постижения мира. Этот уровень психики является как бы промежуточным между инстинктами животного и сознанием современного человека. Через архетипы (матрицы, предформы, эйдосы) коллективное бессознательное формирует нашу сознательность.

Психоанализ Юнга, идущий в глубь психики, и открывает этот базисный слой сознательного. Коллективное бессознательное и архетипы мы можем обнаружить не только при анализе снов или психически больных пациентов, что делал уже Фрейд, а рассматривая и анализируя более широкий пласт человеческой реальности: от мистических откровений до символизма нашей повседневности. Именно поэтому Юнга заинтересовали некоторые феномены восточной культуры, прежде всего буддийские и йогические практики работы с сознанием. Нужно еще отметить, что выход на архетипы возможен через несознательные или досознательные способы — через символ. Изучение коллективного бессознательного, в отличие от фрейдовского подхода, когда в поле зрения психоаналитика попадает лишь личностное бессознательное, дает возможность обратиться к неевропейским мифам, духовным достижениям и практикам, поскольку они столь же опираются на единый фундамент. «Они (образы глубинного бессознательного или коллективного бессознательного. — Б. С.) имеют уже не личностную, но сверхличностную природу и присущи всем людям. Поэтому они обнаруживаются во всех мифах и сказках всех времен и народов, а равно и у тех индивидов, которые не имеют ни малейшего представления о мифологии»<sup>2</sup>. Следовательно, изучение коллективного бессознательного может опираться не только на историю и культурные феномены Европы.

В своей практике психоаналитика Юнг уже сталкивался с явлениями, которые довольно близки к некоторым аспектам буддизма (например, когда пациентка рисовала или даже танцевала мантры). Кроме того, изучение мистической и алхимической литературы также показывали близость «откровений» мистиков и символизма алхимиков аналогичным явлениям на Востоке. Но, наверное, подлинный интерес к Востоку и попытки осмыслить и «вписать» некоторые феномены в свою систему проявились у Юнга после его непосредственных контактов с жизнью и учениями Востока.

В данном параграфе мы проанализируем комментаторскую деятельность Карла Юнга. На протяжении своего творчества Юнг неоднократно обращался к комментированию различных текстов Востока. Как правило, речь шла о предисловиях-комментариях некоторых священных текстов. Сам жанр предисловия-комментария довольно неблагодарный, однако к чести Юнга его предисловия — это совершенно своеобразное явление в этом жанре: он не только

вводит европейского читателя в довольно далекий для него по проблематике, по сюжету и по самой области применения текст, но при этом вписывает этот текст в свой психоаналитический дискурс. Материал, который он комментирует, во многом сходен с тем материалом, с которым он был уже знаком в ее европейском варианте: мистическая практика.

Однако следует сразу отметить, что Юнг работает с комментируемыми текстами довольно корректно. Действительно, это кажется довольно просто — вписать то или иное явление в свою систему, труднее — это постараться удержать этот материал в своей самобытности и одновременно постараться увидеть в нем близкое своей системе. Юнг успешно справляется с этой задачей: тексты, которые он комментирует, начинают «звучать» по-европейски, но при этом восточная специфика удерживается во многом благодаря изначальной установке Юнга на первичную разнонаправленность восточной и западной психики: «Запад всегда ищет возвышения, вознесения; Восток — погружения»<sup>3</sup>. Эта диаметрально противоположность базируется на различии интроверсии и экстраверсии двух исторически сложившихся «стилей» мышления Востока и Запада. «Интроверсия, если так можно выразиться, — это стиль Востока, его постоянный коллективный склад; экстраверсия же — стиль Запада. На Западе интроверсия воспринимается как аномальное, болезненное и вообще недопустимое явление... На Востоке же, напротив, заботливо лелеемая нами экстраверсия считается обольщением чувственности, существованием в сансаре, подлинной сутью нирваны, достигающих апогея в сумме всех человеческих страданий»<sup>4</sup>. Именно поэтому Юнг предостерегает европейцев от чрезмерной и неконтролируемой увлеченности мудростью Востока, особенно психическими упражнениями йоги, что уже в его время было довольно популярно, особенно среди молодежи (т. е. у людей, с еще не совсем сложившейся психикой). Полное понимание, вчувствование в восточные практики возможно лишь при полной смене целей жизни: постигнуть йогу может лишь тот, кто решил провести остаток дней под деревом Бо.

Таким образом, в комментариях Юнга речь идет о том, чтобы помочь осуществить понимание европейцев, которые в самой своей интенции ориентированы иным, нежели восточные люди, образом. Дело идет о пере-воде с восточного стиля на западный стиль

мышления, или, вернее, Юнг стремится показать символический ряд восточного стиля и сделать его по возможности понятным европейцу. Задача, конечно, трудная, но в рамках психоанализа Юнга достижимая, ибо коллективное бессознательное едино, как едины реализующие его архетипы. У Юнга достигается своеобразное единство-различие, которое можно проиллюстрировать отношением христианской и буддийской мандалы: «Между христианской и буддийской мандалами имеется тонкое, однако огромное различие. Христианин никогда не скажет по ходу созерцания: „Я есмь Христос“, но вместе с Павлом признает: „И уже не я живу, но во мне Христос“ (Гал. 2:20). В нашей же сутре (речь идет о «Трактате по медиации об Амитабхе. — Б. С.) сказано: „Ты узнаешь, что ты — Будда“. В основе своей оба исповедания тождественны, поскольку буддист достигает этого знания, лишь когда он уже „анатман“, т. е. лишен самости. Но в формулировке содержится и безграничное отличие: христианин достигает своей цели в Христе, буддист узнает, что он Будда»<sup>5</sup>.

Указанное различие между экстравертностью Запада и интровертностью Востока имеет много следствий — это прежде всего роль субъекта. Западный стиль мышления базируется на примате субъекта, вследствие чего происходит изначальное разделение на субъект и объект постигаемого мира. В этом отношении Юнг, наверное, прав, поскольку субъективность новоевропейского мышления (начиная от Декарта) подчеркивалась не раз, особенно убедительно это делал М. Хайдеггер. Объективный мир предстает представлением перед познающим субъектом. При этом сам субъект овнешняется. Именно поэтому культура Запада, по мнению Юнга, «внешняя культура», а цель европейца — всегда направлена вовне, в отличие от Востока, когда цель полагается внутри. Восточная интенция стремится не упрочить субъект, а ликвидировать его, растворяя во всеобщем. Постигание того, что субъект и есть Будда, что мы видели в цитированном только что отрывке, означает не расширение познающего, вернее, медитирующего, а приближение к той стадии сознания, когда оно угасает, приближается к нирване (или в других индийских школах к мокше), становится частью Будды, который постигается как тотальная трансценденция и лишенность.

Экстравертная ориентация Запада свидетельствует о болезненности последнего. Европейец попал под власть внешнего,

«и он не успокоится, пока не заразит своей алчной неутомимостью весь мир»<sup>6</sup>. Акцент на внешнем, ориентация на внешние блага не столь безобидна, именно она дает возможность манипуляции общественным сознанием и в конечном счете вызывает тоталитарные явления в XX веке. Именно поэтому знакомство и изучение мудрости Востока значат так много для мира: она говорит о судьбе нашего внутреннего человека, о чем забывают на Западе.

Все вышесказанное целиком относится не только к диалогу Юнга с восточной традицией, но прежде всего к его комментариям буддийских текстов. Близость проблематики психоанализа и психических штудий буддийского канона позволяет рассматривать Юнга последние как своеобразную восточную психоаналитическую практику. В свою очередь, психоанализ на Западе — это единственное имеющее практическое употребление (с исчезновением религиозной составляющей в культуре) обращение к бессознательным процессам человеческой психики.

Чтобы нагляднее представить комментаторскую работу Юнга, рассмотрим ее на конкретном примере. Речь идет о «Психологическом комментарии к „Тибетской книге Великого освобождения“».

Бессознательное, которое есть духовная матрица и которое по своей природе является творящим началом (прежде всего форм сознательности), не может иметь никакую определенную форму, и в этом смысле оно оказывается тождественным восточному представлению, что Мировой Дух не имеет формы, «арупалока», но является местом возникновения этих форм. Эти формы бессознательного не принадлежат определенному времени и поэтому воспринимаются как вневременные, вечные. Цель буддийских штудий и заключена в «проникновении» и «растворении» в эти структуры бессознательного, что воспринимается в процессе медитации как достижение нирваны с своеобразным ощущением вневременности и отсутствием всех форм. Ощущение же единства, которое достигается в результате медитации, «исходит от подпорогового знания о всеобщей взаимосвязи в бессознательном»<sup>7</sup>. Психические техники буддизма используют «трансцендентную функцию», которая и позволяет проникать в бессознательные слои психики. Отождествление с Мировым Духом тождественно отождествлению с бессознательным, то, что

психоаналитик достигает путем своих профессиональных техник, буддисты пытаются решить, используя медитативные практики, основывающиеся на символизации. Вехи же медитативных практик могут быть истолкованы и психоаналитически, т. е. как процесс углубления в бессознательные слои человеческой психики, а результаты медитаций, в свою очередь, также поддаются психоаналитическому истолкованию.

Рассмотрим некоторые психоаналитические истолкования Юнга. Боги (это относится и к «европейским» богам) суть архетипические формы мышления и представляют собой важные формопорождающие матрицы бессознательного. Но уровень богов, который в буддийской (махаяна) традиции не признается высшим уровнем, является лишь ступенью, ведущей в более глубокие слои бессознательного. Они являются, довольно интересный вывод Юнга, необходимыми, поскольку изначально принадлежат психике. Обезбоживание европейца в XX веке лишает его важной составляющей в его психике, поскольку медиативная роль этих архетипических форм мышления просто ликвидируется, что негативно сказывается на всей психике в целом.

Более важная ступень медитативного процесса — эта сама направленность на познание Единого Духа, которого Юнг отождествляет с «вневременным» и «бесформенным» бессознательным. Но это мероприятие довольно сложно, ибо даже само желание есть сознательное, т. е. мы при таком подходе остаемся в сфере сознания, а не вступаем в контакт с бессознательным. Поэтому проблема «заключается не столько в удерживании от объектов желаний, сколько в отрешенном отношении к желанию как таковому, независимо от его объекта»<sup>8</sup>. Эта цель усложняется еще тем, что в слоях бессознательного нет никакого противоречия, напряжения или конфликта, поэтому любое волевое усилие вновь отбросит нас к поверхностным слоям бессознательного или к опять к сознательным процессам.

Каким же образом возможно выйти из подобного затруднительного положения? Юнг говорит о спонтанной бессознательной компенсации. Речь идет о ситуации, когда от проблемы скорее отказываются и переходят на более высокий уровень. На Востоке же используют другой путь — через символ. Бессоз-

нательное всегда, согласно Юнгу, манифестирует себя через символ. Символ — это своего рода «переправа на другой берег», берег бессознательного. Различные буддийские практики медитации, когда «объектом» являются символически нагруженные предметы или явления, используют этот путь.

Цель, которая достигается этим путем, приводит медитирующего в глубинные области бессознательного, которое переживается в «критические» моменты как свет. Достижение же этих глубинных слоев есть достижение коллективного бессознательного, наиндивидуальной основы человеческой психики. Именно поэтому исчезает цель, или фактически субъективная установка, именно поэтому буддийский текст заключает, что цель есть отыскание действующего, но истина в том, что действующего как раз и нет.

Таким образом, мы рассмотрели методологию комментирования Юнгом восточных текстов вообще и буддийских в частности. Суммируя сказанное, нужно отметить, что Юнг пытается осуществить перевод символического языка восточной интровертной культуры не только на «западный» экстравертный язык, но и на «язык» психоанализа.

### **ПРИМЕЧАНИЯ**

*Юнг К.* Психологический комментарий к «Бардо Тходол» // Юнг К. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 77 – 79.

Там же. С. 30.

Там же. С. 25.

Там же. С. 101 – 102.

Там же. С. 32.

Там же. С. 63.

Там же. С. 119.

Там же. С. 129.

## Э. ФРОММ И ДАЙСЭЦУ СУДЗУКИ О ПСИХИКЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ

**В** данном параграфе мы рассмотрим два, в чем-то диаметрально противоположных, а в чем-то тождественных, подхода к функционированию и структуре психики человека Дайсэцу Судзуки и Эриха Фромма.

Вначале мы рассмотрим, в чем же проявляется, по нашему мнению, различие в анализе психики апологета дзэн-буддизма Судзуки и психоаналитика Эриха Фромма.

Начнем с Дайсэцу Судзуки. Д. Судзуки известен прежде всего как исследователь, историк и пропагандист дзэн-буддизма. В его работах дзэн предстает перед нами не только как наивысшее достижение восточной и буддийской мысли, но и как образец и панацея для западной мысли. Дзэн для Судзуки — это «высшее утверждение», которое, в отличие от простого утверждения разума, не ограничивает, а выводит на ступень абсолютной истины. Однако рассмотрим все по порядку.

Дзэн-буддизм возник в Китае как своеобразное усвоение и переработка буддизма. Первый патриарх дзэна (вернее, «чань-буддизма», поскольку возник он в Китае) был Бодхидхарма, пришедший из Северной Индии с особым посланием, которое может быть сформулировано в следующих стихах:

*Особая форма передачи истины, не связанная с  
какими-либо трактатами.  
Независимость от всякого рода буквы.  
Прямой контакт с духовной сущностью человека.  
Проникновение в глубины внутренней природы  
человека.  
И достижение совершенства Будды!*

Но, несмотря на индийское происхождение, дзэн — это создание китайского духа, с его неприязнью к индийским утонченным философским спекуляциям и с его конкретной-практической направленностью. Можно сказать, что импульс был индийский, но претворение в жизнь этого импульса было китайским. В противовес ставшей к этому времени утонченной и довольно сложной системой махаяны, дзэн-буддизм может восприниматься как шаг назад в интеллектуальном плане. В буддизме между человеком, адептом буддизма, и его целью — просветлением — создана целая разветвленная сеть философско-религиозных понятий, логических цепочек, ритуалов и т. п. Все это отдаляет цель, которую могут достичь лишь «избранные». В дзэне все по-другому. Он претендует на общедоступность прежде всего. Он обладает мудростью, которая несопоставима с философскими спекуляциями, он конкретен, и его может постичь простолодин. А метафизическая сторона буддизма в нем просто устраняется, как то, что вовсе не обязательно ведет к освобождению. Даже более того, интеллект препятствует достижению сатори, просветления. «Интеллект — это периферийный работник, бросающийся из одной крайности в другую»<sup>2</sup>. Когда, по мнению Судзуки и дзэн-буддизма в его интерпретации, «дело коснется центральной проблемы жизни, от интеллекта нечего ожидать удовлетворительного ответа»<sup>3</sup>.

Более того, «постичь реальность в свете дзэна — это, попросту говоря, пойти наперекор всем традициям, как современным, так и древним, встречающимся на протяжении всей истории человеческого мышления, и добраться до их источника... Дзэн стремится во всем дойти до истоков и найти там начало нового пути»<sup>4</sup>. Это стремление дойти до истоков приводит адептов дзэна к уровням бессознательной инстинктивной жизни, которая лишена умственного расчета и оценки и которые обладают иным, безошибочным отношением с реальностью.

За нашим обыденным сознанием, которое подчинено дуализму, считает Судзуки, скрыто так называемое «неосознанное сознание». Это не есть подсознание, о котором говорит психология, а скорее «высшее я», которое обладает совершенно другим знанием. Знание «высшего я» есть «своего рода недифференцированное знание, знание, не знающее разграничения, или

трансцендентальное знание (праджня)»<sup>5</sup>. В конечном счете это «высшее я» тождественно «сознанию в целом», «универсальному сознанию». По-иному этот уровень можно обозначить как первозданный разум, который отличен от заблуждающегося разума, или то состояние сознания, которое вызвано умственным раздвоением. Термин «универсальное сознание», как имеющее свою основу в бессознательном, сразу же вызывает коннотацию с «коллективным бессознательным» К. Юнга. Однако здесь, как, впрочем, и везде, Судзуки стремится отгородить дзэн от любого сопоставления с другими явлениями в культуре Запада. Он предлагает термин «космическое бессознательное», которое все же описывает реальность примерно так же, по нашему мнению, как и «коллективное бессознательное» Юнга.

Что же не устраивает в данной терминологии Судзуки. И здесь необходимо немного остановиться. Дзэн для Судзуки — это вершина, которой не смогли достичь ни индийский дух, ни западноевропейская наука. Судзуки, по сути, не ведет диалога с другими мыслителями, не пытается найти что-либо подобного в культуре или духовных достижениях иных народов мира. Для него дзэн — это истина в последней инстанции. Позиция, конечно, допустимая в религии, но никак не в той сфере, которая претендует на научность и доказательность. Иную установку мы видим у современных мыслителей Запада. Роли, образно говоря, в середине XX века изменились. Если ранее западные мыслители занимали подобную позицию, не стремясь вдумчиво вникнуть в восточную мудрость, то теперь это можно обнаружить на Востоке.

Теперь вернемся к проблеме того уровня, который Судзуки называет «космическим бессознательным», но которое напоминает нам не только «коллективное бессознательное» Юнга, но и исследования Гроффа. Чтобы показать функционирование человеческой психики и разума, всего человеческого существа, когда он достигает этой ступени, рассмотрим некоторые моменты японского боевого искусства, которое пользуется такой популярностью в современном мире.

Речь идет о японском фехтовальном искусстве. Человек, который хочет достичь совершенства в этом виде искусства, должен прежде всего достичь определенного умственного со-

стояния, которое называется «мусин» (у-синь), «отсутствие разума». На языке дзэн-буддизма это означает уход за пределы дуализма всех форм, когда нет различия между добром и злом, жизнью и смертью, бытия и небытия. Термин «мусин», как замечает Судзуки, в чем-то тождествен понятию «бессознательное». Воин только тогда может быть «неуязвимым», когда он сознательно бессознателен. Он должен произвести остановку разума, достигая «неподвижной праджни», или трансцендентальной мудрости Будды. Разум воина не должен останавливаться на каком-либо объекте (меч, противник). В этом состоянии разум неподвижен, несмотря на то что с внешней стороны он подвижен. Если мы будем относиться к противнику как противнику, то есть как к отделенному от нас, то мы включаем в действие разум. Когда разум направлен на движения противника, то противник приковывает нас. Когда он направлен на защиту, то идея защиты так же приковывает и поработывает нас. Разум сковывает течение первозданного разума, и мы фактически теряем мгновения. Японское же фехтовальное искусство учит, что по сути нет противника, как нет и его движения. Одна техника ничего не даст. Хороший танцор не думает о танце, хороший воин не думает о противнике. Что случилось бы с сороконожкой, если бы она стала рассуждать о том, какая сейчас должна пойти нога?

Иными словами, сознание должно остановиться, должно уступить место другим, более «всеобщим» уровням человеческой (вернее, уже сверхчеловеческой) психики. Воин «должен превратиться в марионетку, которой управляет рука бессознательного»<sup>6</sup>.

Теперь обратимся к анализу творчества Эриха Фромма и его подходов к бессознательному. Как уже упоминалось, каждый психоаналитик по-своему относится и определяет бессознательное. Фрейд относился к нему как к некоему базовому, но низшему уровню человеческой психики. Целью психоанализа Фрейда было устранение травмирующего влияния бессознательного. Фрейд так говорит об этом процессе: «Где было «оно» — там будет «я». Фрейд стремился в конечном итоге подчинить бессознательное сознательному, перевести бессознательное в сознательное; т. е. Фрейд идет путем западного

рационализма. Юнговский подход к бессознательному иной. Он рассматривал бессознательное (вернее — коллективное бессознательное) как базовую структуру человеческой психики, как своеобразную кладовую общечеловеческой мудрости, т. е. у Юнга коллективное бессознательное позитивно.

Иной подход к бессознательному у Эриха Фромма. Он, в принципе принимая само устоявшееся в психоаналитической традиции понятие «бессознательного», указывает, что бессознательное должно быть осмыслено не как отдел структуры человеческой психики. Он подходит к этому понятию как к чисто функциональному понятию, или понятию, отражающему определенные процессы функционирования не только человеческой психики, но и всего человечества. Он интерпретирует сознательное и бессознательное как «состояние осознанности и неосознанности, а не как „части“ личности или специфические содержания»<sup>7</sup>. Иными словами, существуют лишь состояния осознанности и неосознанности определенного психического содержания, и эти состояния вызваны определенными условиями, в которых живет индивид. Что же это за условия, которые делают одно явление осознанным, а другое неосознанным. В отличие от других психоаналитиков, Эрих Фромм настаивает на социальной детерминированности психических процессов. Человеческое общество как некий общий организм необходимо исторически входило в противоречие с деятельностью индивида: оно нуждается для самосохранения иногда в смерти последнего. Человеческие сообщества, какую бы форму они ни приобрели, опять же исторически сформировали определенные социально-психологические фильтры, которые делают невидимым для индивида нечто, что или не обладает ценностью для его нормального функционирования, или просто вредно. Таким образом, содержание сознания, можно сказать, совершенно иллюзорно и не отражает реальности, ибо социальный фильтр делает для человеческой психики многие явления внутреннего и внешнего мира попросту прозрачными или невидимыми. Если у Фрейда происходило вытеснение в области бессознательного того содержания, с которым сознание не могло «работать», поскольку происходили «перегрузки» сознательной части психики, то у Фромма вытеснение — это социальный механизм, который диктует индивиду,

что должно быть видно, а что — нет. Желания, которые недопустимы с точки зрения функционирования социального механизма, оказываются неосознанными. Или как говорит об это сам Фромм: «В результате мы приходим к заключению, что сознательное и бессознательное социально обусловлены. Я осознаю мои чувства и мысли, которым позволено пройти через утроенный фильтр (социально обусловленных) языка, логики и табу (социального характера). Переживания, которые не могут пройти через фильтр, остаются вне осознания, т. е. остаются неосознанными»<sup>8</sup>.

Исходя из иного, чем Фрейд и Юнг, подхода к бессознательному, Фромм по-другому видит и саму цель психоанализа. Если у Фрейда это можно выразить во фразе «Там где было „оно“ будет „я“», или: процесс перевода бессознательного в сознание, или: контроль сознанием той части бессознательного, которое «мешало» его нормальному функционированию, то у Фромма, который называет свою систему гуманистическим психоанализом, целью фактически является как расширение области осознанности («бессознательного»), так и (как следствие) более полное и живое переживание всей универсальности, частью которой является человек и его психика.

В отличие от разбираемого выше Судзуки, Фромм более открыт для диалога с различными системами, а в отношении дзэн-буддизма он не просто его знает, но и находит много общего. Рассмотрим немного подробнее, что, по мнению, Фромма близко в дзэне его версии психоанализа. Вначале остановимся еще раз на проблеме сознательное — бессознательное. Фромм говорит о ступенях или степенях осознанности — сознательности и неосознанности — бессознательности. Начать осознавать то, что было ранее неосознанным или подавленным, не пропущенным через социальный фильтр, — это попытка снять завесу над реальным переживанием мира. И это приоткрывание действительного положения дел сходно, по мнению Фромма, с тем, что в дзэн-буддизме описывается как состояние сатори, или просветление. Это приоткрывание истинного положения дел сходно по своей интенции с целью фроммовской версии психоанализа (достижение гармонии, любви и счастья), именно поэтому Фромм с пониманием и симпатией описывает

существенные характеристики дзэна: «дзэн — это искусство видеть природу человеческого бытия; это путь из рабства к свободе; он освобождает наши естественные энергии; он защищает нас, чтобы мы не сходили с ума и не уродовали себя; он побуждает нас проявить свою способность к счастью и любви»<sup>9</sup>. Целью дзэн-буддизма является познание человеческой природы, он познает человека в его целостности, т. е. в его окружении и включенности в мироздание. Кстати, и это существенно: когда Судзуки говорит о космическом бессознательном, то Фромм предпочел бы именовать это состояние как «космическое сознание». И это, на наш взгляд, подчеркивает не только, что начала пути у дзэна и психоанализа разные, но и что та цель, которая кажется тождественной, все же иная по своей интенции. Так или иначе, но это знание не интеллектуального плана. Интеллектуальное постижение не трансформирует нас изнутри, иначе говоря, не изменяет нас и наше видение мира, оно не дает нам счастья и не позволяет отрешиться и превзойти социальные механизмы, которые затемняют наше познание действительности. Когда Фромм говорит о социальных фильтрах, он выделяет не только социальные табу, но и язык и логику. Этим он подчеркивает, что уже в языке и логике как инструментах познания заключены фильтрующие моменты, а значит, они также не приспособлены для «трансценденции» или выхождения за рамки социального подавления. Именно поэтому антиинтеллектуальная направленность дзэна импонирует Фромму, который видит, что в дзэне существует возможность «обойти» эти фильтры.

Говоря о многочисленных сходных моментах в психоанализе (конечно, в его, фроммовском, варианте) и дзэне, Фромм особенно выделяет сходную роль наставника (в дзэне) и врача-психоаналитика (в психоанализе). Здесь необходимо подчеркнуть различие в подходах Фрейда и Фромма. Если у Фрейда врач-психолог «отстранен» в известной степени от пациента благодаря своему авторитету и знаниям в данной области, то у фроммовской концепции психоанализа врач — это скорее наставник, который может лишь ориентировать пациента, заранее зная, что в конечном счете пациент может излечиться лишь только сам, своими усилиями. Аналогичное положение дел и в

дзэне, где учитель может лишь постараться подвести к определенной «черте» своего ученика, но решительный шаг тот должен сделать сам. Сатори невозможно «передать», его можно лишь «создать» самостоятельно.

Таким образом, с точки зрения Фромма, существует довольно много параллелей в дзэн-буддизме и психоанализе. Мы выделим и суммируем лишь несколько наиболее значимых, с нашей точки зрения, моментов. Это прежде всего ориентация на упразднение и превосхождение неких социальных фильтров, которые мы имеем как свою изначальную заданность в языке, логике, в социальных институтах. Далее, это ориентация на психическое преобразование человека, которое не может быть достигнуто лишь интеллектуальным путем. И наконец, это особая роль лица, которое нас приводит к цели (врач и учитель-наставник).

Как уже подчеркивалось, психоанализ Фромма оказывается, в отличие от дзэна Судзуки, более открытым к диалогу и осмыслению других концепций. Судзуки настолько «очарован» конечной истиной дзэна, что не способен видеть другие пути. Это, однако, не так. Приведем лишь один пример. Когда Судзуки говорит о том, что дзэн преодолевает антитезисную логику, и считает, что это «мероприятие» уникально, то можно вспомнить, к примеру, Николая Кузанского, говорящего о «стене Рая» или о некоем интеллектуальном моменте пути верующего, когда преодолевается дуализм, свойственный человеческому сознанию, и начинается сфера веры.

### **ПРИМЕЧАНИЯ**

*Судзуки Д.* Основы дзэн-буддизма // Дзэн-буддизм. Бишкек, 1993. С. 115.

Там же. С. 86.

Там же. С. 63.

Там же. С. 69.

Там же. С. 217.

Там же. С. 439.

*Фромм Э.* Психоанализ и дзэн-буддизм. Львов; Киев, 1994. С. 32.

Там же. С. 39.

Там же. С. 50.

**ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ,  
ПОСТМОДЕРНИЗМ  
И ВОСТОЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ**



*§ 1. Постструктурализм Ж. Деррида  
и восточная мысль*



ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ  
Ж. ДЕРРИДА  
И ВОСТОЧНАЯ МЫСЛЬ

Нам представляется, что основное направление в творчестве Жака Деррида — это атака на западно-европейскую традицию, в частности, на ее наиболее интенсивное воплощение — на метафизику присутствия. Именно в этом отношении Деррида интересен для восточных мыслителей: поскольку пытается преодолеть монологизм европоцентризма. Однако атака на европейскую «метафизику присутствия» Элвуда осуществляется намного «мягче», чем это делают Ф. Ницше или М. Хайдеггер. Здесь речь не идет о тотальном разрушении традиции, как то происходит у Ницше, когда волящий субъект должен разрушить не только те путы, которые свойственны человеку («человеческое, слишком человеческое»), но даже самое дорогое, последний остаток человеческого, жалость к своему идеалу<sup>1</sup>. Ницше использует термин «переоценка», который вовсе не обязательно должен нести нечто деструктивное, но «переоценка ценностей» Ф. Ницше — это разрушение предыдущих ценностей, а не просто переориентация. Мы охарактеризовали бы стратегию Деррида скорее как смещение, сдвиг в традиционном поле исследований. В данном случае нет разрыва со всей традицией, хотя бы потому что Деррида по своему стилю работы постоянно связан с тем, что пытается переосмыслить: его исследования сродни критическому историко-философскому и историко-литературному структуральному анализу. Речь, скорее всего, о попытке в хайдеггеровской манере переориентировать

движение мысли. Не случайно стратегия Деррида не деструкция, разрушение, а деконструкция, т. е. разрушение существующей традиции с одно-временным ее переосмыслением.

Как и Хайдеггер, Деррида выбирает объектом своего рассмотрения проблему присутствия, вернее, осмысление смысла бытия как присутствие. Но нам представляется, что сама проблема получает другое звучание, как и само понятие «присутствие». Для Деррида важен не тот онтологический статус, которым наделяет это понятие Хайдеггер, как существенную характеристику европейского мышления. Для французского философа интерес к данной теме преломляется в другой плоскости, в плоскости более близкой к лингвистической проблематике (но это вовсе не снижает фундаментальность вопрошания. Может показаться, что этим жестом он «понижает» философское вопрошание до уровня гуманитарной «науки», скорее наоборот, он этим самым «повышает» лингвистическую проблематику до философского уровня). Присутствие для Деррида — это приближенность, близость голоса к смыслу, означаемому. Эту близость европейская традиция приписывала, по мнению Деррида, именно голосу, а не письму, т. е. налицо предпочтение голоса как более близкого смыслу бытия. Присутствие, как близость устной речи к означаемому, оказывается проблемой этноцентризма.

Вообще всю западноевропейскую традицию Деррида стремится свести к определенному ядру, стержню. Сама интенция редуцировать всю совокупность к единому (или к ограниченному числу) основанию — одна из характерных особенностей любого философского дискурса. И хотя Деррида выступает в своих работах как противник подобного приема, повсюду вычлняя его и критикуя, но сам подход его ко многим проблемам страдает той же «болезнью». Вся реальность западноевропейского мышления базируется на так называемом фоноцентризме. Фоноцентризм именуется у Деррида по-разному, и следующие названия по сути синонимы — фаллоцентризм, логоцентризм.

Попробуем разобраться с этими «центризмами». Деррида выделяет: «...То, что мы называем логоцентризмом: метафизика фонетического письма (например, алфавитного письма),

есть в своей сути более первичный и более могущественный этноцентризм...»<sup>2</sup>. По сути, любой из этих «центризмов» есть стремление к подчинению «иного», ассимилирование «иного» или просто его игнорирование, как не стоящего внимания и рассмотрения. Концепцию этноцентризма, которая разрабатывалась этнологами, можно охарактеризовать как вполне понятное стремление одного социума накладывать на другой социум свойственные ему воззрения и законы. В этнологии подобная концепция имеет мало шансов на признание: крайним ее проявлением является нацизм. Что же касается других областей знания, данная концепция в качестве скрытого основания прекрасно уживается с любыми воззрениями, даже крайним космополитизмом. Нам представляется, что ее основа — нежелание или неспособность увидеть в «ином» именно «иного», т. е. нечто, что тотально чуждо нашей самости и непроницаемо-непостижимо для нее. Деррида так описывает порядок логоцентризма, который, по его мнению, стремится к полному господству на планете:

«1. Понятие письма в мире, где фонетизация письма утаивает свою собственную историю;

2. История метафизики, которая, несмотря на все различия, а не только от Платона до Гегеля... но также вне явных границ от досократиков до Хайдеггера, всегда приписывала логосу источник истины вообще: история истины, истины истины всегда была... понижением письма и его удержания вне «полного» голоса;

3. Понятие науки или научности науки, то, что всегда определяли как логику, есть понятие, которое всегда было философским понятием, если даже наука не прекращала оспаривать империализм логоса, например, призывая к... нефонетическому письму»<sup>3</sup>.

Фонетизация письменности приводит, как считает Деррида, к тотальному господству логоцентризма даже в сфере науки. Критика этноцентризма и его любых проявлений в науке или даже в чисто метафизических вопросах осуществлялась не раз, и в этом Деррида нисколько не оригинален. Приведем два примера. Прекрасная критика философских

оснований сведения «иного» к «себе», игнорирование полной чуждости «иного» осуществлена Эммануэлем Левинасом, чье творчество анализировал Деррида и которое оказало в данном вопросе на него несомненное влияние. И еще один пример для того, чтобы критика этноцентризма (или фоноцентризма, или логоцентризма и т. д.) не выглядела как титанический труд одинокого мыслителя, а именно Ж. Деррида.

Прежде всего это Ролан Барт, который критикует мифологичность современного буржуазного общества, которое не может увидеть фигуру иного. Когда же нет возможности произвести уподобление, тогда на помощь так называемому здравому смыслу буржуа приходит (действительно, как можно уподобиться тому человеку, который — это юмористическое замечание Р. Барта — пьет не грушевый сок, а перно?) фигура экзотичности, которая в какой-то мере лишает другого если не непостижимости, то хотя бы таящей в себе опасности. Сказанное Бартом о мифе в буржуазном обществе характерно, нам кажется, не только для обыденного сознания. И дело здесь скорее не в принадлежности к буржуазному обществу или иному социуму, который использует, например, нефонетическое письмо или вообще им не обладает (Деррида, как мы видим, сближает и даже отождествляет этноцентризм и фоноцентризм), вопрос касается самой структуры и методологии человеческого мышления, которые строятся по редукционному типу: от ясного и понятного к более сложному, которое разбивается на составляющие и этим «упрощается», и наоборот, «сложное» сводится к «простому». Эту методологию рационального, но тем самым и ограниченного, сознания прекрасно проанализировал С.-Л. Франк: «Но самый замысел познания, как ориентирования в мире, остается при этом все тем же: уловить в новом и незнакомом повторение уже знакомого и привычного, воспринять его как только „кажущееся“ новое — как „вариант“ уже знакомой темы. В этом заключается то, что мы называем „понять“ что-либо в мире: „понять“ — значит „узнать“, т. е. в новом распознать знакомое, старое»<sup>4</sup>. Подобная методология — это скорее всего отличительная черта любого рационального мышления, а не только сознания буржуазии или, как это пытаются

представить, отождествляя фоно- и этноцентризм Деррида, «представителей» фоноцентризма. Таким образом, тактика критики неспособности познания и признания другого — это жест этноцентризма, довольно привычное явление в современной философии, если не сказать — довольно тривиальный шаг.

Характерной чертой метафизики присутствия и ее ядра логоцентризма, считает Деррида, является примат мужского активного начала. Именно поэтому логоцентризм может быть осмыслен и как фаллоцентризм. Женское начало подавлялось или просто игнорировалось. Пытаясь преодолеть этот «недостаток» или деконструировать его, Деррида вводит в свои тексты женский мотив: женский голос в полилоге «Усопшего пепла» (*Feu la cendre*) или «женский вопрос» в работе, посвященной анализу некоторых проблем, связанных с Ницше, «Шпоры: стили Ницше» (*Eperons: les styles de Nietzsche*).

Как характерную черту фоноцентризма, или метафизики присутствия, Деррида вычленяет бинаризм, т. е. характерный жест метафизики присутствия состоит в разделении всего сущего на пары противоположностей, например (излюбленная мишень критики Деррида) голос/письмо, материальное/идеальное, трансцендентное/имманентное, душа/тело и т. д. Это разделение сущего на две части неправомерно, с точки зрения Деррида, ибо, во-первых, реально любые две пары противоположностей изначально неравнозначны. В бинарной паре, например, добро/зло зло — всегда лишь ухудшение или отсутствие добра и определяется лишь через него. Во-вторых, оба члена оппозиционной структуры вытекают из одного единого основания, совмещающего и первый член оппозиции, и его противоположность. По сути, нет так называемого различия (*différence*), но существует некое нерелексируемое тождество и различие одновременно, передаваемое неслышимым для уха чисто грамматическим различием (*différance* с «а»), которое выступает как одновременно и как архи-различие, и как процесс реализации этого архи-различия, или архи-письма, т. е. откладывание, размещение во времени и пространстве. Сейчас нам кажутся необходимыми некоторые комментарии по поводу бинаризма и якобы его тотального

господства не только в обыденной жизни, но и во всей западной метафизике.

В качестве возражения можно привести известный пример Деррида: речь идет о бинарной логике «И Цзина», которая вызвана нефонетическим китайским письмом и прекрасно и плодотворно взаимодействует с ним. Возможно, этот пример показывает «идеальность» и «всеобщность» логики, идет ли речь о Востоке или о Западе. Все 64 гексаграммы «Книги перемен» состоят из прерывистых и сплошных линий. Взаимодействием этих двух начал — сильного, мужского, светлого и податливого, женского, темного — объясняются все жизненные ситуации, даже сам генезис мироздания (то инь, то ян — вот весь путь). Кроме того, сама история создания и толкования сначала триграмм, а затем гексаграмм (так же как логика развития гексаграмм) показывает, что разделение на бинарные оппозиции свойственно не только фонетической манере письма. Таким образом, получается, если говорить в терминах логики, что данное следствие (бинаризм) может быть произведен и совершенно другой причиной.

В этом отношении интенцию Деррида можно сравнить с интенцией, которая свойственна дзэну: сатори, просветление выводит нас за пределы кажущегося бинаризма, ликвидирует бинарное мышление. Как говорит Д. Судзуки: «Дзэн ведет нас к абсолютной истине, не знающей антитезы»<sup>5</sup>.

Наличие данной причины (фонетическое письмо) позволяет «не впадать» в бинаризм. Пример достаточно известный: логика Гегеля. Сейчас мы лишь укажем на то, что в диалектике Гегеля нет так называемого бинаризма, речь идет скорее о внутренней противоречивости любого основания. Бинаризмом страдает скорее вульгарное прочтение Гегеля. Дело в том, что диалектическое движение понятия осуществляется, если говорить схематично, как переход в свое иное, в свое инобытие. Здесь нет дуализма, который в виде тезиса и антитезиса свойствен в большей степени логике «я»/«не-я» Фихте. Развертывание диалектики понятие скорее «монистичное», ибо и бытие и инобытие суть лишь различные стадии развития одного и того же понятия, т. е. имеют единое небинарное основание (ибо, согласно Гегелю, бытию не противопоставля-

ется ничто, поскольку это настолько пустые и абстрактные понятия, различить которые берется лишь мнение; т. е. речь не может идти о бинаризме, а скорее, если воспользоваться логикой словарных нововведений Деррида, о архи-бинаризме), и лишь в процессе диалектического движения обнаруживают себя как диалектические противоположности. Таким образом, Гегелю, даже как ярчайшему представителю логоцентризма (как то представляется Деррида), никак не свойственно разделение на жесткие бинарные оппозиции. Логика развития понятия, как это ни странно, в некоторых отношениях или, вернее сказать, в некоторых логических ходах близка деконструктивной работе с бинарными понятиями, которая так же отрицает изолированность обоих членов оппозиции и рассматривает их в процессе *différance*, т. е. в процессе откладывания и различения.

Мы видим, что, основываясь лишь на вышеприведенных примерах и не осуществляя еще критику данных положений Деррида, можно усомниться в жесткой сцепке, связи или даже взаимосвязи так называемого бинаризма и фонетического письма.

Стремясь разрушить привычные оппозиционные пары, например письмо и речь, Деррида, однако, не устраняет сам бинаризм, он только осуществляет перегруппировку, перестановку сложившейся иерархии и налаживание других связей внутри прежней бинарной структуры. Голос не прекращает быть иным для письма, он становится видом, проявлением архи-письма, т. е. уничтожается лишь его главенствующее положение. Нам кажется, именно потому Деррида говорит о бесконечном процессе деконструкции, что бинарные оппозиции, которые можно деконструировать, даются не только существующей традицией, но и в обилии «поставляются» самой деконструкцией. И тогда есть смысл говорить о деконструкции деконструкции, правда не в том смысле, как это подразумевает сам Деррида, а как о «диалектикообразном» процессе.

Суммируя вышесказанное, следует отметить, что интенция Деррида состоит в попытке разрушения этноцентризма/логоцентризма, который воспринимается им как метафизика присутствия и который вызывает появление бинарных

оппозиций. Однако мы считаем, что новое прочтение связи между двумя членами оппозиции отнюдь не устраняет сам бинаризм.

Если попытаться выразить одной фразой отношение Деррида к тексту, то можно процитировать фрагмент работы «О грамматиологии»: «Il n'y a pas de hors-texte» — «нет ничего, что было бы вне текста»<sup>6</sup>. Вся реальность, следовательно, вписана в текст, записана в тексте. Подобную позицию можно истолковать, считает Стефан Карлшамре, во многих смыслах, а именно:

«(a) Не существует ничего, что было бы вне текста...

(b) Все мыслимо в тексте.

(c) Все является частью текста»<sup>7</sup>.

И работы Деррида дают все основания понимать его отношение к тексту именно во всех вышеперечисленных смыслах. Прежде всего реальность может быть означена и, следовательно, записана, так как сам акт означивания есть акт выражения, желания-сказать, желания-произнести (*voloir-dire*), а значит, внутри его заключена система различения, которая отражается к архи-письму и, следовательно, в некотором роде текстуальна. Проблема текста для Деррида — это в основном проблема письма. Деррида уделял всегда большое внимание тому, что он называет «писаным объектом». С самого начала своей литературной и философской деятельности (начиная с работ «Голос и феномен», «О грамматиологии», «Письмо и различие», вышедших в 1967 году) его внимание направлено на «писанный объект», в особенности на литературное письмо. В целом его текстовая герменевтическая работа может быть осмыслена именно как длительный эксперимент с «писанным словом». Нам представляется, что этот интерес к «писаному объекту» и эксперимент с ним сближают его с авангардистами группы «Тель-кель» (Ю. Кристева, Ф. Соллерс), а также с представителями «новой критики». Но в отличие от вышеуказанных представителей постструктуралистского авангарда, для которых интересен чисто лингвистический и логический моменты в анализе текста (что характерно для работ Ю. Кристевой и Ф. Соллерса), Деррида обращается к философскому осмыслению текста.

«Писанный объект» занимает почти весь горизонт его интеллектуальных поисков. Даже его работы по феноменологии Гуссерля, как замечает сам Деррида, могут быть рассмотрены как обходной путь для того, чтобы вернуться к литературному эксперименту, т. е. опять-таки к «писаному объекту». Сама проблематика «следа» (*trace*), *différance*, архи-письма и примат архи-письма над голосом демонстрирует, что любая реальность переживается, воспринимается как система различий, отсылок к чему-то иному, а значит, является текстовой по своей структуре. Конечно, это не значит, что все в мире будто бы записано на листе бумаги и сводится к замкнутому между первой и последней страницей «кругу некоей книги» или записано в речевом акте: история, политика, короче, вся реальность, хотя именно в этом часто обвиняют деконструкцию. По мысли Деррида, необходимо и возможно «записать» опыт различий как отсылку к чему-то иному, и в этом значении правомерно говорить о некоей текстовой структуре.

Подобный взгляд позволит открыть, как считает Деррида, целое поле возможных интерпретаций, в которых реальность представлена как текст и сама история представлена как текст. Налицо, таким образом, возможность реальных и фундаментальных преобразований, тем более что в этот процесс подключается целый ряд нетрадиционных понятий, связанных со стиранием, зачеркиванием, с подавлением, когда речь идет о системе отсылок, системе различий, что предполагает наличие новых форм научного познания и научного описания, иначе говоря, новый тип постановки проблем.

Такое понимание текста дает возможность отказаться от целого набора бинарных оппозиций, которые связаны с функционированием метафизики присутствия. Подобная оппозиционная структура, подчеркивает Деррида, невозможна в тексте, осмысленного в рамках деконструкции, поскольку само начертание вводимых Деррида концептов (*след*, архи-письмо. *suppliment*, *différance*, *hymen*, *parergon*) есть одновременно их стирание. Именно поэтому новая интерпретация, предлагаемая Деррида, снимает жесткую организацию, структурирование текста.

Во французском структурализме подобное отождествление любого явления с текстом, записью или высказыванием довольно традиционно. Можно вспомнить «Мифологии» Р. Барта: «В дальнейшем мы будем называть речевым произведением, дискурсом, высказыванием и т. п. всякое значимое единство, независимо от того, является ли оно словесным или визуальным; фотография будет для нас таким же сообщением, что и газетная статья; любые предметы могут стать сообщением, если они что-либо значат»<sup>8</sup>.

Но как уже указывалось выше, осмысление реальности по своей текстовой структуре позволяет Деррида рассматривать лингвистическую проблематику или герменевтическую, по своей интенции, текстовую работу как сущностную, онтологическую проблематику. Реальность, структурированная как текст, «принимает» на себя, заключает в себе чисто лингвистические моменты. И в этом случае текстовый анализ получает онтологический статус. Вместе с тем такое переосмысление как текста, так и всей реальности невозможно не только без нового подхода к анализу текста, но и без смены инструментария этого анализа.

Деконструктивный подход нуждается не только в переосмыслении традиционных структур. Необходима тотальная деконструкция (вернее, деконструкции во множественном числе как результат совместных усилий философов, литераторов, поэтов и т. д.), которая затрагивает прежде всего саму фактуру «писаного объекта», текста. Следствием логоцентризма и метафизики присутствия является традиционное понимание времени, когда оно представлено линией, простирающейся от прошлого, минуя точкоподобное настоящее, в будущее. И, как отражение подобного движения времени, сама традиционная организация записи текста линейна. Деконструкция фонологизма есть одновременно и разрушение теологической и телеологической моделей книги, т. е. самого способа линейного письма. Эта работа может происходить лишь за пределами академизма и осуществляется в рамках авангарда. Деррида стремится найти новые формы дискурса, иные формы организации текста, которые были бы отличны от обыденных, которые противостояли бы все-

му тому, что до сих пор принято, и в первую очередь противостояли бы тотальному построению самой книги, книги, воспринимаемой, как замкнутый круг. Деррида считает, что деконструкции должны подвергнуться сам способ записи с помощью букв алфавита и линейный порядок организации текста, где явно выражена иерархизированность в самом способе записи.

Таким образом, речь идет об альтернативных вариантах построения текста, для которого необходимо разорвать «тотальное замыкание» круга книги. И Деррида экспериментирует. Он старается писать тексты совершенно иного вида, где все слабее выражена линейность и монологичность.

Кроме того, мы видим, что в постструктурализме и у Деррида переосмысливается сам текст. Он перестает обладать субстанциональной константой, он оказывается постоянной референцией к другому, более изначальному (возможно, несуществующему) тексту. Как замечает Т. А. Клименкова по поводу текстовой работы постструктуралистов: «Основной единицей исследования здесь оказался текст, но не любой, а только такой, который аллегорически препарирован. В чем это выражается? В том, что объектом может быть только то, что когда-то случилось, а теперь лишь извлекается из прошлого (аллегория любит дополнение и комментарий), т. е. это явление должно быть взято как бы «за вторым разом». В постструктурализме это требование имеет такой вид: рассматривается только удвоенный текст (Старый Завет Библии может рассматриваться как такой текст только после того, как появился Новый)...Итак, каждый текст берется здесь «за вторым разом» и для того, чтобы прочитываться через другой текст. Но из этого следует, что данный тип анализа в принципе рассматривает текст (или его фрагмент) как только потенциальную цитату, как материал для цитации. Многие авторы указывают на то, что этот принцип обеспечивает нечто вроде своеобразной санкции на воровство (так как обеспечивает авторское алиби). Ведущий представитель этого течения Жак Деррида считает, что так оно и есть и, более того, именно этот принцип как раз и является интеллектуальным правилом современной культуры»<sup>9</sup>.

В этом эксперименте на первый план выходят различия между философией и литературой, поэзией. Конечно, речь не идет в данном случае о стирании различий, они, без сомнения, остаются. Это вызвано тем, что литература и философия опираются на единое основание, как отмечает Л. И. Филиппов: «Деррида ставит своей задачей создать теоретическую базу для устранения различия между художественной литературой и философией, ссылаясь на общий для них акт письма»<sup>10</sup>. Происходит наложение, совмещение разных пластов в одном тексте. Так, например, в книге Деррида «Рассеяние» (Dissemination) в начале главы «Двойной сеанс» в одном листовом поле совмещаются философский и литературный тексты. В одной колонке цитируется Платон, в другой — С. Малларме. Тот же способ практиковался и в предисловии к книге «Края философии», где совмещены тексты самого Деррида и М. Лейри. Этот способ записи применяется в довольно рискованном и затуманенном виде в работе «Похоронный звон» (Glas), где внутри двух колонок, одна из которых посвящена анализу Гегеля (его взглядов на семью, религию, искусство), а другая Ж. Жене, вкраплена своеобразная текстовая татуировка. Кроме того, Деррида постоянно использует амбивалентную аббревиатуру (например, в другой работе «Почтовая карточка» аббревиатура или сигл РР — это и «принцип удовольствия», и «почтовый принцип» и т. п.). Смысл возникает, если вообще можно говорить в отношении данной работы о традиционном, а не смещенном, децентрированном понятии смысла как бы между колонок. Значение имеют, по замыслу автора, даже пустое пространство, конфигурация отступов и т. п. Подобные книги не являются, как считает Деррида, уже тотальными, замкнутыми и самодостаточными.

Подобная текстовая татуировка вызвана и самим отношением Деррида к прочтению текста. Прочтение текста — это уже сам текст как таковой. Этот новый текст как бы пишется на полях старого, или старый вставляется в собственную текстовую фактуру. Возникает ситуация текстовых «прививок», «черенков», а в конечном счете бесконечного отсылания к еще более первичному, изначальному тексту (который, кстати, возможно, и не существует, важна лишь постоянная референция).

В более поздних работах Деррида стремится также преодолеть монологизм, свойственный традиционному тексту, ведь в традиционном тексте, даже если он организован как диалог, все равно ощущается «единая рука» автора. Деррида стремится к полифонии, к полилогу. В текстовую ткань вставляются иные голоса, иные, подчас противоположные мнения. И это особенно интересно для представителей неевропейских культур, которые видят в манере Деррида попытку отказа от европоцентризма в самом его стержне. Вводит Деррида и женское начало: некоторые голоса в «Усопшем пепле» (*Feu la cendre*) принадлежат женщинам, так же как в разделе, посвященном спору Шапиро с Хайдеггером в работе «Истина в живописи» (*La vérité en peinture*) один из участников дискуссии — женщина и т. д. Изменение структуры и записи текста вызывает изменение в самом акте прочтения. Традиционное понимание, само понятие смысла, следовательно, оказывается сдвинутым, смещенным, децентрированным.

Когда мы говорим о стиле Деррида вернее употреблять данное понятие во множественном числе: «стили Деррида». Сама фраза «стили Деррида» перекликается с названием его работы, посвященной Ницше «Шпоры: стили Ницше». Как и Ф. Ницше, Деррида обладает большим количеством всевозможных стилей. Текстовый массив Деррида довольно неоднороден, амплитуда широкая: от академически выдержанного изложения материала до авангардного поиска, от серьезных и глубинных изысканий до полуплутивого мимезиса. Стил, он же стилет, пронзает и рассекает структуру текста анализируемого автора. Атака ведется «косыми» ударами, «в обход», чаще всего — «изнутри» самого текста. Взламывание внутренних структур, а также бинарных оппозиций и их проявления в самой логике текста происходит в основном в маргинальных зонах, которые до конца неотрефлексированы или упущены самим автором. Нам кажется, что «косые» удары стилия-стилета обусловлены, возможно, тем, что чаще всего сама ткань текста того или иного автора довольно хорошо защищена от «прямых атак». Анализ Деррида смещает и децентрирует смысл текст всеми возможными способами, иногда речь идет о нарочитом искажении. Поэтому и логика и стиль работы Деррида — это постоянный эксперимент,

попытка выйти за пределы традиционной логики. Именно это может импонировать восточным мыслителям, настаивающим на «уникальности» и «инаковости» восточного мышления, использования им совсем других логик и методов сознания. Прежде всего это касается тех восточных традиций, которые так или иначе связаны с буддизмом — дзэн, чань, различные варианты маяхаяны и пр.

Вообще терминология современного философствования довольно значительно отличается от классического способа выражения мысли. Используются ранее не востребовавшиеся и подчас шокирующие понятия. И это также импонирует восточным мыслителям, которые видят недостаточность европейского философского словаря. Но даже в еврейской традиции, которая постоянно переосмысляет себя, можно увидеть несколько причин пересмотра «словарного запаса» философии. Прежде всего это то, что классические понятия не могут отразить всех нюансов бытия, особенно когда речь идет о его экзистенциальных характеристиках. Попытки отхода от традиционного словаря философии предпринимались уже в XIX в.: «страх», «трепет» С. Кьеркегора, шопенгауэровская «воля» или, наконец, словарный инструментарий Ф. Ницше. Конечно, при желании можно увидеть подобный процесс гораздо ранее и сослаться на «Феноменологию духа» Гегеля или даже на греческих философов. Но нам представляется, что отход от традиционного словаря философии никогда ранее не заслонял его самого, но лишь дополнял. В двадцатом же веке маргинальные понятия выходят в ряд существенных, основных. Изменяется сам способ философствования, манера выражения. Это, возможно, вызвано изменением самой цели, телеологии философского исследования.

Использование ранее не востребовавшихся понятий, которые не загружены историко-философским контекстом, характерно и для Жака Деррида. Деррида использует так называемые «неразрешимые понятия», которые обладают если не амбивалентностью, то по крайней мере, полисемией. Нам представляется, что такие понятия позволяют смещать саму структуру текста, высвечивать зоны, которые автор не проконтролировал или вообще не мог по ряду причин

контролировать. Нерефлектируемые самим автором зоны (как правило это, как кажется самому автору, маргинальные, второстепенные для основной логики текста зоны) как раз и помогают высветить, проявить то, что интересует больше всего Деррида — возможность перестроить структуру, дать новое прочтение внутри анализируемого материала.

Говоря о наиболее значимых, ключевых для Деррида понятиях, наверное, следует особенно выделить четыре концепта, а также логику их соотношения: это *différance*, *supplément* (добавок), *tracé* (след), *archi-écriture* (архи-письмо). Как уже говорилось, реальность для Деррида может быть означена как текст. Именно поэтому связи, которые возникают между этими понятиями и осмысленные как процесс текстового анализа, одновременно могут быть прочитаны как онтологический процесс бытия.

Рассмотрим для примера один из возможных ходов. Означивание реальности происходит в бинарной оппозиционной структуре (определенным образом иерархизированной), которая вызвана логоцентризмом. *Différance* — это внутренний корень семиологического различия, который маркируется как след (*tracé*) и поэтому может быть рассмотрен как архиписьмо. И *différance*, и след (архислед) и архиписьмо — это как бы внутренние, неприсутствующие слои означивания. Внешняя же сторона данного процесса высвечивает, разворачивает не различие, а добавочность (*supplément*) традиционных бинарных пар. Сама бинарная структура оказывается структурой добавления и альтерации (а не оппозициональности), системой отсылок к неприсутствующему основанию. Остальные концепты, такие как *hymen*, *pharmakon*, *parergon* и т. д., лишь, по нашему мнению, проявляют и развивают ту интенцию, которая заложена в этих основных концептах.

В целом, оценивая резонанс влияния Деррида на восточную мысль, мы должны отметить, что, без сомнения, в самой интенции Деррида заложен большой запас диалогичности, который и привлекает восточных мыслителей. Эта интенция пытается удерживать Иное как Иное, пересмотреть формы интеллектуальной власти и господства европоцентризма. Деррида, с его интересом и симпатией к письменному объекту, интересен

подчас влиянием нефонетической манеры письма, что свойственно японскому или китайскому письму. Ну и, конечно, нельзя не учитывать момент популярности, ибо Деррида популярен. Это, естественно, вызывает интерес к нему и на Востоке.

### **ПРИМЕЧАНИЯ**

Заратустра должен уничтожить в себе даже жалость к Сверхчеловеку; см. гл.: «Знамение» в книге Ф. Ницше «Так говорил Заратустра».

*Derrida J. De la grammatologie. P., 1967. P. 11.*

*Ibid. P. 112.*

*Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 187.*

*Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. // Дзэн-буддизм. Бишкек, 1993. С. 63.*

*Derrida J. De la grammatologie. P., 1967. P. 227.*

*Carlshamre S. Language and time. Goteborg, 1986. P. 40 – 41.*

*Барт Р. Мифологии // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 74.*

*Клименкова Т. А. От феномена к структуре. М., 1991. С. 73.*

*Филитов Л. И. Грамматология Ж. Деррида и литературный авангард // Французская философия сегодня. Анализ немарксистских концепций. М., 1989. С. 87.*

*Часть четвертая*

**ЛАТИНО-  
АМЕРИКАНСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
В ЕЕ СРАВНЕНИИ  
И ДИАЛОГЕ  
С ЗАПАДНОЙ  
И ВОСТОЧНОЙ  
ФИЛОСОФСКИМИ  
КУЛЬТУРАМИ**



**ИСТОРИЯ  
ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
В ЕЕ КОМПАРАТИВИСТСКОЙ  
РЕТРОСПЕКТИВЕ**



*§ 1. Введение в историю  
латиноамериканской философии*



*§ 2. Мигель Леон-Портилья:  
философия нагуа в ее сравнении  
с древнегреческой и древневосточной философией*



*§ 3. Сеа Леопольдо, Круз Коста,  
Салазар Бонди: размышления  
об особенностях историко-философского  
процесса в латинской америке*



## ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

**В** исследовательской литературе, с одной стороны, существует устойчивое мнение, что латиноамериканская действительность, ее культура как историческое представление этой действительности, литература и философия — явления чрезвычайно сложные. Во многом это связано (среди огромного круга причин) с тем, что завоевание Нового Света Испанией, Португалией — не в абсолютном смысле, но по преимуществу — было завоеванием его в качестве природного образования, а не как части социума. С другой стороны, свидетельством этому служит и знаменитый спор между Хуаном Хименесом де Сепульведой, видевшим в индейцах лишь природные образования, и Бартоломе де лас Касасом, признающим в них людей равных европейцам, а в некоторых моральных человеческих достоинствах часто превосходящих последних.

Следует отметить, что, несмотря на существование прогрессивных взглядов в общественной мысли колониального периода Нового Света, в конечном счете преобладающей в исторической практике региона была линия Сепульведы. Результатом такой практики было (иногда полное, как, например, на Кубе) исчезновение индейских этносов. Свидетельством служит факт, что если в XVI веке, когда появились конкистадоры, в Латинской Америке было около 90 млн. индейцев, то через двести лет их стало около 3,5 млн. Естественно, что ни о каком «легальном» синтезе культур аборигенных народов с европейской культурой речи не могло идти,

поэтому почти весь колониальный период «официальная» культура латиноамериканских народов определялась культурой метрополий.

Первые десятилетия после завоеваний ими независимости в начале XIX века положения не изменили. И лишь в конце XIX – начале XX столетия в Латинской Америке сформировались относительно устойчивые основы латиноамериканской культуры, определявшиеся в первую очередь внутренней логикой развития собственной истории. Формирование философской мысли в регионе приходится еще на более поздний период — первые десятилетия XX века.

Выделяют три периода в истории философии индо-испанской Америки как социокультурное выражение «воли к господству»: испанский, англо-французский и североамериканский. В первом, колониальном, периоде, вплоть до конца XVII – начала XIX века, господствует теология и философская схоластика традиционалистского типа, препятствовавшая рецепции нецерковной философии и как результат какому-либо философскому диалогу. Поэтому имевший место в первой половине XVI в. диалог по проблематике становящейся философии права в связи с конкистой должен быть целиком рассмотрен как явление европейской духовной культуры.

Во втором, по сути охватывающем XIX век, происходит в первую очередь самоопределение интеллектуальных интересов образованных слоев латиноамериканского общества и обусловленная этим рецепция идей и концепций европейской философии. Указанное восприятие имеет вид философско-мировоззренческой ориентации, поскольку и состояние, уровень наличной философской образованности, и динамика политической жизни, и характер экономических отношений отнюдь не способствовали институционализации собственной аутентичной философской деятельности. Это период борьбы за независимость, влияния идей европейского Просвещения, а позднее позитивизма, и формирование на этой основе эклектической философской культуры.

Первые десятилетия XIX века характеризуются наступлением «латинских» философских традиций на испано-португальскую схоластику. В наиболее развитых странах региона с

конца 30-х гг. проникает и укрепляется эклектическая философия В. Кузена. Она воспринимается не только как «парадигматическое», но и как суммарное явление, своего рода итог европейской философской истории. В последующие десятилетия, однако, интерес к этому направлению снижается ввиду развития процесса региональной социокультурной и духовной самоидентификации и становления общего диалога в области культуры между Старым и Новым Светом. Восприятия новых идей все более принимают поисковый характер и «окрашиваются» в цвета самобытности новых этосов. С этого времени и намечаются определенные различия формирующихся философских предпочтений, понимания содержания философской деятельности в наиболее европеизированных (Аргентина, Уругвай) и в этнически пестрых (Мексика, страны Андской группы) странах.

Таким образом, дальнейшие философские рецепции определяются уже прагматическими целями, во многом обусловленными особенностями национально-освободительных движений и формированием национальных этосов не только как социально-политических образований, но и как уникальных целостностей, стремящихся к кадровой и культурной независимости. Этим в особенности объясняется длительное господство в различных странах Латинской Америки краузиистской политико-правовой и моральной философии (интеллектуальной «тени» немецкого классического идеализма), а также идей европейского Просвещения и романтизма (преимущественно англо-французского).

Последняя четверть XIX века ознаменовалась широким наступлением позитивистской философии, адаптацией традиционалистской церковной идеологии к процессам неосхоластики и принятием ею конструктивных мировоззренческих функций. Однако большая часть современной латиноамериканской философской культуры в своих истоках обязана своеобразной реакции общественной мысли на своеобразное отрицание позитивизма. Его распространение было обусловлено прежде всего тем, что многие его черты отвечали потребностям латиноамериканской действительности той эпохи. Р. Фрондиси отмечает две причины: наукообразное

содержание позитивизма, как считали, обеспечит решение многочисленных проблем латиноамериканского общества в последние десятилетия XIX века, ибо духовность формировалась и определялась исходя из схоластических идей. Проблемы человека и общественных ценностей становились в этом случае догматическими, концептуально и терминологически неопределенными положениями и оценками. Появление теории, основывающейся на опыте, отличающейся логичностью, декларировавшей целью своей гарантию общественного прогресса, обеспечило ей всеобщий интерес и способствовало быстрому распространению. Во-вторых, важную роль в этом восприятии сыграло обращение позитивизма к конкретным наукам, порождавшее веру в начало новой эпохи, в которой наука позволит отыскать причины многих социальных пороков латиноамериканского общества и избавиться от них. Для этой цели латиноамериканские мыслители пытались применять закон о трех стадиях общественного развития О. Конта к исторической действительности Латинской Америки, и им казалось, что факты этой действительности свидетельствуют об истинности позитивистских идей (примером тому служит философское творчество мексиканского позитивиста Габино Барреды). В Бразилии влияние этих идей было огромным, даже девизом государства был позитивистский призыв: «Порядок и прогресс». В Аргентине значительное место в позитивистский период занимала школа в Паране (Скалабрини, Ферейра и др.). Идеи Конта оказали большое влияние в Мексике, Чили, а эволюционизм Г. Спенсера доминировал в Аргентине, Уругвае, на Кубе. Милль стал объектом пристального внимания латиноамериканских мыслителей в конце XIX и начале XX в.

В этот период в философии были поставлены, но не решены многие актуальные проблемы. Одна из них — проблема свободы, ибо принцип каузальности приводил к отрицанию свободы человека, а психологизм и биологизм приводили свободу выбора под «естественно-научный топор». Позитивистские тезисы в этом плане хорошо продемонстрированы у Х. Инхеньероса. Теоретические противоречия идей позитивизма в области морали стали основанием для роста

влияния концепций Бергсона, которые отвергали детерминизм и защищали свободу. В сфере политики позитивизм оказался связанным с консервативными явлениями латиноамериканской действительности (в Мексике — с диктатурой Диаса, на Кубе — с сохранением колониальной зависимости). На смену позитивизму приходит неокантианство с размежеванием наук о духе и наук о природе. Работы Виндельбанда, Дильтея, Риккерта и идеи немецкой классической философии оказались панацеей для наук о духе, которые скоро стали автономными. Вместе с тем все более утверждается неудовлетворенность идеями, приходящими из Европы и Северной Америки, что стимулирует поиск и формирование своих идей. В Мексике создается группа (литературно-научное общество) молодежи «Атенео де ла Хувентуд» (Антонио Касо, Хосе Васконселос и другие).

Начало XX века ознаменовалось в Латинской Америке поиском новых путей к диалогу и институционализацией философской идентичности. Была проанализирована история латиноамериканско-европейского философского диалога периода формирования современных наций в процессе преодоления колониального социально-политического наследия. Здесь, наряду с широким знакомством с европейской мыслью, хотя и ограниченным со стороны традиционных предпочтений и неразвитости институциональной критики, получают преимущественное распространение в переосмыслениях, нередко весьма радикальных, европейские философские теории «историцистского» типа: марксизм, феноменология, экзистенциализм, «обстоятельный» персонализм. Существенное место в этих переоценках занимает проблематика преодоления европоцентристских установок концепций и методологий. Весь этот материал применяется как идейно-мировоззренческая основа для формирования *идеологии особого пути развития латиноамериканских народов*. В качестве фундамента выступают центральные идеи «рациовиталистической» философии Х. Ортеги-и-Гасета (весьма популярной здесь в 20-х гг. текущего столетия, правда, прошедшей жесткую идеологическую цензуру, особенно в Мексике), чему способствовала и деятельность его

учеников, испанских эмигрантов Х. Гаоса и Х.-Д. Гарсии Бакка в развитии историцистских исследований, в формировании латиноамериканского экзистенциализма и в разработке вопросов историко-философской дисциплины. Это было время, которое свидетельствовало о глубокой идейной заинтересованности большого круга европейских мыслителей различных философских школ и направлений в изучении самобытного духовного развития народов субконтинента.

В первой половине XX века становятся важными идеи и концепции латиноамериканских мыслителей, формирующиеся на почве осмысления взаимодействий между воспринятыми идеями из Европы и «почвенными», индихенистско-философским мировоззрением. Эти идеи и концепции наиболее ярко и цельно представлены в философии Х. Васконселоса. Данное направление тяготеет к созданию не просто «аутентичной», но и «уникальной» латиноамериканской философии по генезису идей, их бытованию в культурах, стилистике философствования, политической и социальной ангажированности, ярко выраженной персоналистской направленности. Здесь диалог философских культур варьируется от «встречи» до их полного противопоставления. Особое внимание мыслители обращают на проблемы самобытности, исторического самосохранения культуры, борьбы против культурной экспансии.

Становление и дальнейшее развитие латиноамериканской философской культуры можно понять через формирование и развитие культурных границ, культурную вариативность культурно-исторического многоголосия диалога. Транскультурализация Латинской Америки была вначале определена насаждением культуры конкисты и формами колониальной эксплуатации, но она тем не менее была детерминирована также и культурной реальностью коренного населения. Так что обе культуры в процессе транскультурализации трансформировали заимствованные ими элементы в соответствии с совершенно новой культурной реальностью. При этом существенное влияние на философский дух времени оказало народное творчество (метисный, испано-американский фольклор который нес с собой дух сопротивления и самоидентификации).

Теоретико-методологические проблемы диалога философских культур Латинской Америки и Запада могут быть представлены по крайней мере в двух версиях: 1) обосновании самобытности-аутентичности (универсалистская версия) и 2) отстаивание идеи национальной философии (регионалистская версия). Универсализм в принципе отстаивает точку зрения, что подлинная философия — западная философия, а философские проблемы и их решения общезначимы. Однако эта «подлинность» понимается уже через Хосе Ортегу-и-Гасета. Регионализм в философии, в сущности, акцентирует идею возврата к «своей природе», к анализу национальной реальности и континентальной философии. Имеются и два проекта развития философии: С. Рамоса — «перспективизм» и Ф. Ромеро — «профессионализм». Латиноамериканская философия определяется как «политическая философия» или «философия освобождения». С другой стороны, она развивается как «философия истории», как философия латиноамериканской истории и культуры (Л. Сеа), как философская антропология, как философия «географического символизма».

Существует и своеобразный инструменталистский подход к западноевропейской философии (Ардао, Ф. Ларройо). Большое место отводится анализу расово-этнических факторов, национальной ментальности, культурно-исторической молодости латиноамериканских стран (Миро Кесада), проблемам слаборазвитости, зависимости (Салазар Бонди). Есть и разработки, указывающие на отсутствие должного интереса к собственным проблемам (Л. Сеа и др.). Можно указать и на точки соприкосновения с западными философами, заявляющими об отсутствии самостоятельности, о подражательности латиноамериканской философии. Однако необходимо иметь в виду, что специфика латиноамериканской философии не может быть понята вне социально-исторического контекста. Вот почему анализ культурно-исторических и онтологических аспектов латиноамериканской философии достаточно обстоятелен особенно среди «регионалистов». Первые связаны с двойственностью метисной культуры, ретрационализмом, пониманием другого, культурным аллювионизмом и соположенностью, маргинелизмом, имитацией. Особую роль здесь

выполняют три культурно-исторические формы жизни: язык, религия и образование. Предлагаются основания культурного синтеза исходя из особенностей модальности европейской философской культуры.

«Региональная онтология» Э. Маиса Вальенильи — своеобразная попытка онтологизации идеи латиноамериканской самобытности, рассмотрение сущности латиноамериканца в онтологических аспектах при опоре на идеи М. Хайдеггера (раскрытие и описание латиноамериканского исторического бытия), включение латиноамериканца в историческое время, когда прошлое понимается как «почти отсутствующее присутствие». Это переживание с присущим ему «опытом бытия» лежит в основе исторического существования латиноамериканца. Новый мир связан с фундаментальной его характеристикой — «ожиданием» и превращением его в «бытие-в-новом-мире». Человек Пампы, по утверждению Ортиса, — человек, который одинок и ждет, включает в свою сущность и географию, и онтологический опыт, и культурную метисацию.

Таким образом, онтологическая самобытность рассматривается как «всегда еще не бытие» латиноамериканца. «Национальная онтология» Э. Уранга, члена группы «Гиперион», представляет бытие мексиканца как «онтологическое случайное бытие». Бытие креола — реальная онтологическая недостаточность (влияние Сартра), попытка создания исторической онтологии Америки. Так, проблема «бытия Америки» в концепции О. Гормана рассматривается в плане географического бытия и исторического бытия Нового Света, что представляет собой не испанизм как контрарная концепция индометисации.

Философское самоопределение проходит в борьбе, в длительной дискуссии о сущности и специфике латиноамериканской философии. Последней уделяется пристальное внимание: одни ее увидели в «особенностях испано-американского мышления» — в превалировании эстетического начала, литературного стиля, склонности к импровизации в противовес строгим философским системам Запада (Х. Гаос, А. Ариас, Ф. Миро Кесада), другие — в приверженности к определен-

ным темам обсуждения, в частности «проблемам духа, ценностей и свободы» (Ф. Ромеро), третьи — в оригинальном онтологическом опыте, «мышлении относительно сущности и судьбы латиноамериканского человека» (Э. Вильенилья, С. Рамос, Л. Сеа).

Важной чертой латиноамериканской философии является преобладание политической, социальной и этической проблематики, когда философия культивируется как форма мышления, небезразличная к действительности. Философия выступает как своеобразный путеводитель-наставник латиноамериканца в его общественной и индивидуально-личностной деятельности и поведении. Вот почему она часто страстно-полемиическая по своему характеру, с акцентом на различные аспекты общественной жизни и его ценности. Размышления о собственной культуре и человеческой смысло-жизненной ситуации, углубление в собственную реальность и кардинальные проблемы континента — это неотъемлемая часть латиноамериканской философии.

Закономерно, что тема человека в латиноамериканской философии выливается в обширную и многоплановую проблематику. Позитивисты начала XX века в Латинской Америке путем психологического описания человека пытались разрешить проблему дуализма «тело – мышление» (Варона, Инхеньерос). Представители неосхоластики (Аморосо Лима) сосредоточили свое внимание на универсальной и вечной сущности человека. Представители витализма, последователи А. Бергсона (Касо, Васконселос, Фарис, Ромеро) стремились создать новую интерпретацию человеческого. Экзистенциалистски ориентированные латиноамериканские философы (К. Астрада, Феррейра да Сильва) отрицали всякую возможность сущностного определения человека, утверждая, однако, возможность экзистенциалистского гуманизма. Эта двойственность, наблюдаемая в философских исследованиях многих латиноамериканских стран, явилась, по Х. Гарсиа, результатом влияния европейской философии, от которого латиноамериканское философское мышление еще не освободилось, и является продуктом сложного вопроса: «Что такое человек?».

Различные течения в философии Латинской Америки разделяют четыре проблемы, которые охватывают тему человека: онтологическую проблему человеческих обстоятельств, метафизическую проблему сущности человека, эпистемологическую проблему его определения и этико-космологическую проблему отношения человека с универсумом.

Современная схоластика и позитивизм центром антропологической проблематики делают онтологический вариант темы человека. Марксизму и экзистенциализму характерно негативное отношение к прояснению метафизической проблемы человека. Витализм французского происхождения и спиритуализм немецкого реинтерпретируют специфическое содержание человека, что отличает его от универсума. Но во всех интерпретациях присутствуют этнокосмические элементы, связанные с провозглашением новой истинной человеческой эры, а смешение сущностной и безсущностной, экзистенциалистской версии определения человека привело к динамизации антропологической сущности человека в латиноамериканской философии. Представители религиозной философии в этом регионе также стремятся к связи с общественной жизнью региона. Этот факт объясняется и тем, что в латиноамериканском обществе философско-религиозные доктрины (например, неотомизм) являются не чисто философскими, но также конфессиональными и политическими, а теология освобождения — важная часть философии континента.

Как мы можем представить на основании этого обзора, латиноамериканская философия занята поиском своих пространств, субъекта, предмета и отношения к культуре, что и проявляется в основных чертах философской практики: историко-политической проблематике, народе как субъекте философии, радикальности мышления, экзистенциально-историческом выборе в пользу национального, социального и культурного освобождения (См.: Философская мысль современной Латинской Америки. Реферативный сборник. М. 1987; Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978; Приглашение к диалогу. Латинская Аме-

рика: размышления о культуре континента. М., 1986; К вопросу о специфике латиноамериканской философии. М., 1980; Колесов М. С. Философия и культура Латинской Америки. Симферополь, 1991, а также работы Анишина В. А., Аладьина В. Г., Василенко А. С., Гончаровой Т. В., Григулевича И. Р., Деменчонка Э. В., Земскова В. В., Зыковой А. Б., Карпушиной В. А., Кромбет Г. Г., Кудрявцевой А. Ф., Пасика В. М., Тертерян И. А., Титова В. Ф., Чубуковой Г. А., Хачатурова К. А., Шестопада А. В., Петякшевой Н. И., Шемякина Я. Г. и др.).

**МИГЕЛЬ ЛЕОН-ПОРТИЛЬЯ:  
ФИЛОСОФИЯ НАГУА  
В ЕЕ СРАВНЕНИИ  
С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ  
И ДРЕВНЕВОСТОЧНОЙ  
ФИЛОСОФИЕЙ**

**М**

игель Леон-Портилья (р. в 1926 г.) является одним из наиболее значительных и интересных мыслителей в современной Мексике, да, пожалуй, и во всей Латинской Америке. Так, например, широко известный перуанско-кубинский писатель и ученый Мануэль Галич<sup>1</sup> считает его оригинальным исследователем истории и культуры нагуа, одним из главных продолжателей серии исследований о поэзии и литературе нагуа, начатой А. М. Гарибаем, выдающимся филологом и знатоком культуры нагуа. Более того, его имя все чаще появляется в новых философских энциклопедиях, выходящих в мире. Примером этому может случить «Универсальная философская энциклопедия», подготовленная во Франции<sup>2</sup>, в которой Мигель Леон-Портилья классифицируется как мексиканский антрополог и историк, работающий профессором в Национальном университете в Мехико, автор «классического труда о философии нагуа», а также ряда других работ по истории мысли древних мексиканцев. Обращаться к его отдельным мыслям и высказываниям считают нужным многие известные современные латиноамериканские философы, в том числе Леопольдо Сеа<sup>3</sup>.

Отечественные латиноамериканисты также не обошли вниманием его творчество. Речь идет прежде всего о труде «Философия нагуа». В редакционном Предисловии к ней говорится, что «книга мексиканского ученого Мигеля Леон-Портильи «Философия нагуа. Исследование источников» (переработанная для печати его докторская диссертация) яв-

ляется важным и ценным исследованием в деле устранения еще оставшихся в истории философии белых пятен, в частности объяснении малоисследованных вопросов об идеологии народов Северной и Южной Америки эпохи до вторжения европейских колонизаторов. Его книга приоткрывает завесу над сравнительно мало изученной и почти неизвестной для широкого читателя, но крайне интересной проблемы становления философии у народов нагуа»<sup>4</sup>. Переводчик и комментатор этой книги известный отечественный философ-латиноамериканист Р. Бургете подчеркивает важность исследования Мигель Леон-Портильи, в котором хотя специально рассматривается лишь проблема становления философии у народов нагуа, но в конечном счете перед читателем раскрывается широкая картина древней и своеобразной культуры народов нагуа, не укладывающаяся в рамки европоцентристского взгляда на историю всемирной философии<sup>5</sup>. На эту работу Мигеля Леон-Портильи «Философия нагуа» Р. Бургете ссылается в последующих своих исследованиях<sup>6</sup>. Эта книга, как правило, включается в число основных источников при исследовании того или иного аспекта истории Латинской Америки, ее культуры, различных идеологических и религиозных процессов, происходивших в ней<sup>7</sup>. Она входит в число обязательных источников при характеристике отдельных, наиболее выдающихся мыслителей, ученых, поэтов доиспанской Мексики как например Несауалькойотля<sup>8</sup>. Можно было бы умножить число примеров обращения к книге «Философия нагуа» в мировой исторической и историко-философской литературе, но вряд ли в этом есть необходимость.

В своем небольшом очерке о «Философии нагуа» Мигеля Леон-Портильи мы не ставим задачи дать анализ всего содержания этой многоплановой работы, а будем стремиться раскрыть границы и способы применения им компаративистского метода при исследовании философской мысли нагуа. Здесь необходимо сделать ряд предварительных замечаний. Первое касается высказываний самого Мигеля Леон-Портильи о степени (границах) сравнения культуры и философии нагуа с другими культурами в его «Философии нагуа». Анализ

содержания этой работы показывает, что имеется некоторое противоречие, несовпадение между провозглашенными им намерениями применить в широком аспекте компаративистский метод и его фактическим применением. В самом деле, мы находим, с одной стороны, его заявление о том, что сравнение «культуры нагуа и культуры майя с другими культурами Америки, Ближнего Востока, Греции, Индии, Китая и т. д. — полностью выходит за скромные рамки нашего исследования: изучить мысль нагуа по ее подлинным источникам»<sup>9</sup>. Действительно, этот замысел находит свое выражение и в излагаемой им структуре своей книги по главам, должной обеспечить главную цель: «проникнуть в область того, что являлось философией нагуа в строгом смысле слова»<sup>10</sup>. Но, с другой стороны, мы находим в книге многочисленные обращения к компаративистскому методу при исследовании философии нагуа. Второе замечание касается того, что исследование философии нагуа Мигелем Леон-Портильей является междисциплинарным: историческим, антропологическим, культурологическим, религиоведческим и историко-философским. Третье замечание касается того, что в его исследовании широко соседствует сравнительный метод с герменевтическим и биографическими методами и приемами. Четвертое замечание относится к тому, что сравнение философии нагуа с древнегреческой превалирует над ее сравнениями с древневосточной.

Рассмотрим теперь конкретные сопоставления философии нагуа с другими философскими и философско-религиозными учениями Древней Греции и Древнего Востока, имеющими место на страницах книги «Философия нагуа». Одной из важнейших методологических установок Леон-Портильи при изложении природы философии нагуа является его тезис о возможности существования двух *равноправных* типов философствования: 1) систематического логико-рационального философствования, находящего свое выражение прежде всего в системах Аристотеля, Фомы Аквинского и Гегеля и 2) несистематического, неметафизического (в плане «понятийного жонглирования»), «литературного» (прежде всего «поэтического», «поэтически-песенного») философствования. Он

говорит, что если считать только первый тип философствования «единственно возможной формой подлинного философствования», то, по его мнению, нельзя будет отнести к числу философов (в силу отсутствия у них «понятийного жонглирования» в духе вышеуказанных философских систем) Августина, Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Ортегу и Бергсона. Более того, он считает, что тогда и современную испано-американскую мысль нельзя было бы считать философией. Доиспанскую же мысль нагуа он считает формой несистематизированной и нерационализированной в духе европейского рационализма философией. Особый акцент он делает на ее символический характер, способность быть духовной опорой в жизни не только древнего нагуа, но даже и «сегодняшнего беспокойного человека»<sup>11</sup>.

Следующей методологической установкой Леон-Портилья является тезис о том, что возникновение как греческой философии, так и философии нагуа, хотя оно и осуществлялось в разные исторические периоды и в рамках разных социально-исторических, духовно-идеологических и культурных условий, имело место нечто общее, оно заключалось в том, что, по словам цитируемого им В. Егера, история греческой философии в самом своем начале может рассматриваться как «процесс прогрессивной рационализации религиозной концепции мира, содержащейся в мифах», при котором миф не умирает<sup>12</sup>. Эту мысль В. Егера, которая, на наш взгляд, не являлась уже оригинальной, Леон-Портилья стремится использовать для объяснения перехода религиозно-мифологической концепции нагуа, возникшей незадолго до прихода европейцев, где-то в районе XV – начала XVI века. Но здесь следует отметить два момента. С одной стороны, Леон-Портилья придает исключительное значение мифу как источнику философии нагуа, заявляя, что «философия, содержащаяся в мифе о Солнце, обуславливает все дальнейшее развитие мысли нагуа»<sup>13</sup>, а с другой — настаивает на недопустимости отождествления религиозно-мифологического мировоззрения нагуа XV – XVI веков с философией нагуа в строгом смысле слова. Ход его рассуждений следующий. Мифы и верования суть лишь «первый завуалированный

ответ на животрепещущую тайну Вселенной», лишь первый, хотя и важный шаг к философскому представлению, которое «означает, — по его словам, — нечто большее, чем взгляд на мир, отраженный в мифах»<sup>14</sup>.

Полагая весьма трудным дать приемлемое для различных философских культур и школ определение философии, все же он выдвигает следующие требования к мысли, желающей называть себя философией. Они сводятся к трем: 1) ясное восприятие проблем в самой сущности вещей; 2) обязательное наличие момента сомнения относительно уже достигнутых решений как результата традиции или обычая; 3) постановка вопроса о смысле, ценностях, истине жизни, существовании после смерти, о возможности познания потустороннего мира. По его мнению, философия нагуа отвечает этим требованиям. Для нее характерным является «думать» и «беспокоиться» о всех этих трех моментах, что «и означает, — как полагает Леон-Портилья, — в строгом смысле философствовать»<sup>15</sup>. Он считает, что язык нагуа, подобно греческому и немецкому, дает возможность для выражения понятийной связи одним словом и потому «представляет собой подходящий инструмент для выражения философской мысли, которая... иногда отражается даже в самой внутренней структуре терминов»<sup>16</sup>. Он на ряде примеров показывает способность нагуа ставить сложные метафизические вопросы о смысле существования, быстротечности всех вещей, основе мира и человека<sup>17</sup>. Леон-Портилья, анализируя работу Ороско и Берри дон Мануэля «Хроника хроник» (1880), заявляет, что не намерен вступать с ним в дискуссию по поводу правомочности сравнения «ацтекской мысли с пифагорейской философией или индийской мыслью», но не отрицает возможности подобного сравнения и даже важности в деле подчеркивания «ценности и общечеловеческого смысла идей нагуа»<sup>18</sup>. При анализе же размышлений Хуана Хосе де Эгиара и Эгурена (1698 – 1763) Леон-Портилья соглашается с его утверждением, что нагуа, подобно древним египтянам, были выразителями «высшего рода мудрости»<sup>19</sup>. При разборе книги Чаверо Д. Альфреда «Мексика сквозь века» (1887) Леон-Портилья приводит то место, где говорится, что

философия нагуа подобна азиатскому пантеизму<sup>20</sup>. Например, в книге «Философия нагуа» Леон-Портилья находит и другие аналогии, сходства, параллели в развитии философии нагуа, древнегреческой, древнеиндийской и древнекитайской. Рассматривая тламатини (ученых-философов нагуа) в их функциональном проявлении, он говорит, что они имели перед собой цель делать людей разумными, способными к самопознанию, внимательными по отношению к другим. Он находит «некоторый параллелизм» с деятельностью древнегреческих и древнеиндийских мыслителей, философов, сходства ряда моральных идей. Здесь снова, пишет он, обнаруживается совпадение с некоторыми моральными идеями, распространенными среди греков и народов Индии, — необходимость познать самого себя: сократовское «Познай самого себя»<sup>21</sup>. Поскольку ученый или философ нагуа (тламатини) был «одновременно учителем, психологом, моралистом, космологом, метафизиком и гуманистом», он в силу «присущих ему особенностей» достоин, по словам Леон-Портилья, «называться греческим именем философа»<sup>22</sup>.

Леон-Портилья сравнивает «осторожные рациональные догадки и стремления, проявившиеся как в мифической, так и в религиозной нагуатской поэтике», с текстами других культур, в которых нашли свое выражение самые проникновенные ростки человеческой мысли, то есть идеи «вечной и настоящей философии», по выражению Алдуса Хаксли. Последний в своей работе «Введение в Песню Бога, Бхагавадгиту» (1954) находит вечную философию «в Ведах, у еврейских пророков, в Тао Те Кинг (речь идет о Дао де цзин. — М. К.), в диалогах Платона, в Евангелии св. Иоанна, в теологии Махаяну, у Плотина и у Ареопагита, у персидских суфитов, у христианских мистиков средних веков и Возрождения»<sup>23</sup>. Он находит «глубокие идеи философского порядка» в «Мексиканских песнях», хранящихся в Национальной библиотеке Мексики, которым (философским идеям) он находит параллели в других культурах. В «Мексиканских песнях» повторяется, по его словам, «аналогичное явление, наблюдавшееся в философско-религиозной мысли Индии и даже у некоторых греков, как, например, у Парменида: ученый

выражает свои мысли в стихах, метафора и поэзия служат ему для передачи того, что он открыл, размышляя в одиночестве»<sup>24</sup>. Он находит некоторые общие места, моменты в трактовке мировых циклов у нагуа и греков (Парменид и даже Аристотель). Более того, он находит «универсальный параллелизм» в этом вопросе у нагуа не только с греками, но и с другими «культурными народами Востока»<sup>25</sup>. Правда, в другом месте он говорит, что понятие «истины» у Аристотеля и нагуа не совпадают<sup>26</sup>. Парменидовскому размышлению о «пути мнения» и «пути бытия» Леон-Портилья находит аналогию в «интеллектуальной среде нагуа»<sup>27</sup>.

В заключение отметим еще несколько моментов. Во-первых, Леон-Портилья характеризует философию нагуа как личностную, так и анонимную, безличностную, в отличие от древнегреческой и частично восточной. Он пишет, что, «кроме Нецагуалкойтла, Текайегуатцина, Тлакаэкеля или какого-нибудь другого ученого, правителя или поэта, мы почти ничего не можем сказать относительно имени и биографии тех мыслителей, идеи которых будут подвергнуты исследованию», и дает разъяснения этому факту<sup>28</sup>. Во-вторых, он исходит из необходимости целостного подхода к культуре нагуа, воспроизведения всех ее элементов, чтобы получить верное представление то ли об их искусстве, то ли об их религии, то ли об их философии; а в самой философии нагуа всех ее составляющих: учения о мире, Боге, человеке, познании, этике и эстетике. В-третьих, наличие и исследование источников — первое условие для исследования философии нагуа. Он специально отмечает работу С. Рамоса «История философии в Мексике», «инициатора философских исследований о мексиканском»<sup>29</sup>. В-четвертых, основные идеи, излагаемые им в «Философии нагуа», нашли дальнейшее развитие в его последующих работах<sup>30</sup>.

### ПРИМЕЧАНИЯ

*Галич Мануэль.* История доколумбовых цивилизаций. М., 1990. С. 86 – 87, 122 – 123.

*Leon-Portilla Miguel // Encyclopedie philosophique universelle.* Т. 3. Les oeuvres philosophiques. Dictionnaire. PUF, 1992. P. 4280.

*Сea Леопольдо.* Философия американской истории. Судьба Латинской Америки. М., 1984. С. 30.

*Леон-Портилья Мигель. Философия нагуа. Исследование источников // Пред. Анхел М. Гарибай К.; Пер. с исп. и коммент. Р. Бургете. М., ИЛ, 1961. С. 5.*

*Мыслители Латинской Америки. (XIX век — начало XX века). М., 1965. С. 7.*

*Бургете Р. А. Неосхоластика и история философии в Латинской Америке // Из истории философии Латинской Америки XIX века. М., 1988. С. 37.*

*Григулевич И. Р. Крест и меч. Католическая церковь в Латинской Америке. XVI – XVIII вв. М., 1977. С. 80.*

*Несауалькойотль // Латинская Америка. Энциклопедический справочник: В 2 т. / Ред. В. В. Вольский, Кн. 2. М., 1982. С. 225.*

<sup>9</sup> *Леон-Портилья Мигель. Философия нагуа, с. 60.*

<sup>10</sup> Там же. С. 71.

<sup>11</sup> Там же. С. 14.

<sup>12</sup> Там же. С. 20.

<sup>13</sup> Там же. С. 38.

<sup>14</sup> Там же. С. 73.

<sup>15</sup> Там же. С. 74 – 75.

<sup>16</sup> Там же. С. 73 – 74.

<sup>17</sup> Там же. С. 79 – 80.

<sup>18</sup> Там же. С. 51.

<sup>19</sup> Там же. С. 46.

<sup>20</sup> Там же. С. 52.

<sup>21</sup> Там же. С. 87.

<sup>22</sup> Там же. С. 91 – 92.

<sup>23</sup> Там же. С. 22.

<sup>24</sup> Там же. С. 35.

<sup>25</sup> Там же. С. 130 – 131.

<sup>26</sup> Там же. С. 161.

<sup>27</sup> Там же. С. 154.

<sup>28</sup> Там же. С. 99 – 100.

<sup>29</sup> Там же. С. 67 – 68.

<sup>30</sup> *Leon-Portilla Miguel. El pensamiento prehispánico // Estudios de historia de la filosofía en México. México. 1963. P. 11 – 72; Leon-Portilla, Miguel. Toltecayoh: aspectos de la cultura nahuatl. México, 1983.*



внимание лишь на одном важном аспекте их творчества — аспекте историко-философском, который четко вырисовывается в их трудах, в их размышлениях о тех моментах историко-философского процесса в Латинской Америке, которые его существенно отличали от историко-философского процесса в Западной Европе.

По каким же направлениям (моментам, аспектам) историко-философского процесса в Латинской Америке и Западной Европе эти три мыслителя видели существенные различия, не отбрасывая, разумеется, некоторых общих моментов, присущих историко-философскому процессу любого региона? Это два направления: 1. Наличие или отсутствие солидных собственных философских традиций; 2. Степень и характер влияния западноевропейской философии и ее традиций на становление и развитие латиноамериканской философии.

Прежде чем перейти к рассмотрению этих двух моментов, необходимо сделать несколько предварительных замечаний. Первое. Это важность учета того обстоятельства, что каждый из трех рассматриваемых нами мыслителей является представителем не латиноамериканской философии вообще, а прежде всего национальной: Л. Сеа — мексиканской, Круз Коста — бразильской, Салазар Бонди — перуанской, что неизбежно нашло свое отражение и в их историко-философских трудах<sup>8</sup>. Однако тут же следует отметить, что все эти три философа одновременно выступали от имени и во имя «аутентичной» латиноамериканской философии. Второе. Становление и эволюция их философского мировоззрения, проходя в специфических историко-культурных, политических и идеологических условиях своих стран, не была полностью одинаковой. Л. Сеа, например, начал свою философскую карьеру в 40-е годы с фундаментального исследования позитивизма в Мексике<sup>9</sup>, двигаясь сначала в направлении целостных историко-философских изысканий<sup>10</sup>, затем в сторону формирования своей концепции философии истории, хотя последняя тема его интересовала уже в 50-е годы<sup>11</sup>. Круз Коста с самого начала своей философской деятельности акцент делал на изучение истории общественной и философской мысли в Бразилии<sup>12</sup>, включая рассмотрение позитивизма в Бразилии в общую канву своих

историко-философских исследований, хотя и выпустил в 1956 году специальную работу по истории позитивизма в Бразилии в виде «Заметок». Салазар Бонди, в свою очередь, занимался одновременно и историко-философскими исследованиями, и исследованиями в области философии истории<sup>13</sup>. Третье. Л. Сеа, в отличие от Круза Косты и Салазара Бонди, начал свой научный и философский путь под руководством испанского философа Хосе Гаоса, вынужденного эмигрировать в Латинскую Америку. Сам же Хосе Гаос — сподвижник крупнейшего философа Х. Ортеги-и-Гасета — внес большой вклад в постановку проблемы «латиноамериканской сущности»<sup>14</sup>. Об этих двух мыслителях речь пойдет в следующей главе нашего пособия. Четвертое. Л. Сеа и Круз Коста знакомы отечественному читателю их трудов по встречам с ними при посещении последними нашей страны<sup>15</sup>.

После того как читателю трудов вышеуказанных латиноамериканских философов нами были добавлены некоторые новые штрихи к интеллектуальным портретам, целесообразно уже перейти к непосредственному рассмотрению их взглядов на историко-философский процесс в Латинской Америке в ракурсе двух обозначенных выше проблемных полей. Итак, переходим к первому проблемному полю, которое охватывает размышления Л. Сеа, Круза Косты и Салазара Бонди о проблеме наличия или отсутствия философии в доколумбовой Америке, другими словами — вопросу о начале философии в Латинской Америке. В предыдущем параграфе уже было показано, что даже среди самих латиноамериканских философов нет единого мнения на этот счет. Одни из них, как например Леон-Портилья Мигель, не только утвердительно отвечают на этот вопрос, но и пытаются представить свои концепции. Леон-Портилья написал фундаментальную работу «Философия нагуа», и он, как уже было показано в предыдущем параграфе, далеко не один в таком взгляде на наличие философской мысли в доколумбовой Америке, прежде всего в Мексике. Другие же латиноамериканские философы, к числу которых относятся и Л. Сеа, и Круз Коста, и Салазар Бонди, более сдержанны, осторожны в ответе на этот вопрос. Л. Сеа, например, не отрицая в своих

многочисленных философских трудах наличие зачатков философского мышления у индейцев доколумбовой Америки, особенно высокоразвитых в ней цивилизаций ацтеков, инков, майя, все же прямо не утверждает, что у них уже была философия в собственном смысле слова, сопоставимая с древнегреческой. Не высказывая прямо своего отношения к книге «Философия нагуа» Мигель Леон-Портилья, он все же считает важным напомнить читателю своей книги «Философия американской истории», что Мигель Леон-Портилья высказал интересную идею относительно «нового видения» латиноамериканцами своей истории, нового подхода к ней и ее истолкования<sup>16</sup>. Сеа решительно выступает против европоцентристского взгляда на историю философии, согласно которому отдельные народы, в том числе индейцы, не способны к философскому мышлению. Но он ставит вопрос о наличии или отсутствии сложившейся философии на историческую почву. Именно в этом аспекте следует понимать его утверждение о том, что в Европе (речь у него идет о Западной Европе) исследователь имеет дело с философией, которая возникла на своей собственной основе. Правда, он упускает из виду восточные влияния на зарождение греческой философии. Он берет за основу первые философские школы в Древней Греции, идеи которых послужили в той или иной мере материалом для последующего развития сначала античной, а затем и европейской философии. В силу же отсутствия солидных философских традиций в доколумбовой Америке латиноамериканцам сразу же пришлось столкнуться с идеями западной философии, прежде всего схоластики.

Круз Коста в своих трудах по истории философской мысли в Бразилии не упоминает прямо о наличии здесь каких-либо сложившихся философских учений. Свой обзор философской мысли в Бразилии он начинает с XVI века, т. е. с прихода туда португальцев. Салазар Бонди высказывается еще более определенно на этот счет, заявляя, что в Латинской Америке вообще философия существует более четырех веков, т. е. с открытия Америки европейцами, которые и «завезли» сюда схоластическую философию. В то же время он отмечает, что богатая

духовная культура доколумбовой Америки не нашла своего логического завершения в философской рефлексии и одной из главных причин этого явилась конкиста, которая прервала естественный ход культурно-исторического процесса в этом регионе мира. Салазар Бонди настаивает на необходимости отличать собственно философское мышление от других форм духовной, интеллектуальной деятельности: религиозной, художественной и т. д. Касаясь историко-философского процесса в Перу в колониальный и постколониальный периоды, он считает важным в методологическом плане учитывать специфику проявления «индейского наследия» в тех или иных странах Латинской Америки.

В рамках второго «проблемного поля» Л. Сеа, Круз Коста и Салазар Бонди сходятся в том, что латиноамериканская философия — это во многом продукт ассимиляций идей и учений западноевропейской философии, а основная тенденция ее эволюции проявляется в постепенном достижении Латинской Америкой «философской независимости», своей «философской аутентичности». Одновременно все эти три философа едины в мысли, что, несмотря на национальные различия, существовали некоторые общие направления проникновения западноевропейской философии в Латинскую Америку и способы ее укоренения на этой почве, а также сходные моменты в логике смены одних течений западноевропейской философии другими в этом регионе. Однако, несмотря на вышеуказанные общие моменты в их взглядах на проблему влияния Запада на историко-философский процесс в Латинской Америке, в их размышлениях об этом процессе можно обнаружить и некоторые различия.

Л. Сеа считает, что конечной целью любой философии является стремление к вечному, универсальному. В этом смысле латиноамериканская философия еще не полностью себя проявила. Она была и остается даже сейчас во многом ситуативной, конкретно-проблемной, тогда как западная философия в лице Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Хайдеггера и ряда других ставила и решала или, по крайней мере, пыталась решать проблемы на уровне высоких абстракций. В работах Л. Сеа предлагается своеобразная выборка основных учений и школ в Европе. Он пишет, что

среди разных течений, направлений, школ в западноевропейской философии следует особо выделить следующие: «платонизм, аристотелизм, томизм, картезианство, позитивизм, историческая школа, экзистенциализм и марксизм»<sup>17</sup>. Все эти течения в разные исторические периоды оказывали в той или иной степени влияние на становление и эволюцию латиноамериканской философской мысли. Но в его работах нет развернутой классификации основных идейных влияний Запада на латиноамериканскую философию. Основной акцент делается на раскрытие социального и мировоззренческого содержания различных «проектов» (иберийского, англопуританского, просветительского и цивилизаторского), через которые и осуществлялось влияние западноевропейской философии на мышление латиноамериканца. В этом контексте следует рассматривать его рассуждения об «аристотелевском прецеденте», о гегелевском взгляде на Америку и т. д. Касаясь «аристотелевского прецедента»<sup>18</sup>, Л. Сеа проводит мысль о том, что с Платона и Аристотеля в западной мысли возникает концепция «вертикального отношения повелевания и покорности», основывающаяся на господстве Логоса, разума, которым обладал только эллин. Эта концепция в конечном счете, по мнению Л. Сеа, нашла своеобразное выражение в конкисте. Одновременно он подчеркивает, что европейская экспансия, осуществленная католиками-иберийцами, может рассматриваться как следствие и отражение кризиса античной христианской концепции бытия. «Мир Аристотеля и Фомы Аквинского, Платона и Августина, — пишет он, — претерпевает кризис, порожденный борьбой между католицизмом и Реформацией»<sup>19</sup>.

В своих размышлениях об историко-философском процессе в Латинской Америке Л. Сеа часто ссылается и на других классиков западноевропейской философии, правда, больше в плане философии истории (Фрэнсис Бэкон, Р. Декарт, М. Монтень, Д. Дидро, Гегель, Маркс и др.). Декарт, например, рассматривается как глашатай «цивилизации разума», Д. Дидро — как ярый противник деспотизма и антиколониализма. Гегель же как автор определенного «проекта», обосновывающего в конечном счете «диалектику зависимости» Латинской Америки от Европы<sup>20</sup>.

В работах Л. Сеа как раннего, так и более позднего периодов особое внимание уделяется позитивизму как течению западноевропейской философии, оказавшему большое влияние на мышление латиноамериканцев. Суть его размышлений по данной проблематике может быть выражена в виде некоторых основных положений. Во-первых, он называет позитивизм добровольно принятым латиноамериканцами во второй половине XIX века с целью преодоления испанского католического наследия. «Позитивистская философия Конта, привнесенная в Мексику Габино Барредой, — пишет он, — была основным инструментом идеологической полемики, которую вели мексиканские позитивисты против доктрин, которые им противостояли»<sup>21</sup>. А главной такой доктриной выступала схоластика, которая, как и позитивизм, по своему происхождению была продуктом европейского ума, но, в отличие от позитивизма, была насильственно навязана латиноамериканцам. Этот процесс смены одной парадигмы (схоластической) другой (позитивистской) он образно выразил в фразе «Клин вышибался клином»<sup>22</sup>. Во-вторых, позитивизм как антитеза схоластике, в социально-идеологическом смысле, считает он, также явился своеобразным выражением факта зависимости Латинской Америки от Европы. На наш взгляд, Л. Сеа не совсем удачно выразил этот момент, заявив, что «в этом смысле *концептуальный аппарат* (курсив наш. — М. К.) иберийской колониальной схоластики мало чем отличался от «*концептуального аппарата* (курсив наш. — М. К.) позитивизма, который служил в конечном счете все той же идее зависимости, только с новыми «центрами власти»<sup>23</sup>. Понятие «концептуальный аппарат» вряд ли стоило так прямо отождествлять с понятием идеолого-политического содержания. В-третьих, в позитивистских воззрениях аргентинцев Доминго Фаустино Самьенто, Хуана Баутиста Альберди, мексиканца Хусто Сьерра Л. Сеа видит определенные различия в контексте двух вариантов цивилизаторского проекта: креольского — в Аргентине, метисского — в Мексике. В четвертых, Л. Сеа посвятил позитивизму специальный раздел в изданном в 1963 году сводном труде по истории философии в Мексике<sup>24</sup>, в котором он

в лаконичной форме излагает свое понимание этого течения в латиноамериканской философии. Акцент делается на показ эволюции позитивизма и соотношения различных его составляющих, многообразие форм его проявления в латиноамериканской реальности (философский позитивизм, политический позитивизм, правовой позитивизм).

Круз Коста в своих работах по истории философской мысли в Бразилии дает развернутую содержательную характеристику основных направлений западноевропейской философии, которые, сменяя друг друга или сосуществуя вместе в определенные периоды бразильской истории, оказывали наибольшее влияние на умы бразильцев. Эти влияния он располагает хронологически следующим образом: 1) доминирующее влияние португальской схоластики (XVI – XVII вв.), которая, в свою очередь, в самой Португалии испытывала значительное влияние испанской, шире — всей западноевропейской схоластики; 2) ослабление влияния схоластики и нарастание влияния идей французского Просвещения (XVIII – начало XIX века); 3) начало первой волны влияния немецкой классической философии (XVIII – начало XIX века); 4) проникновение идей дарвинизма, натурализма Гексли и «материализма» Бюхнера и Молешотта (середина 19 века); 5) быстрое проникновение позитивизма во второй половине XIX века; 6) распространение идей эволюционизма Спенсера и начало второй волны «германизма» (вторая половина 19 века); 7) проникновение в XX веке идей новых философских течений и школ (неотомизм, бергсонизм, неопозитивизм, экзистенциализм и др.).

Каждый период господства любого из вышеуказанных философских течений Запада в Бразилии Круз Коста характеризует с трех позиций: 1) почему это течение выступило в качестве господствующего; 2) в лице каких представителей в Бразилии оно наиболее полно проявилось и в каких формах; 3) в силу каких причин это течение оказалось вытесненным новым течением. Например, господство схоластики, насильно насаждаемой португальцами в Бразилии в XVI – XVII веках, он объясняет тем, что схоластика и в самой Португалии была в этот период господствующей философией. Касаясь формы проявления

господства схоластики, Л. Сеа называет прежде всего преподавание в духе схоластики гуманитарных наук в иезуитских школах Бразилии того периода. Одновременно он упоминает и о некоторых сочинениях бразильских схоластов (Фрей Мануэл де Дестерру, Антониу Виейра, и др.)<sup>25</sup>. Вытеснение, хотя и не окончательное, с авансены философской мысли в Бразилии схоластической философией он объясняет рядом факторов, в числе которых усиление консерватизма португальского образа мышления в самой метрополии и неспособности схоластики в Бразилии ответить на вопросы, связанные с проникновением идей американской революции, политических и философских идей Франции в Бразилию, ростом движения за независимость в Бразилии. На примере библиотеки каноника Луиса Виейра да Силвы он показывает, как образованные бразильцы были уже знакомы с трудами французских философов, равно как и с трудами других классиков западноевропейской философии<sup>26</sup>. Круз Коста считает, что бразильская философия унаследовала от португальской некоторое тяготение к «практическому разуму», действию, тогда как классическая европейская философия, в отличие от португальской, выступала более как спекулятивная<sup>27</sup>.

В рамках данного параграфа мы не имеем возможности рассмотреть все обозначенные выше семь основных направлений влияния западноевропейской философии на бразильскую философию. Отметим лишь, что Круз Коста находит в истории бразильской философии мыслителей, которые выступали своего рода просветителями. К числу последних можно отнести монаха Франсишку ди Молталверни (1784 – 1858), автора «Учебника философии», в котором рассматривались идеи Локка, Кондильяка, эклектика В. Кузена<sup>28</sup>, а также Жозе Сориану ди Соза (1833 – 1895), автора «Учебника философии», «Лекции об элементарной, рациональной и нравственной философии» и других сочинений<sup>29</sup>. Особое внимание Круз Коста уделяет позитивизму Луиса Перейра Баррету, автору «Трех философий», хотя и не считает его «ортодоксальным позитивистом», поскольку «его ум, — по словам Круза Косты, — был проникнут подлинно научным духом, духом исследования»<sup>30</sup>. Он различает религиозный и политический позитивизм в Бразилии соответственно в лице Мигел Лелиуса и Тайшера Мендиса.

Касаясь судьбы позитивизма в Бразилии, он пишет, что позитивизм в виде апостольского и политического стал терять здесь влияние уже с конца XIX века, а к концу 30-х годов XX века «позитивизм как доктрина уже почти не существует»<sup>31</sup>. В оценке Тобиаса Баррету как представителя второй волны германизма Круз Коста слишком суров, а точнее — односторонен, заявляя, что он «не был оригинальным мыслителем», а был лишь «дилетантом в философии»<sup>32</sup>. Интеллектуальные портреты бразильских философов первой половины 20 века с большей или меньшей яркостью обрисовываются Крузом Костой в заключительной части его книги «Обзор истории философии в Бразилии», что позволяет сделать вывод о непрерывности историко-философского процесса в Бразилии, усилении влияния профессиональной философии, нахождении ею своего «я» в структуре не только латиноамериканской, но и мировой философии.

Салазар Бонди, рассматривая вопрос об идейных влияниях запада на перуанскую, шире — испаноязычную, философию<sup>33</sup>, на первое место ставит испанское влияние, что вполне естественно. Хронологически на первых ролях в истории испаноязычной философии в его работах выступает схоластика, которая в колониальный период была в симбиозе с христианской теологией. Одновременно он отмечает, что еще в XVI веке отдельные идеи платонизма начали проникать в испаноязычную Америку. Французское влияние началось с распространением рационализма Декарта, сенсуализма Кондильяка, идей политической философии Руссо, а также учений французских материалистов XVIII века. В XIX веке получают распространение взгляды В. Кузена, О. Конта. Он, как и Круз Коста, считает, что эклектизм Кузена в идеологической обстановке в Латинской Америке в середине XIX века импонировал уму ряда ученых и философов. Отдельные идеи Лейбница и Гердера уже в XVIII веке нашли свое прибежище в Латинской Америке. Что же касается идей Канта, равно как и Шопенгауэра и Ницше, их распространение в Латинской Америке более позднее. Можно обнаружить некоторые следы влияния идей английского и англо-саксонского Просвещения, логики и этики стюарта Милля. Уже в XIX веке заметно влияние испанского крауизма,

традиционализма Доносо Кортеса и эклектической католической философии Хайме Бальмеса. В конце XIX – начале XX века заметно влияние в Латинской Америке идей шотландской школы здравого смысла, витализма и бергсонизма. После Второй мировой войны в Латинской Америке из западных течений на первое место выходят экзистенциализм Сартра, Ясперса, Хайдеггера, логический позитивизм Витгенштейна, психоанализ Юнга и Фромма в его философском обрамлении, эстетизм Кроче. Такова общая картина «волнообразной», по выражению Салазара Бонди, смены одних течений западной философии другими в их влиянии на испаноязычную, шире — на всю латиноамериканскую, философию. Влияние североамериканской философии он специально не рассматривает. В итоге он приходит к мнению, что латиноамериканская философия существует, но она не достигла еще полной аутентичности, подлинности.

### ПРИМЕЧАНИЯ

*Кромбет Г. Г.* Концепции «национальной» философии Л. Сеа // Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988, с. 193 – 213; Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки / Отв. ред. В. Н. Кутейщикова, М., 1978; Соломина Е. Ю. В поисках человеческого «самообретения». Послесловие // Сеа Л. Философия американской истории. М., 1984. С. 338 – 347.

*Круз Коста.* Обзор истории философии в Бразилии. М., ИЛ, 1962; Сеа Леопольдо. Философия американской истории. М.: Прогресс, 1984. Его же. От романтизма к позитивизму // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 3; Выступление в дискуссии. Об историко-культурной самобытности Латинской Америки // Латинская Америка. 1981. № 2; Поиски латиноамериканской сущности // Вопросы философии, 1982. № 6.

Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978. С. 14 – 15, 187.

Проблемы специфики латиноамериканской философии. (Сб. рефератов) М., 1975; Актуальные проблемы современной латиноамериканской философии. (Сб. рефератов) М., 1973.

Латинская Америка. Энциклопедический справочник: В 2 т. Т. 2. М., 1982. С. 346.

*Сеа Леопольдо.* Философия американской истории. М., 1984. С. 14.

*Селиванов В. Н.* Культура колониальной Бразилии // Культура Бразилии. М., 1981. С. 15, 23.

*Zea, Leopoldo / La filosofia en Mexico.* Т. 1 – 2. Mexico, 1955; *Cruz Costa.* Panorama da Historia da Filosofia no Brasil. Sao Paulo. Русский перевод. Круз Коста. Обзор философии в Бразилии. Вступительная статья Ж. А. Базаряна. М., ИЛ, 1962; *Salazar Bondy, Augusto.* La filosofia en el Peru. Panorama historico. Washington, 1954.

*Zea, Leopoldo:* 1) El positivismo en Mexico: nacimiento, apogeo y decadencia. Mexico, 1943; 2) Dos etapas del pensamiento en Hispanoamerica. Del romanticismo al positivismo. Mexico, 1949.

*Zea, Leopoldo:* 1) La filosofia en Mexico. Т. 1 – 2. Mexico, 1955; 2) Esquema para una historia de las ideas en Iberoamerikana. Mexico, 1956.

- Zea, Leopoldo*: 1) America como consciencia. Mexico, 1953; 2) La filosofia americana como filosofia sin mas. Mexico, 1969; 3) *Sea Л.* Философия американской истории. М., 1984.
- Cruz Costa J.*: 1) O pensamento Brasileiro S. Paulo, 1946; 2) Contribucao a historia das Ideas no Brasil. Rio de Janeiro, 1956. 3) Esbozo de una historia de las ideas en el Brazil. Mexico, 1957; 4) Cruz Costa. Panorama da Historia da Filosofia no Brasil. Sao Paolo. 1960 (В русском переводе: «Обзор истории философии в Бразилии». М., 1984).
- 13 *Salazar Bondy, A.*: La filosofia en el Peru. Panorama historico. Washington, 1954; 2) Historia de las Ideas en el Peru contemporaneo. El proceso del pensamiento filosofico. Т. 1 – 2. Lima, 1965; 3) Existe una filosofia de nuestra America? Mexico, 1968; 4) Sentido y problema del pensamiento filosofico hispanoamericano. Lawrence, 1969; 5) Entre Escilla y Caribdas. Lima. 1969.
- 14 *Микоян С. А.* Несколько слов об авторе и его книге // *Sea Л.* Философия американской истории, с. 7.  
*Искать пути к диалогу (беседы с мексиканскими учеными) // Латинская Америка.* 1982. № 2; *Круз Коста.* Обзор истории философии в Бразилии. М., ИЛ, 1962. С. 19 – 20.
- 16 *Sea Л.* Философия американской истории. С. 30.
- 17 Там же. С. 17.
- 18 Там же. С. 113 – 123.
- 19 Там же. С. 124.
- 20 Там же. С. 63 – 70.
- 21 *Zea, Leopoldo.* El positivismo en Mexico: nacimiento, apogeo y decadencia. Mexico. 1963. P. 39.
- 22 *Sea Л.* Философия американской истории. С. 29.
- 23 Там же.
- 24 *Zea, Leopoldo.* El positivismo // *Estudios de historia de la filosofia en Mexico,* 1963. P. 243 – 268.
- 25 *Круз Коста.* Обзор истории философии в Бразилии. С. 24 – 32.
- 26 Там же. С. 34.
- 27 *Cruz Costa.* Um aspecto da filosofia na America // *Kriterion.* Belo Horizonte, 1956. Т. 37 – 38. P. 292.
- 28 *Круз Коста.* Обзор истории философии в Бразилии. С. 39.
- 29 Там же. С. 43.
- 30 Там же. С. 49.
- 31 Там же. С. 55.
- 32 Там же. С. 60.
- 33 Некоторые проблемы современной латиноамериканской философии. М., 1973.

## *Глава 2*

# **ЛАТИНО- АМЕРИКАНСКАЯ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЕ ФИЛОСОФИИ В ДИАЛОГЕ**



*§ 1. Х. Ортега-и-Гассет  
и латиноамериканская философия*



*§ 2. Философия Хосе Гаоса  
и ибероамериканизм*



*§ 3. Гарсиа Бакка, Хуан Давид:  
контуры философской антропологии*



*§ 4. Историко-философские этюды:  
Хосе Марти-и-Перес и Хосе Инхеньерос*



*§ 5. Постмодернизм  
в латиноамериканской философии*



## Х. ОРТЕГА-И-ГАССЕТ И ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

**В** XX веке Америка принимала немалое число испанцев, искавших признания своим идеям и новых впечатлений, нового вдохновения. В Америку хлынула и основная волна эмиграции из республиканской Испании во время и после гражданской войны. Далеко не всем удавалось оставить свой след в культуре Нового Света, тем более участвовать в развитии этой культуры. Глядя из сегодняшнего далека, исследователи отмечают, что в Америке в общем мало вспоминают о приездах (главным образом в Аргентину) Р. Менендеса Пидалья, Эухенио Д'Орса, М. Гарсии Моренте, Х. Мариаса и других видных представителей испанской философской мысли. Вместе с тем сегодня практически всеми признается факт глубокого и устойчивого интереса к философским и социологическим концепциям Хосе Ортеги-и-Гассета (1883 – 1955) и, что более важно, сущностного влияния его идей на формирование идейных ориентаций в среде латиноамериканской либерально-буржуазной интеллигенции, как, впрочем, на сам процесс складывания региональной культуры<sup>1</sup>.

Нарастающее движение к самоопределению латиноамериканских культур нуждалось в идеологии, в системе концепций, которые отразили бы особенности этого движения и дали бы ему теоретически выверенные ориентиры. Как оказалось, именно философские идеи испанца Хосе Ортеги-и-Гассета более других европейцев пришлись здесь ко двору. Примечательно то обстоятельство, что Ортега почти ничего не писал по данной

теме. В собрании его работ (почти исключительно лекций, выступлений на конференциях и на радио), относящихся к Латинской Америке<sup>2</sup>, мы встречаемся с истолкованием исторических судеб народов этой части Америки как неразрывно связанных с судьбами Испании, как народов, по существу не имеющих полноценной собственной культурной истории, а пребывающих по отношению к исторически зрелой европейской истории в своего рода «примитивном» состоянии и т. д. («теория молодого народа»)<sup>3</sup>.

Отметим и то, что «американский опыт» Ортеги по существу ограничился трехкратным посещением Аргентины и кратковременными наездами в Уругвай и Чили.

Впервые Ортега приехал в Буэнос-Айрес зимой 1916 года по приглашению университета и находился здесь около полугода, принял участие в торжествах по случаю столетней годовщины провозглашения независимости Объединенных провинций Ла-Платы (впоследствии Аргентины), проходивших в первой половине июля. Его, мало кому тогда известного философа, автора небольшой книжки «Размышления о Дон Кихоте» (в Европе, где шла война, ее еще не знали), в Аргентине встретили с редкостным радушием, о чем с удовольствием вспоминал он сам. Этот период был занят лекциями в столице и в других университетских городах страны — Кордове, Тукумане, Росарио и Мендосе. Характеризуя этот этап влияния Ортеги на латиноамериканскую философскую мысль, прежде всего необходимо указать на его интерес к проблеме активизации университетской подготовки молодой смены философов, т. е. совершенствования «школы», дисциплинирования этой подготовки на европейский манер. В этом деле Ортега использовал опыт своего пребывания в университетах Берлина, Марбурга и Лейпцига.

Вторично он был в Буэнос-Айресе в августе 1928 года в ответ на приглашение, посланное ему председателем общества «Друзья искусства», его близким другом со времени первого визита Еленой Сансиненой де Элисальде. Ортега являлся тогда мэтром испанской философии и был широко известен в Европе. В этот краткий приезд Ортега читал философско-исторический и политологический курсы, знако-

мя слушателей с идеями «Восстания масс» (книги, которая выйдет в свет в следующем году); участвовал в работе Кантианского общества, у истоков которого был А. Корн; наконец, содействовал организации выпуска журнала «Сур» Викторией Окампо и сплочению интеллигенции вокруг этого журнала в одноименное движение. Тогда же он выступил в чилийском парламенте, познакомив тамошних законодателей со своей «обстоятельственной» философией. «Сущностным фактом нашей жизни, — говорил Ортега, — который следует принимать как таковой, помимо, до и после какого бы то ни было диспута по поводу детерминизма или индетерминизма, служит то, что наше существование является нам образованным некоей совокупностью обстоятельств, которые обязуют нас принять, навязывают нам режим неизбежности (неминуемой связанности. — *О. Ж.*) обстоятельства в нашей жизни. Такова наша Судьба»<sup>4</sup>.

В третий раз Ортега посещает Аргентину в 1939 году эмигрантом, после почти трехлетней жизни у друзей во Франции, Голландии и Португалии. Будучи больным и потрясенным гражданской войной, Ортега в скором времени приходит в себя в «экстравагантном» Буэнос-Айресе и среди великолепных пейзажей Аргентины. Он начинает систематизировать и сводить в сборники тематического характера свои эссе, написанные еще в дореспубликанский период и в 30-е годы. Философ полон планов, по-прежнему стремится быть полезным аргентинским университетам. Однако вскоре уровень его работоспособности резко снижается, и руководящей линией его дальнейшей работы становится разработка идеи принципа рациовиталистической метафизики. Известно, что он не завершил ее, оставив после себя относительно систематизированную работу «Идея принципа у Лейбница и история дедуктивной теории» и фрагменты в составе «Записок о Веласкесе и Гойе».

В марте 1942 года Ортега окончательно покидает Латинскую Америку<sup>5</sup> и живет в Европе до 1946 года, когда ему было разрешено вернуться в Мадрид. По существу, латиноамериканская тема снова мало занимает его. Только однажды, за два года до кончины, он надиктовывает на магнитофон приветственную

речь Первому конгрессу Союза Латинских наций, зачитанную в Рио-де-Жанейро 12 октября 1953 г.

Ортега никогда не бывал в Мексике, однако именно здесь его философские идеи оставили особенно глубокий след. В Мексике складывается если не школа, то направление, nasledующее и развивающее эти идеи применительно к конкретным условиям духовного развития. Как показывают исследования 80-х годов, работы Ортеги и особенно интеллектуальный импульс, воспринятый со страниц издававшегося им журнала «Ревиста де Оксиденте» (с 1926 г.), который широко распространялся в латиноамериканских университетах, оказали также заметное воздействие на процессы подготовки специалистов в философии и социальных науках в Перу, Венесуэле, Боливии, Колумбии. Отмечая типологическое сходство черт этого воздействия, хотя и проявлявшееся в разных масштабах и с неодинаковой интенсивностью, целесообразно представить эти черты суммарно, в единой картине.

Латиноамериканцы узнали об Ортеге по «Размышлениям о Дон Кихоте» и по 1-му выпуску «Наблюдателя» (1916). Они оставили яркое впечатление, несмотря на то что «стилистическая магия» сочинений испанского философа одновременно освобождала мысль, расковывала ее, высвобождала от герметичности профессорской философии с ее «птичьим языком» но, как отмечали многие критики, также и сковывала эту мысль, ибо заставляла рабски следовать за аргументацией и ходом рассуждений автора, лишала читателя той универсальной категориальной основы, которая позволяет в дискуссии сторонам определяться в предмете спора, в основных понятиях и направлениях развития аргументации<sup>6</sup>. Но, во всяком случае, ортегианские эссе выгодно отличались для латиноамериканцев от жестких рационалистических дискурсов позитивистского типа, ибо больше соответствовали особенностям их восприятия, темперамента, традициям языка и литературы.

Далее, Ортега, не являвшийся в Европе фигурой первого плана, воспринимается здесь в образе представителя наисовременной европейской философии. Для этого были основа-

ния. Обращали на себя внимание актуальность и проблемность, недогматичность философского мышления Ортеги, острая наблюдательность и открытость его для различных идей, готовность вступить в диалог. Здесь с пониманием отнеслись к прагматической компоненте этой философии, постоянно нацеленной на прорыв специализированного философского знания в направлении широкого круга антропологических, культурологических и политологических проблем, на сопряжение теоретико-познавательной функции философии и социологии и цели обслуживания философией и социологией практических движений.

Наконец, латиноамериканцев поражала философская культура Ортеги, его теоретический кругозор. Возможно, они не были особо тонкими ценителями с этой стороны, все же именно в Латинской Америке раньше, чем в других местах, было обращено внимание на серьезность и основательность этого мыслителя, прошедшего выучку у педанта Германа Когена<sup>7</sup>. Благодаря Ортеге и его журналу в Новом Свете знакомятся с трудами крупнейших европейских ученых и мыслителей, например А. Эйнштейна, Г. Вейля, Б. Рассела, почти одновременно с их опубликованием в Европе на оригинальных языках.

Сказанное тем не менее не дает полного ответа на вопрос, почему именно Ортега становится «интеллектуальным лидером» для мексиканского «поколения 1915 года» и для аргентинских философов (некоторые из них были старше Ортеги, например А. Корн) 20 – 30-х годов, для перуанцев 50-х годов и т. д. В странах Центральной и Южной Америки (правда, чаще всего в Аргентине) бывали видные католические философы — Жак Маритен, Габриэль Марсель, Этьен Жильсон, немецкий философ мистического направления Герман Кейзерлинг. Здесь знали труды Мигеля де Унамуно, Америко Кастро, учили философию по учебникам Мануэля Гарсии Моренте и Хулиана Марисаса. Наконец, на испанский были переведены главные работы Мартина Хайдеггера, широкой известностью пользовалась философия Ж.-П. Сартра. И при всем этом настоящим наставником для нескольких поколений латиноамериканских философов был и остается Х. Ортега-и-Гассет.

Разумеется, причины этого влияния и авторитета коренятся в особенностях философского учения Ортеги: в их числе — соответствие посылок (например, ортегианской историологии) и разработанных концепций (обстоятельственной антропологической философии, перспективистской «теории познания») латиноамериканским установкам общественного сознания на освоение региональных, или «националистических», интерпретаций реальностей истории субконтинента в XX в., причем в их связи с «интраисторическим», изначальным, глубинным в этой истории. Думается, освоение ортегианских концепций в их собственно теоретическом содержании имело здесь меньшее значение<sup>8</sup>. Именно заведомое совпадение философских «заготовок» Ортеги, рожденных с учетом испанской философской традиции и актуальных условий Испании и ожиданий в Латинской Америке определенного рода теорий, обусловило его влияние и авторитет.

Думается, справедливость данного утверждения станет очевидной, если обратиться к истории «прилаживания» концепций Ортеги к процессу формирования послереволюционной идеологии либеральной и в какой-то мере леворадикальной буржуазии в Мексике. Это «прилаживание» оборачивалось игнорированием или критическим отбрасыванием ряда концепций, не отвечавших ни реальностям революции, ни ее ожиданиям. Это относилось к аристократической социологии и к эстетике «дегуманизации» Ортеги и даже к теории «молодого народа».

Самые известные работы Ортеги — «Дегуманизация искусства», «Идеи о романе» (1925), а особенно «Восстание масс» (1930) — воспринимаются здесь как «европейские и написанные для европейцев». Понятно недоумение, отчего пребывание Ортеги в Аргентине и сопредельных с ней странах никак не отразилось не только в этих сочинениях «на злобу» современной политической и художественной истории, но и в следующем, втором, выпуске «Наблюдателя».

В «Дегуманизации искусства» и «Идеях о романе» был полностью проигнорирован процесс формирования нового латиноамериканского искусства. Остро воспринимается это упущение в Мексике с ее достижениями в художественном

творчестве. На основе раскрытия и коренного обновления национальных, народных элементов больших успехов достигает мексиканская музыка в лице композиторов «мексиканской школы» Мануэля Понсе и Карлоса Чавеса<sup>18</sup>, аналогичные процессы происходят в театральном искусстве и архитектуре. Драматурги и романисты показывают современную и историческую Мексику, задаются вопросами о сущности и судьбе нации, о корнях и будущем. Наконец, всемирную известность получает сугубо мексиканский жанр живописного искусства — «мурализм», или настенная живопись — гражданского и гуманистического содержания, решаемая с применением средств также сугубо национальных (росписи Д. Риверы, Х.-К. Ороско, Д. Сикейроса и др.). Как совершенно несостоятельный расценивается тезис Ортеги о «тематической смерти» романа в свете такого яркого и масштабного явления мексиканской литературы, как «мексиканское Возрождение» с серией романов о революции (М. Асуэлы, М.-Л. Гусмана, К. Икасы, Р. Муньоса и др.), а также «прозой о земле».

В «Восстании масс», также отражавшем «европейскую социальную динамику», не воспринимается ортегианская трактовка и социальных меньшинств как «аристократии духа», и масс как социальных аутсайдеров. Такое понимание коренным образом противоречило народно-демократическим представлениям в мексиканском обществе, принципам, лежавшим в основе победившей революции, роли в ней широких народных масс<sup>9</sup>.

Более терпимыми латиноамериканские философы были к содержащемуся в философии истории Ортеги противоречию между релятивистской теорией «культурной автаркии», напоминающей концепции культурно-исторического изоляционизма Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера, и его теорией «истории как системы человеческого опыта, связанного в единую цепь». В Мексике в основном не принимали идей о культурной изоляции, и это ярко продемонстрировал Х. Васконселос в своей теории «космической, или соборной, расы». В то же время национально-освободительная борьба нуждалась в соответствующих идеях, подтверждающих цели национального

возрождения и самоотождествления. Это объясняет пристальный интерес к историологии Ортеги, основанной на перспективизме, имеющем у него не узкопознавательное, а мировоззренчески-практическое значение. Ортегианская историология становится базой для теорий «мексиканской сущности» и теорий «латиноамериканского».

В свою очередь, это требовало основательного разбора ключевого концепта ортегианской метафизики — жизни как разума, давшего название всей философии («рациовитализм»).

Ортега усматривал в нем универсальный и в то же время самоочевидный (интуитивно усматриваемый со стороны сущностных определений) принцип философствования, могущий быть развернутым в мирочувствование, миропонимание, мировоззрение, познание, оценку мира и в метод житнетворчества в мире, точно так же и в способ самопознания и самоограничения («спасения») отчужденного бытия. «Я есть я и мое обстоятельство; и если я не спасаю его, то не спасаю и самого себя»<sup>10</sup> — так формулировал Ортега этот универсальный концепт, синтезирующий в себе все способы философствования, или «ответствования» миру.

Философия Ортеги сформировалась и развивалась в русле общего антисциентистского, иррационалистического потока. Испанский философ весьма резко нападал на господствующую в буржуазном обществе «культуру средств» и полагал возможным преодолеть всеобщее отчуждение посредством возврата к «натуральным» человеческим отношениям, так сказать, без посредства «обездушенных» социальных агентов. Так, центральное понятие метафизики Ортеги — концепт «жизнь как радикальная реальность» — положено было им как предельно абстрактный, беспредпосылочный, чистый «факт», становящийся конкретом в определенном «обстоятельстве», т. е. в процессе радикализации в этом «факте» конкретных материальных и духовно-творческих «вещей». Ни одна из них не предполагается как «первая реальность», как субстанциальная характеристика жизни. Понятие «жизнь» безотносительно к ее конкретным характеристикам тождественно понятию «энергия». В духе аристотелевской «энтелехии» толкует жизнь и Ортега. Вот

почему принципом социального взаимодействия является послушание массы избранным, причем данное отношение философ усматривает и в первобытности. Духовное, оформляющее инертную массу начало Ортега считает обязательным и вечным, энергетически «естественным» условием исторического движения. Абстрактно— гуманистические иллюзии философа покоятся, таким образом, на «прочной» основе классовых предрассудков буржуазии.

Покажем это на основе анализа понятия «взаиморадикализации» масс и избранных в подлинном социальном организме. Данное понятие является социологической моделью общефилософского постулата Ортеги. Ортега изобразил жизнь в виде алгебраического уравнения: «Я есть я и мое обстоятельство». В содержание «обстоятельства» входят все те «вещи» мира, с которыми вступает «в диалог» данная жизнь. Это и психосоматический субстрат жизни как становления (я-проект), и материальное и духовное наследие, врученное жизни историей и ее собственным временем. Исходное рассмотрение суммарного «я» как абстракта, обретающего качественную определенность только при условии конкретности характеристик «малого я» и обстоятельства, указывает на взаимополагание последних. «Малое я» как аргумент, претензия существования определяет человека как причину самого себя. Однако конкретная жизнь является не «вообще» существованием, а существованием вполне определенным. Эта определенность жизни означает две вещи. Во-первых, жизнь как частица космической жизненности приобретает определенный телесно-вещный, «обстоятельный» силуэт, т. е. образует из элементов «ставшей жизненности» основание, из которого она действует как собственная причина. Во-вторых, в качестве собственной причины жизнь как определенное существование видит себя обязанной проектироваться, исходя из учета истории, т. е. того, чем она (и в широком смысле человечество) была. Иными словами, самореализация жизни приобретает известную упорядоченность по принципу: нельзя точно знать, чем будешь, но можно точно знать, чем нельзя быть. Нельзя быть тем, чем жизнь уже была. В прямой или опосредованной

форме опыт истории всего человечества «информирует» жизнь о пройденных и превзойденных формах жизни.

Иначе говоря, если свойством «жизненности» является вечное становление, которое Ортега называет «экспансией на универсум», вечной жаждой «прорыва жизни к трансцендентному» (в этом собственно и состоит «метод жизненного разума»), то в границах человеческой жизни ее движение опосредуется результатами процесса становления, которые Ортега и именует «обстоятельством» жизни. Радикализация в человеческой жизни экспансивности энергии и «чистого» обстоятельства является условием *взаимодетерминации, взаимомиманенции* компонентов жизни. По этой схеме строится и модель динамического единства меньшинства и масс в социологии Ортеги.

Понятно, что *динамическое* единство указанных элементов не означает их тождества. Вполне ясно говорит об этом сам Ортега: человек есть реальность, образованная множеством компонентов, но в исходном и самом строгом смысле есть *только «я»*, аргумент, претензия определенного существования<sup>11</sup>. В общей форме жизнь есть «предвосхищение своего будущего», причем в высшей степени обязательное предвосхищение. Человек попросту не может отказаться от проектирования себя. Человек свободен «по принуждению».

Существо дела состоит в том, что для Ортеги критерием выбора направления действия жизни является не собственная установка «я» относительно «обстоятельства». В этом случае «я» было бы тождественно «экзистенции», и регулярным отношением «я» к обстоятельству было бы отношение тревоги, тошноты и т. п., ибо укоренение обстоятельства в «я» воспринималось бы им как помеха идеализированному переживанию мира, сконструированному самой экзистенцией.

У Ортеги все не так: «я» понимается им как «воля» субъекта своей истории (человека, класса, нации, человечества), очищенная от характеристик «данности», заданности. Это не чистый, дискурсивный разум, не рассудочная воля Канта, наконец, не эмотивность субъекта. В своей аксиологии Ортега характеризует «я» заимствованным у И.-Ф. Гербарта понятием «вкуса» или «оценивающей способности человеческой души»<sup>12</sup>. Не

останавливаясь на всех «тонкостях» исследования человеческого «воления», укажем только, что Ортега акцентирует такие его свойства, как 1) спокойно-созерцательное, внимательное и осматрительное видение объекта; не затмеваемое желанием или чувственным переживанием его; 2) безразличие к материи, качеству объекта, т. е. видение объекта как формы, как множественности форм. По существу, речь идет о «сотрудничестве» вкуса и объекта его одобрения или неодобрения, причем о таком «сотрудничестве», когда вкус в состоянии одобрить *любой* объект.

Это может вызвать недоумение. Однако из формулы жизни Ортеги со всей очевидностью вытекает, что никакой субъективный акт невозможен и непредставим *до и помимо*<sup>13</sup> существования объекта ввиду интенциональной направленности этого акта. Мало того, существование объекта не означает его самоданности и самоценности. Его данность и значение коррелятивны жизни как радикальной реальности, точно так же как и характер оценки, выносимой вкусом. Получается, во-первых, что подлинной инстанцией «воления» является историческое и психосоматическое «обстоятельство» субъекта. Во-вторых, предметное богатство мира человеческой жизни образует ту зону «обстоятельства», которая порождает (в силу того, что оценочное суждение вкуса является *отношением*) бесчисленное количество разноинтенсивных актов, т. е. проектов, аргументов жизни. В согласии с Гербартом Ортега заявляет, что человеческой жизни свойственно «волить» по максимуму. «Предпочтение малого великому есть моральный разврат»<sup>14</sup>, — провозглашает он.

Получается, что сами «вещи» мира *предлагают себя* людям. Но так как это «предложение» до *укоренения* «вещей» мира в человеческих жизнях не может служить основой для сколь угодно ясного представления о вещах, остается утверждать, что все вещи мира предложены всем людям не как возможные (не независимо от того, принимают их люди или нет), а только как *принятые*.

Если максимум воления как возможность *каждой* жизни имеет место в принятом мире, то «обстоятельство» оказывается действительной инстанцией моей свободы воли. Не случайно

центральный тезис этики Ортеги гласит: должно быть тем, чем можно быть, а можно быть только тем, что движется внутри условий того, что есть<sup>15</sup>. Качество принятого мира есть обязательный и императивный ингредиент жизни каждого человека, хотя здесь и присутствует момент «пробытия» «я» внутри деформирующих мой проект «обстоятельств», т. е. толкование бытия «я» как «экзистенции».

Этот момент самостоятельности, «экзистенциальности» жизни Ортега упраздняет посредством рассмотрения социального как имманентной характеристики обстоятельства. Но так как общество, по Ортеге, является (в своей «голой», «первобытной» истине) динамическим союзом масс и избранных, социальная зона «обстоятельства» значительной части людей выступает во вполне персонифицированном качестве. И следовательно, в согласии с принципом «послушания» человек-масса естественным бразом укореняет в себе «нормальное» (т. е. принцип поведения) немногих (избранных) людей.

Вообще говоря, идея «взаиморадикализации» жизнью требует, чтобы принцип поведения всех людей укоренялся в качестве основы поведения всех же. Идея максимального воления упорядочивает этот стихийно альтруистический процесс, сообщает ему начало, основу и цель. Неясным, однако, остается критерий, согласно которому определяется истинность, подлинность выбора человеком другого человека в качестве образца собственного «жизненно-разумного» поведения. Ибо Ортега утверждает, что подлинность отношения человека к человеку резюмируется в том, что я делаю желание ближнего своим желанием (в том смысле, что я желаю удовлетворения желания ближнего). Следует желать другому не то, что я сам полагаю его добром, а то, что, как я считаю, желает он сам<sup>16</sup>.

Очевидно, что если по форме эта идея выглядит как «живи и дай жить другим», то по сути дела в действие вступает произвол того, кто берет на себя смелость утверждать, будто он постиг желания ближнего. Эта смелость основывается на убеждении, что если у меня более совершенный «жизненный проект», нежели у другого, то у того нет причин от-

казываться от моего понимания сущности его желаний и он вполне может сделать мое усмотрение своим собственным.

Все это позволяет наконец приблизиться к пониманию существа послушания, организующего социальное «сожитие». Поскольку мое отношение к миру (способ укоренения мира в моей жизни) вправе откорректировать некто, являющийся более совершенной «радикальной реальностью», то мое собственное интенциональное устремление к моему миру я в состоянии направить *через* эту образцовую жизнь.

Характерно, что образцовость избранного не нацелена на идеал «образцово-человеческого» поведения, не имеет перед собой никаких других «родовых» целей, кроме натуральных как таковых: «Истинно примерный человек никогда не предполагает быть таковым»<sup>17</sup>. Речь идет по существу только о примерной энергичности. «Является ли моральной сатанинская воля?» — патетически вопрошает Ортега и отвечает: «Конечно же, взятая в „сатанинском“ качестве, она — аморальна... Однако как гениально энергичная, все преодолевающая, она, несомненно, является моральной»<sup>18</sup>. Нетрудно заключить, что «укоренение» в жизни «массы» гениально энергичной воли попросту означает согласие с произволом людей, стоящих у руля общественного управления.

В социологии и этике Ортега упорно проводит мысль об *однаправленности* «взаиморадикализации» жизней. Он демонстрирует несостоятельность так называемой «нонконформной» позиции человека по отношению к социальным стандартам. Человек отказывается от вмешательства чужих «воль» в процессе его собственного открытия мира... Но что ему остается? — Безлюдный мир, к которому «социализованный» человек уже не в состоянии относиться адекватно, вступить «в диалог» с ним. Отказ жизни от укоренения в ней других жизней, по существу, является пассивным принятием всей социальной реальности.

Осуждает Ортега и готовность жизни укоренять в себе *любую* другую жизнь. Возможность человеческого братства вызывает сомнения у философа и как идея, и как фактически нереальное дело. Впрямь, зачем жизни экстенсифицировать себя, идти по пути малого воления, интенционально направлять себя

к посредственному?! В итоге естественным вектором радикализации мира жизнью является направление на образцового субъекта, воление по максимуму. Более того, объектом интенциональной «открытости» жизни является вполне определенный образцовый субъект: *персона* социальной организации, т. е. проявляющийся в моей жизни также в качестве *живущей жизни* политик, организатор, администратор.

Идея *обстоятельности* человеческого существования (или судьбы, кармы, «призвания»), о которой Ортега так акцентированно говорил с трибуны чилийского парламента, у латиноамериканцев несколько утрачивала фаталистический вид. Гораздо большее распространение получило истолкование ортегианской «жизни» как «человеческого бытия — субъекта своих обстоятельств». Именно в Мексике мысль о субъективности, о творческом пересоздающем начале получает признание, однако это не значит, как считают некоторые авторы, будто на этом пути развивался мексиканский «экзистенциальный» стиль философствования. Эта идея выражала прежде всего общественную необходимость переустройства страны, находившейся в состоянии глубокой отсталости и разрухи.

Указанная цель могла быть осуществлена при непременном всестороннем и глубоком изучении и понимании всего, что способствует или препятствует этому переустройству, или, употребляя термины Ортеги, она требовала открытия, раскрытия (*aletheia*, *apocalypsis*). Речь как раз и шла о «раскрытии» своего, мексиканского «обстоятельства», т. е. уникального «жизненного мира», этноса в его актуальном, непосредственном и в то же время историческом прошлом и в перспективном измерении. Специфицирующий смысл «обстоятельства» особенно существенным был для мексиканцев и в меньшей степени для аргентинцев: он означал дисциплинирование, упорядочение их собственных представлений о судьбах наций, о перспективах их политики и культуры. Х. Л. Гомес Мартинес отмечал, что мексиканцы видели у Ортеги подтверждение того, что сами уже перечувствовали и пережили. Его мысль оказалась своего рода зеркалом, в котором отразилась не только независимость как своего рода «открытая перспектива», требующая уникальных

решений, но и весь круг усложняющих эти решения проблем<sup>19</sup>. «Человек, — писал Ортега, — выявляет максимум своих возможностей, когда он овладевает полным сознанием собственных обстоятельств»<sup>20</sup>.

Понятно, что такое понимание «жизненного разума» суживает сферу его возможного действия до границ «естественной уникальности» (индивидуума, семьи, другой органической группы, этноса). Так что перспектива является не просто точкой зрения, но и способом деятельности во имя «спасения» «естественной уникальности». «В границах человечества каждый народ, — писал Ортега, — а в границах народа каждый индивидуум является органом восприятия, отличающимся от всех других, своего рода щупальцем, которое протягивается к ликам мироздания, неощущаемым этими другими...»<sup>21</sup> Применительно же к истории «естественной уникальности» понятие перспективы оказывается тождественным идее *миссии* исторических субъектов с вытекающими отсюда концептами судьбы и ответственности.

В широком значении перспективистская философия истории Ортеги подрывала господствующие позиции европоцентристских истолкований всемирной истории, а также «естественное» колониальное право. С одной стороны, это обстоятельство особенно ценилось в латиноамериканской социальной философии и философии истории и получило развитие в трудах ученика Ортеги, «нового мексиканца» Х. Гаоса и в его инициативах, реализованных мексиканскими философами. С другой стороны, благодаря по существу абсолютизации релятивистского принципа «перспективы этноса» («расы») необходимо было отказываться от признания общечеловеческих ценностей как абсолютных: от идеи прогресса, от приоритета рациональности или обоснованности мысли и действия (как, впрочем, и от приоритетов художественно чувственного или прагматически рассудочного типов жизнедеятельности). Между тем открывалась возможность возведения в степень «универсально-всеобщих» особенных и уникальных свойств данной «расы».

Уругвайский философ А. Ардао считал, что ортегианский историцизм как выражение кризиса европейского духа для

Латинской Америки явился «чем-то вроде основополагающего акта о ее философской независимости... По существу, историзм провозглашает оригинальность, индивидуальность, несводимость духа к другому (духу. — *О. Ж.*) и к функции обстоятельств места и времени, а относит к этим обстоятельствам процесс образующей его деятельности. На этом пути Америка открывается себе самой как объект философии, открывается в конкретной реальности своей истории и своей культуры и, сверх того, в своей физической природе как в основании, круге и условии своей духовности»<sup>22</sup>.

Что же представляет собой латиноамериканская философия, видимая через призму своей общеконтинентальной «перспективы» и особенных перспектив этносов или «рас»? Хулио де Сан считает, что она возможна и имеет значение и смысл как выражение исторического сознания, присущего этому континенту и составляющим его народам, присущего их культуре, т. е. как рефлексия на его проблемы. Эта философия отправляется от понимания сущностного и исторически конкретного «устройства» американца и проникается заботами (онтологическими, этическими и политическими), нуждами в освобождении и самореализации бытия<sup>23</sup>. Теоретический арсенал ортегианского «рациовитализма»: идеи человека как субъекта своего обстоятельства, жизненной перспективы как призвания и проекта, поколения как реально-го субъекта коренных исторических изменений, убеждений, как коренных, глубинных оснований и условий (по существу, также обстоятельственной реальности) человеческой жизни и другие его понятия и теории были восприняты в Латинской Америке как существенная компонента (в ряде случаев и основополагающая) в развивающейся здесь философской культуре, например в трудах представителей сформировавшейся в конце 40-х годов мексиканской группы «Иперсион», ныне известных философов и обществоведов — Октавио Паса, Эмилио Уранги, Леопольдо Сеа, Рикардо Гуэрры, Фаусто Веги и др.

Идеи Ортеги по-разному преломились и в профессиональных судьбах мыслителей, политиков, политологов и университетских преподавателей в других странах Латинской Америки,

особенно в трудах перуанцев Франсиско Гарсия Кальдерона, Виктора А. Белаунде, Хосе Карлоса Мариатеги и теоретика апризма Виктора Р. Айи де ла Торре, колумбийца Данило Круз Велеса и др.<sup>24</sup>.

Уместно в заключение задаться вопросом: а был ли диалог между мэтром испанской философии и его воспреемниками за океаном? Безусловно, такой диалог состоялся, хотя и не был совершенно равновесным. Восприятие его теории во всех ее частях не было зеркальным, напротив, наряду с отбором или преобразованием концептов, имели место критика, отказы или умолчания. Далее, Ортега только стимулировал интерес к «аргентинскому», «мексиканскому» и т. д., но развитие и конкретизация этих понятий далеко не всегда соответствовали его логике. И наконец, Ортега все-таки решается на новое понимание «испанизма». В соответствии с ним «испано-американский мир» рассматривается как некое принципиально новое историческое образование, по отношению к которому не только Латинская Америка, но и сама Испания рассматривается как провинция со всеми вытекающими отсюда оценками их роли в многовековом союзе. Эта точка зрения нашла свое отражение и в процессе подготовки к торжествам в связи с 500-летием открытия Америки, где шла речь не о «национальном торжестве», а о встрече культур.

### ПРИМЕЧАНИЯ

Из большого числа источников, освещающих данный вопрос, укажем на работы середины 70-х и 80-х годов: С. Леви. Латинамериканский свят и буржуазная философия за человека // Современни социални теории. 3. София, 1975. С. 79 – 100; Из истории философии Латинской Америки XX века, М., 1988. Разд. 2.; Actas del 2 y 3 Seminarios del Historia de la Filosofia Espanola. Salamanca, 1982, 1983; Quinto centenario: Ortega y America. Ed. de la Univ. Complutense. № 6. Madrid, 1983; Homenaje a Ortega y Gasset. Lima, 1983.

Meditacion del pueblo joven. Madrid, 1962.

Zan J. de. La presencia de Ortega y Gasset... P. 119, 120.

Ortega y Gasset J. Meditacion del pueblo joven. P. 37.

В августе 1949 г. Ортега побывал в США, где в течение полумесяца участвовал в торжествах в честь 200-летия Гете в Нью-Йорке и в г. Аспен.

Как выдающегося стилиста-философа XX в. некоторые авторы ставят Ортегу в ряд с Б. Расселом. См. ст. Фр. Миро Кезада в кн.: Homenaje a Ortega y Gasset. Lima, 1983. P. 31 (мы добавили в этот ряд и Хорхе Сантаяну). Есть и стойкие противники подчинения логики языковым ухищрениям, напр. А. Корн или Х. А. Портуондо (см. предисловие последнего к кн.: Jimenes - Grullon J.J. Al margen de Ortega y Gasset. 3. Critica a «La rebelion de las masas». Merida, 1959. P. 15).

- 7 Один из остроловов называл Ортегу первым испанским и пятым германским философом, намекая на аналогю с королем Карлом I испанским, который одновременно являлся императором «Священной Римской империи» и королем Германии под именем Карла V. Едва ли эта ирония умаляет место Ортеги среди философов Европы (см. Homenaje... P. 19; Zan J. de. La presencia de Ortega y Gasset... P. 117).
- Этот аспект подробно рассмотрен А. Б. Зыковой во 2-м разд. кн.: Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988.
- 9 См.: Gomes Martinez J.Z. Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano // Actas del 3 Seminario del Historia de la Filosofia espanola. Salamanca, 1983. P. 141 – 143. См. также: Мамонтов С. П. Испаноязычная литература стран Латинской Америки XX века. М., 1983. Гл. 9.
- 10 *Ortega y Gasset J. Obras completas. Vol. 1. Madrid, 1953. P. 323; Ортега-и-Гассет X. Размышления о «Дон Кихоте». СПб. 1997. С. 28.*
- 11 Специально теория «жизни — проекта самой себя» изложена Ортегой в «Записках о Веласкесе и Гойе» в качестве одного из приложений. См.: *Ortega y Gasset J. Goya. Madrid: Revista de Occidente, 2-a ed., 1962. P. 71 – 79. См.: Ортега-и-Гассет X. Веласкес. Гойя. М.: Республика, 1997. С. 291 – 298.*
- 12 *Ortega y Gasset J. Obras completas. T. 6. P. 286.*
- 13 Этот момент крайне важен: Ортега, в отличие от Гуссерля, твердо стоит на так называемой «естественной» (по существу, ценностной) познавательной позиции в толковании субъект-объектного отношения.
- Ortega y Gasset J. Obras completas. T. 6. P. 289.*
- Ortega y Gasset J. Obras completas. T. 3. P. 101.*
- Ortega y Gasset J. Obras completas. T. 6. P. 290.*
- Ortega y Gasset J. Obras completas. T. 2. Madrid, 1954. P. 348.*
- Ortega y Gasset J. Obras completas. T. 6. P. 291.*
- Gomes Martinez J.Z. Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano. P. 135 – 137.*
- 20 *Ibid. P. 138.*
- 21 *Ortega y Gasset J. El Espectador. Vol. 1. Madrid, 1966. P. 24.*
- 22 *Ardao A. El historismo y la filosofia americana // Antologia Filosofica Americana Contemporanea. Mexico, 1968. P. 119.*
- 23 *Zan J. de. La presencia de Ortega y Gasset... P. 124 – 125.*
- 24 Эта более специальная тема интересно освещена в ст.: *Cesar Pacheco Velez. Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Peru // Homenaje a Ortega y Gasset. Lima. P. 43 – 65.*

## ФИЛОСОФИЯ ХОСЕ ГАОСА И ИБЕРОАМЕРИКАНИЗМ

**Н**а переломе гражданской войны в Испании, со второй половины 1938 года, усиливается поток эмиграции в страны Латинской Америки. Среди республиканцев, въехавших сюда через Мексику, радушно принимавшую изгнанников, была большая группа интеллигентов-гуманитариев, в том числе и философов<sup>1</sup>. Для некоторых из них Мексика становится второй родиной, например для оригинального мыслителя, ближайшего ученика Ортеги и видного республиканского функционера в области культуры и образования Хосе Гаоса-и-Гонсалеса Полы (1900 – 1969). Хосе Гаос достойно отплатил долг гостеприимства, сыграв в истории мексиканской философии видную и в определенных отношениях ведущую роль, по крайней мере, в 40 – 50-е годы. Этому способствовали его профессионализм, колоссальная работоспособность, а также талант и энергия организатора, чутье и мастерство педагога.

Гаос учился в Валенсийском и Мадридском университетах. Окончив курс в 1923 году, он подвизался как преподаватель философии в провинциальных университетах и педагогических институтах Валенсии, Леона и Сарагоссы. В 1928 г. в Мадриде Гаос получает ученую степень доктора философии, а через пять лет занимает по конкурсу место зав. кафедрой введения в философию и преподавания наук о человеке Центрального университета. Во время гражданской войны Гаос исполнял ответственные многотрудные должности президента республиканской хунты культурных связей Испании с заграницей (в 1937 году он также являлся генеральным комиссаром

испанской экспозиции на Международной выставке в Париже) и ректора университета Мадрида.

В конце августа 1938 года, после нескольких месяцев пребывания в Гаване<sup>2</sup>, Гаос прибыл в Мехико в ответ на официальное приглашение со стороны историка Д. Коссио Вильегаса, инициатора и идеолога двух важных учреждений мексиканского президента-реформатора Ласаро Карденаса (в русле его политики национализации «всего мексиканского»), а именно издательства «Фонда экономической культуры» (1934) и «Дома Испании» (1938). Гаосу предлагалась преподавательская работа, он же сочетает ее с активной исследовательской деятельностью, учреждает постоянно действующий семинар по латиноамериканской мысли, ставший зародышем целого направления исследовательских семинаров по проблемам экономики, политики и культуры Латинской Америки<sup>3</sup>. На новой родине «по судьбе» Гаос словно бы принимает к ее «ценностям». Со времени прибытия сюда им владеет мысль о том, что в связи с началом мировой войны для стран Нового Света складывается благоприятная конъюнктура, способствующая самостоятельному осмыслению ими своего прошлого и настоящего во всех областях жизни и «формулированию отчетливых идей относительно того, что можно сделать и на что следует претендовать»<sup>4</sup> в будущем субконтинента в целом и отдельным странам.

Реализация этой мысли в научной и организаторской работе становится для Гаоса решающим условием и почвой собственного самоопределения как философа. Он прибыл в Мексику, как пишет исследователь творчества Гаоса, «имея солидную философскую подготовку, однако еще не выразив в публикациях собственной позиции»<sup>5</sup>. В Испании вышли в свет несколько небольших работ: посвященных философии Маймонида, а также важный для его воззрений очерк о критике психологизма Гуссерлем. Уже в первых его латиноамериканских работах, опубликованных в 1939 г. в журнале Гаванского университета — «О философской аудитории» и «О философии философии» — обозначается склонность его мысли к субъективизации дильтеевско-ортегианского историцизма и перспективизма.

Эта склонность приобретает более отчетливые, а в конечном счете концептуальные формы в 40-е годы, по мере освоения Гаосом течений и школ современной ему философии, а также истории и тогдашнего положения дел в «кибероамериканской», как предпочитал выражаться испанский философ, мысли и культуре в целом. Будучи горячим поклонником французской культуры, со времени первого посещения Франции в 1924 году<sup>6</sup>, а также воспитанный своими мадридскими наставниками Ортегой-и-Гассетом и М. Гарсией Моренте в духе почитания немецкой философии<sup>7</sup>, Гаос штудировал труды французских и немецких философов и знакомит с ними мексиканскую общественность: на протяжении полутора десятилетий в Мехико выходят один за другим сделанные им и им же аннотированные переводы на испанский сочинений Гегеля, Дильтея, Н. Гартмана, Гуссерля, Шелера, Шпрангера, Л. Ловеля. Под его редакцией издаются труды Бергсона, отдельными изданиями выходят «Трактаты» мексиканского философа и просветителя XVIII в. Х.-Б. Диаса де Гамарра, «Философия понимания» венесуэльского философа XIX в. А. Белло. В 1940 г. Гаос издает свою первую антологию — собрание трудов древнегреческих философов, а через пять лет — обширную «Антологию испаноязычной мысли Нового времени»<sup>8</sup>.

Об изменениях в его собственном мышлении, происходивших в процессе этой деятельности, Гаос вспоминал в своих «Исповеданиях веры»: «Я переживал как истину схоластику Бальмеса<sup>9</sup>, неокантианство, феноменологию, философию ценностей, экзистенциализм и историцизм... Хотя нет. Эти последние я уже не мог принимать за истину. Ибо сказался горький урок, преподанный мне чередой предыдущих истин»<sup>10</sup>. Скептическое отношение к «чередо истин», пережитых на пути к философскому самоопределению, перерастает в релятивизм, что объясняет его отход от объективизма «обстоятельственного» философствования по-ортегиански в направлении ко «все большему индивидуализму и персонализму»<sup>11</sup> и к культивированию экзистенциального стиля мышления, близкого к унамунианскому<sup>12</sup>. Мысль Гаоса все больше сосредоточивается на проблеме интимного бытия «я», персоны. Не раз и не два он повторяет: «Философия должна быть, с неизбежностью, индивидуальной,

персональной»<sup>13</sup>. Для обозначения этой мировоззренческой, собирательной для его философии позиции он пользуется термином «персонизм». Согласно персонизму, философское занятие понимается как философствование о философии, достигаемое посредством сведения всякого возможного познания реальности, внешней человеку, к конечности человека как индивидуальности. Эта позиция уникальна, непереносима на других, ценна и жизненно значима для того, кто способен принять ее... Подчеркнем в связи со сказанным, что гаосианский персонизм складывался отнюдь не вопреки, а в русле его представлений, оговоренных ранее, о благоприятной для Латинской Америке обстановке, в плане ее самоосмысления, сложившейся в мире к началу 40-х годов.

В этом контексте необходимо рассматривать и теоретические подходы Гаоса к проблеме природы философского знания. Эту сторону его творчества, всесторонне проанализированную в отечественной литературе А. Б. Зыковой, мы представляем здесь в общем виде.

Гаос отправляется от критики традиционного для истории философии «заблуждения», согласно которому метафизика, или философское знание (выражаемое в суждении<sup>15</sup> или «корпусе» суждений) о реальности, должна быть единственной (единой), коль скоро она судит об одной (единственной) реальности. Все другие суждения, с точки зрения такого единого знания, должны признаваться ложными. Между тем история философии предстает перед нами как перечень «проповедований» единства (истинности) каждой из философий.

Анализ указанной традиции свидетельствует, по Гаосу, о недействительности оппозиции «истинного»-«ложного», а также о том, что недействительны и сами представления о единой реальности и о возможности составить о ней какое-то единое суждение. Следуя историцизму, Гаос усматривает в множественности философских, универсальных истин, провозглашаемых в реальной истории философии, свидетельство историчности или «обстоятельственности» истины. Истина понимается им как внутренний опыт персоны, опыт сознания в его отношении с реальностью — такой, какой она сама по себе дается ему до и помимо всякого суждения о ней. Таких реальностей множество,

и все они видятся из множества человеческих перспектив. Каждая персональная совокупность («корпус») суждений о реальности складывается в философию. А «единая» философия — это не что иное, как собрание стольких совокупностей суждений или философий, сколько существовало субъектов, помысливших эти суждения, то есть философов. До сего времени история философии являлась историей имен или философских биографий, то есть экзистенциальных опытов бытия философами конкретных выдающихся мыслителей, гениально эксплицировавших эти опыты в «корпусе» суждений. Так что, согласно рассуждениям Гаоса, философия есть поступок самовыявления, самоэкспликации и самоинтерпретации бытийного существования философа.

Концепцию философию и связанные с ней идеи относительно истории философии Гаос считал «относительно новыми» в современной испаноязычной философии, к тому же прошедшими через горнило полемики<sup>16</sup>. Они были разработаны им в основном в монографии «Философия философии и история философии», вышедшей в Мехико в 1947 году. Как показала А. Б. Зыкова, в гаосианской постановке указанных вопросов сказалась характерная для XX века реальная ситуация сопоставления опытов философствования (рефлексий) о многообразных, особенно разнонаправленных, а также внутренне противоречивых формах и направлениях человеческой жизнедеятельности в быстро меняющемся мире. Здесь отразились факты вовлечения в мировую историю в качестве ее агентов массового человека, новых этносов и рас, науки и технологии и т. д., а с другой стороны, сокращение способности все более отчуждающегося от этих глобальных перемен рефлексивующего ума, способного объективировать опыт собственного философствования о реальности в узких рамках философской коммуникации.

Гаос, впрочем, и вопрос о философской коммуникации ставит под сугубо «персонистским» углом зрения как вопрос о мотивах, побуждающих философствующего субъекта сообщать свои мысли другим субъектам, а также о принципиальной возможности этой связи, коль скоро «персональное мышление... несводимых друг к другу субъектов... некоммуникабельно»<sup>17</sup>.

В этом свете справедливыми представляются критические соображения по поводу деформирования, по существу, деконструкции Гаосом традиционных для истории философии вопросов о характере опыта сознания и о его границах, о критериях его проверяемости и сопоставления с другими опытами, об истине в философии, о соотношении абсолютного и относительного знания, об объективном и субъективном в познании, о содержании принципа историзма в истории философии и др. Все эти вопросы оказываются в тени субъективности созерцающего и размышляющего философа, идеирующего по-ортегиански, в кругу «спасающих» рефлексий об «обстоятельстве» мысли<sup>18</sup>.

Между тем «прогрессивный персонализм» Гаоса, также по справедливому замечанию другого критика, как-то не отложился в сознании современников, поскольку он, во-первых, диссонировал с реальной деятельностью самого «персоналиста», а во-вторых, он как бы растворялся в более широком историческом обстоятельном контексте мысли, являясь для него своего рода архетипом. «...В той мере, в какой философия является корпусом суждений о реальности в ее целом или ее выражением для субъекта, — писал Гаос, — она (философия) сближается с персональным мышлением, которое варьируется в соответствии с другим измерением: измерением жизни самого субъекта»<sup>19</sup>. Для понимания связи между «философией» и «мышлением» необходимо вновь обратиться к ибероамериканскому «контексту». Гаосу было важно, чтобы мексиканцы почувствовали себя свободными «от некритического сервиллизма по отношению к европейской мысли»<sup>20</sup> и, благодаря этому, активизировались бы в культурном творчестве. Гаос размышляет о функции философа и о развитии философского мышления через историю идей. Идея о множественности философских истин проецируется им на факторы истории, обуславливающие ту или другую особую истину философии, а историю или сосуществование философий превращающие в некое философское «многоголосье». Для Гаоса всякая философия есть акт интимного исповедания или автобиографический акт некоего исторического бытия. Но в строгом смысле фи-

лософия какого-либо философа — это некая «конкретная» часть его мышления; ее изучение как чего-то отдельного возможно после того, как рассмотрены все остальные проявления целостного мышления: экономические, политические, социологические, религиозные и др. идеи. «История философии в Мексике, — уточнял это соображение Гаос, — должна делаться как часть истории мышления Мексики, а эта — как часть истории идей в Мексике»<sup>21</sup>. Образно говоря, автобиографическому акту философствования должна предпосылаться идейная биография жизни «исторического субъекта», в данном конкретном случае свод или корпус идей о «мексиканском». Что касается истории философии, с критики «заблуждения» которой Гаос начинает свою философскую биографию, в обозначенном круге идей имеет смысл ее, так сказать, техническое изучение ради обогащения и корректировки процедуры философствования. Среди факторов, формирующих философские рефлексии о реальности, для Гаоса имеют безусловный приоритет факторы эзотерического или «монологического» характера, а именно этнокультурные детерминации, от которых зависит не только «особенное» философов, но и общее для какой-то их части, обусловленное сходством или даже единством обстоятельного существования, личных судеб. К такого рода судьбоносным факторам относится, например, язык или, более широко, языковое тождество. И только в связи с этими факторами получают смысл факторы коммуникативного типа, отражающиеся в восприятии идей чужой жизненной судьбы, а также в самоидентификации в связи с ней.

Языковое тождество образует важнейшее условие формирования гаосианского мировоззрения. В латиноамериканской историографии сложилось прочное представление о 40-х годах как о времени решительного поворота всей мексиканской философской мысли в направлении к «ибероамериканскому», обозначенном трудами и организационными инициативами Гаоса<sup>22</sup>. Сам философ, конечно же сознававший значение сделанного им в Мексике, сводил свой вклад в мексиканскую философскую культуру к трем вещам: к своей собственной, вдохновленной ортегианскими идеями работе по реконструкции

параллельной или, лучше сказать, единой истории мысли испаноязычного мира, наряду с работой по освоению современной западной философии и с «критикой эпохи»; к реабилитации в публичном мнении новаторского философского творчества Самуэля Рамоса — его книги «Профиль человека и культура в Мексике» (1934), не понятой современниками, а оттого вызвавшей определенное разочарование в его профессиональных качествах и как следствие спад в его собственной работе; к ориентированию творчества «некоторых молодых философов» на национальное, мексиканское. Здесь основным «объектом» влияния со стороны Гаоса становится Л. Сеа, лидер группы «Иперсион» и один из самых ярких и перспективных мыслителей Америки<sup>23</sup>.

По прибытии в Мексику Гаос сразу выделил среди здешних философов три наиболее представительные фигуры — А. Касо, Х. Васконселоса и С. Рамоса, однако ощутил идейную близость только с последним. Уже в 1939 году он писал о Рамосе как о зрелом философе: его книга отвечала перспективистски-историцистскому представлению ортегианца о подлинной философии, образующейся на основе рефлексии о собственном «обстоятельстве» философа и в соответствующем категориальном строе. Книга Рамоса обладает достоинствами образцового произведения испаноязычной философии. Эта философия, полагал Гаос, обрела свои «родовые» черты еще в XVIII веке и оттачивала их на протяжении последующего времени в трудах испанских мыслителей (например, Ларры, Фейхоо или Ортеги) и в сочинениях латиноамериканских авторов (Диаса де Гамарра, Белло, Остоса, Марти). Отличительными чертами испаноязычной социально-философской мысли Гаос считал «рефлексию философов на собственное обстоятельство», высокие стилистические достоинства и использование опыта художественной литературы и, наконец, «уход» от монологического, по форме трактатного дискурса в стихию диалога, активной философской коммуникации.

Взгляды Гаоса на проблему языкового тождества очевидно были в связи с напутствием Ортеги, высказанным в его «Обращении к подписчикам» его «Наблюдателя» в 1917 году<sup>24</sup>: «Избранные души, — говорил Ортега, — прилагающие уси-

лия к тому, чтобы расширить испанскую культуру, должны будут совершить бросок через Атлантику, дабы укрепиться (в своем намерении) еще основательней. Они удостоверятся, что за морем они себя не утратят и проникнутся верой в значимость своего усилия». Кроме всего прочего, подчеркивал Ортега, они обогатятся важным опытом: для писателя, поэта, ученого не существует политических, межгосударственных границ, коль скоро над линиями раздела парит языковое тождество. Испанский писатель не должен ощущать расстояние до Буэнос-Айреса большим, чем до Мадрида. Становясь над любыми политическими различиями, оттесняя их на второй план, он должен будет внимать той «общности духовных модуляций, которую мы зовем расой». На протяжении последнего столетия, продолжал Ортега, благодаря независимости, завоеванной центрально- и южноамериканскими народами, был подготовлен новый «ингредиент» мировой истории как ее действенная сила: испанская раса, Большая Испания, по отношению к которой наш полуостров — это всего лишь провинция». Началом, сплывающим эту «расу», является «испанский язык как мировое целое».

Гаос усугубляет ортегианскую идею языкового тождества ибероамериканской общности, не только в уравнивании философской мысли Нового Света и европейской Испании и в неприятии концепции Ортеги о «молодом народе», но и в апологии ибероамериканизма, в его противопоставлении «культурному империализму» Европы и США. Гаос также исключает из истории испанской философии фигуры Сенеки, Исидора Севильского, арабских и еврейских философов позднего испанского средневековья, фигуры и школы, считающиеся, после Менендоса-и-Пелайо, опорными для многовекового историко-философского процесса в Испании.

Гаос ориентировал молодые философские силы Мексики на освоение аутохтонного в национальной культуре, на то, чтобы они делали обстоятельства своего существования «темой философии»<sup>25</sup>. «Философия, — подчеркивал Гаос, — станет настолько американской, насколько американцы, то есть люди в средоточии американского обстоятельства, укорененные в нем, сделают ее на основе своего обстоятельства, о своем

обстоятельстве, сделают ее об Америке»<sup>26</sup>. Гаос проводит мысль о том, что политическая независимость субконтинента не означает еще независимости культурной. Люди, захваченные имитациями европейских новшеств, не знают о своих собственных достояниях и не проявляют к ним интереса. Для Гаоса было важно сломить стереотипные предубеждения мексиканцев относительно так называемого «развивающегося мира». Он призывает к отысканию в самой гуще мексиканских реалий и в отработке образцовых подходов к изучению аутохтонного, к осмыслению ее культуры на основе «аутохтонных категорий», что, по его убеждению, безусловно откроет «относительную оригинальность мексиканской философии»<sup>27</sup>.

Гаосианские 40-е годы считаются также переломными для становления профессиональной философской деятельности в стране. Создание в конце десятилетия группы «Иперион» — свидетельство о систематическом характере этой деятельности, о превращении этой региональной группы в объект философских размышлений профессионального типа. В известном смысле указанную философскую группу можно считать и гаосианской философской школой, хотя учениками Гаоса считали себя и некоторые сверстники философа, например, Гомес Робледо и О'Горман. Для Гаоса это являлось свидетельством, подтверждением наступления известной зрелости национальной философии в целом. Философская «биография» возможна именно в процессе философской коммуникации, через экспликацию, интерпретацию, критику и оценку ее со стороны солидарной, но не зеркально отраженной, а творческой, созидающей мысли, пересоздающей мысль учителя. В этом значении философская «биография» школы и в целом, аутохтонное философствование представляются проекциями «архетипического» персонального философствования и сохраняют его отличительные признаки... Своим образцовым учеником Гаос считал Л. Сеа; в его судьбе он принял самое непосредственное участие. Сеа становится также проводником ибероамериканистских идей Гаоса.

Известно, что семинар по испаноамериканскому мышлению, основанный Гаосом в Доме Испании, переименован-

ный затем в Коллежд Мексике, получает немедленный резонанс в столице. Г. Мендес Планкарте учреждает семинар по философии и истории в одной из семинарий. В следующем, 1941 году на философском факультете университета открывается кафедра истории философии, которую возглавил С. Рамос, вскоре опубликовавший книгу «История философии в Мексике». А в 1945 году на базе того же факультета создается Центр философских исследований под руководством А. Касо и Э. Гарсии Майнеса. Этот центр занялся проблемами национальной философской историографии, а целью его деятельности становятся «культивирования исторических исследований о философской мысли (в Мексике) и, в целом, в странах Америки»<sup>28</sup>.

Одновременные и сходные процессы проходили и в Аргентине, и на Кубе. В Буэнос-Айресе Фр. Ромеро и А. Касо учреждают в 1940 году Свободный колледж высших исследований. Происходит весьма важная перемена в издательской деятельности: Испания перестает быть монополистом в этой области, в Аргентине, Мексике, на Кубе возникают самостоятельные издательства. В Гаване начинается издание «Библиотеки кубинских авторов». На базе Свободного колледжа и издательства «Лосада» в Аргентине приступают к межамериканскому проекту публикаций работ по национальным историям философии. С 1940 года в теоретическом и информационном обзоре «Handbook of Latin American Studies» появляется раздел, посвященный трудам латиноамериканских философов. Его редактором являлся Р. Фрондиси, ученик Фр. Ромеро. В том же году в этом бюллетене начинает печататься и Х. Гаос.

Особую роль в налаживании межамериканского философского сотрудничества сыграл Л. Сэа, который действовал в соответствии с целями семинара Гаоса. Гаос разработал подробную, состоявшую из 12 пунктов программу; к реализации ее приступили в 1943 году. В ее основе лежали следующие практические задачи: стимулирование публикации работ по истории национальной мысли, даже если ее проявления имеют не устоявшийся характер, а идеи представлены схематически; побуждение и активизация местных авторов

к проведению монографических исследований об авторах и движениях с целью «отвоевания», то есть выявления своего философского прошлого; установление связей между странами Латинской Америки в целях координации усилий для философского возрождения целого континента. Л. Сэа выпала честь установления первых прямых контактов с аргентинскими философами. В 1944 году он получил стипендию от Рокфеллеровского фонда с поставленной перед ним задачей распространения принципов своего мышления о мексиканском на целую ибероамериканскую культуру. Шаг навстречу ему сделал Фр. Ромеро, пригласивший Сэа в Буэнос-Айрес и готовивший встречу в представительном составе. В следующем году Сэа побывал у Ромеро. По выражению Х.-Л. Гомеса-Мартинеса, на Сэа «сошлись фокусы» мексиканской и аргентинской философской мысли как на самой яркой фигуре в латиноамериканской философии, наследовавшей интеллектуальное лидерство от Рамоса, Гасоса и Ромеро и в творчестве которого оптимально соединились философский профессионализм аргентинской мысли и мессианство мексиканской...<sup>29</sup>

Межамериканское сотрудничество в области философских исследований начинается в 1946 году как совместный проект. Через год на базе комиссии по истории в Панамериканском институте географии и истории (принадлежавшем Организации Американских Государств) учреждается Комитет истории идей. Тогда же Комитет провел первую панамериканскую встречу философов под председательством Сэа и объявил об издании цикла научных монографий под красноречивым девизом «Твердая земля». В дальнейшем реализации общего проекта встретились серьезные препятствия, в силу чего 3-я встреча была организована Комитетом только в 1955 году. На следующий год в Пуэрто-Рико прошел 1-й семинар по истории идей в Америке, был основан журнал под таким же названием, вышедший только однажды. Наиболее последовательно задачи проекта реализовывали, пожалуй, только мексиканские философы.

Этот трудно проходивший процесс тем не менее знаменовал начало нового состояния латиноамериканской мысли —

ее движения к собственному «категориальному» базису, о котором писал Гаос. В 50-е годы он не только работает над формулировками идеологии ибероамериканизма, от оценки которых мы здесь уstraняемся, но и планирует систему мер по активизации континентальной философии, развитию ее способности быть средоточием культурного обновления и освобождения. В 1960 году выходит его книга «Об обучении и образовании», в которой он уделяет преимущественное внимание ведущему звену этой работы — налаживанию системы высшего образования (университета)<sup>30</sup> как «специализированной» на основе ибероамериканских приоритетов и в то же время ориентирующей на интеллектуальный рост, на развитие знаний без ограничений, могущих следовать из культурной автаркии.

В первую очередь Гаос руководствовался целями избавления Латинской Америки от культурной зависимости Европы. В то же время «хитрость» его мысли состояла в том, чтобы через самоопределение обеспечить интегрирование такого опыта «империалистической» культуры, который усиливал бы преимущества более органической цивилизации — технологического и научного опыта, пока вполне недоступного латиноамериканским университетам<sup>31</sup>. В ибероамериканском «категориальном» строе мысли Гаос видел, пожалуй, решающие условия автономизации континентальной культуры. Вместе с тем считал ибероамериканца человеком Запада и полагал, что ему нет необходимости отказываться от того, что ему в западной культуре принадлежит по праву.

### ПРИМЕЧАНИЯ

Наиболее известными из них были: Х. Серра Унтер, Ж. Ксирау, Э. Николь, Х. Д. Гарсия Бакка, Л. Рекасенс Сичес, Мария Самбрано, Х. Роура, Х. Гальегос Рокафул, А. Матеос, М. Наварро Флорес, Э. Имас, Х. Гаос.

Библиограф истории испанской философии Гонсало Диас Диас сообщает о работе Х. Гаоса в республиканском правительстве на всем протяжении гражданской войны. См.: Diaz Diaz G. *Hombres y documentos de la filosofia espanola*. Vol. III, Madrid, 1988. P. 359

Уточненные данные о времени эмиграции Гаоса на Кубу и в Мексику содержатся в ст.: Gomes-Martinez J.L. *Una influencia decisiva; el legado de Jose Gaos al pensamiento iberoamericano // Exilios espanoles filosoficos*. Salamanca, 1992. P. 62.

<sup>3</sup> В марте — июне 1943 г. в Колледже Мексики проходила работа 12 семинаров по широкому кругу вопросов. Гаос назвал эту конференцию «коллективным семинаром о Латинской Америке». Темы и руководители

семинаров: «Золотой стандарт и уязвимость экономик наших стран» (Рауль Пребьш); «О возможных экономических союзах (bloques) в Латинской Америке» (Хавьер Маркес); «Индустриализация Иberoамерики» (Гонсало Роблес); «Латиноамериканский рабочий» (Висенте Ломбардо Толедано); «Конституционная система (organisation)» (Винсенте Эрреро); «Тиран в Латинской Америке» (Хосе Э. Итурриага); «Иberoамериканская политическая общность» (articulacion); «Социальное содержание иberoамериканской литературы» (Агустин Йанес); «Социальные проблемы аборигенов Америки» (Антонио Касо); «Место Бразилии в Латинской Америке» (Ренато де Мендоса); «Экуменические перспективы» (Альфонсо Рейес); «Испаноамериканская мысль» (Хосе Гаос). См.: Gomes-Martinez J. L. Op. cit. P. 63.

Ibid.

Ibid. P. 64.

Х. Гаос преподавал испанский язык в университете г. Монпелье.

Испанский католический философ, этик и эстетик Мануэль Гарсия Моренте (1886 – 1942) получил среднее и высшее филологическое образование во Франции. В Сорбонне он слушал курсы Бутру, Леви-Брюля, Бергсона. Философии обучался у Когена и Наторпа в Марбурге, где подружился с Ортегой-и-Гассетом и в дальнейшем принимал его интеллектуальное лидерство. С 1912 г. занимал пост заведующего кафедрой этики Мадридского университета, а в период с 1931 по 1936 г. — декана факультета литературы. С началом гражданской войны покидает Испанию. Из Парижа уезжает в Аргентину, где содействует организации философских исследований в университете г. Тукуман. В начале 1937 г. пережил психологическое потрясение, обратился к католической вере, вернулся на родину, где принял священнический сан. С весны 1939 г. возобновил работу на кафедре этики Центрального университета. В философии преобладали спиритуалистические и виталистические представления ортегианского типа. Пытался разработать синтетическое понятие интуиции, основываясь на концепциях Бергсона, Дильтея и Гуссерля. Работал над проблемами философии истории. Перевел на испанский ряд трудов Декарта, Канта, Лейбница, Шпенглера, Гуссерля, Риккерта.

В переводах Х. Гаоса на испанский вышли следующие работы: В. Дильте. «От Лейбница к Гете»; Н. Гартман «Онтология»; Гегель «Лекции по всеобщей истории»; Гуссерль «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»; Ясперс «Философия с точки зрения экзистенции» (5-е издание); Шелер «Сущность и формы симпатии», «Положение человека в космосе», «Социология знания», О. Шпрангер «Психология детского возраста», Л. Лавель «Введение в онтологию» и некоторые другие труды европейских философов. Общий объем переводных изданий и антологий, изданных Гаосом составил более 4,5 тыс. стр.

Труды испанского либерального католического философа Хайме Бальмеса (1810 – 1848) широко издавались в Мексике во второй пол. XIX века. *Gaos J. Confesiones profesionales. Mexico, 1958. P. 34.*

*Abellan J. L. La contribucion de Jose Gaos a la historis de las ideas en Hispanoamerica // Dianoia. Mexico, 1970. № 16. P. 218.*

На это важное сходство обратила внимание А. Б. Зыкова в очерке философии Х. Гаоса. См.: Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988. С. 146, прим. Х. Гаос в 1936 г. на акте открытия университетского городка в Мадриде говорил о том, что Унамуну задолго до экзистенциалистов и лучше их высказал основные идеи этой философии. См.: *Gaos J. Confesiones profesionales. P. 39.* В эссе «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913) Унамуну писал: «В большинстве известных мне трудов по истории философии философские системы представлены так, как если бы они... возникали из других как их необходимые следствия, тогда как их авторы, философы, кажутся чем-то несущественным и едва упоминаются. Личной биографии философов, людей, которые философствуют, придается второстепенное значение. А между тем именно она, эта личная биография философов, в гораздо большей степени позволяет нам

понять их философию... Наша философия, то есть наш способ понимания или непонимания мира и жизни, произрастает из нашего чувства, являющегося принадлежностью самой жизни.. Человек — вот что должно быть для нас самым важным в философии» (Мигель де Унамуну. О трагическом чувстве жизни. К., 1997. С. 26 – 27). Ср. эти слова с высказыванием Гаоса из его «Философии философии». С. 67.

*Gaos J. Filosofia de filosofia e historia de la filosofia. Mexico, 1947. P. 8.*

См.: Зыкова А. Б. Указ. соч.; См. также: *Gomes-Martinez J. L. Op. cit.*

Гаос пользуется терминами *proposicion* (предложение, высказывание, суждение) и *cuero* de *proposiciones* (корпус, тело суждений).

В основном Гаос имел в виду свои разногласия по данному вопросу с мексиканским философом Фр. Ларройо. Взгляды сторон представлены в их совместном издании: *J. Gaos y Fr. Larroyo. Dos ideas de la filosofia. Mexico, 1940. P. 40.*

*J. Gaos. Filosofia de la filosofia. P. 68.*

См.: А. Б. Зыкова. Указ. соч. С. 143 – 147 и др.

*J. Gaos. Filosofia de la filosofia. P. 67.*

*J. L. Gomes-Martinez, op. cit. P. 69.*

*J. Gaos. En torno a la filosofia mexicana. Vol. I, Mexico, 1952. P. 17.*

См. библиографию работ по данному вопросу: *J. L. Gomes-Martinez, op. cit. P. 82 – 84.*

См. *J. Gaos. En torno a la filosofia mexicana. Vol. II, Mexico, 1952. P. 62.*

8 выпусков неперидического издания *El Espectador* (Наблюдатель) (1916 – 1934) являлись сборниками эссе Ортеги периода его отхода от активной политической и общественной деятельности. См.: *J. Ortega y Gasset, Obras completas, vol. II, Madrid, 1954. P. 129 – 132.*

*J. Gaos. Pensamiento de lengua espanola. Mexico, 1945. P. 367.*

*Ibid. P. 368.*

*J. Gaos. En torno a la filosofia mexicana. Vol. I. P. 53.*

*J. L. Gomes-Martinez, op. cit. P. 75.*

Х. Л. Гомес-Мартинес писал: «В 1950 году группа «Иперин» начинает публикацию серии книг под общим названием «Мексика и мексиканское». В 50-е годы влияние Гаоса достигает своего максимума, и в этот период мысль Сза становится все более радикальной. Выпустив в свет книги «Америка как сознание» (1953) и «Америка в истории» (1957), Сза начинает движение к тому, что впоследствии назовут «философией освобождения». *J. L. Gomes-Martinez, op. cit. P. 78 – 79.*

Мысли, представленные в этой книге, перекликались с известной программой восстановления европейской университетской образовательной системы, разработанной Ортегой-и-Гассетом в книге «Миссия университета» (1930).

*J. Gaos. Sobre ensenanza y educacion. Mexico, 1960. P. 44 – 45.*



Хайдеггера<sup>6</sup>. Круг его научных интересов все более расширяется, он ведет комплексные исследования по проблемам философии, социологии и культурологии, что нашло отражение в сборнике его очерков<sup>7</sup>.

Уже приведенный нами список его основных работ свидетельствует о широте его философского кругозора, исследовательских интересов и намерений. Знакомство же с рядом его трудов дает основание утверждать, что перед нами оригинальный и глубокий мыслитель, осуществляющий в своем творчестве диалог философских культур Латинской Америки и Запада. Учитывая, что его многогранное философское творчество требует специального монографического исследования, мы сосредоточим в данном небольшом по объему параграфе нашего учебного пособия внимание лишь на одной теме его философских изысканий — а именно на философской антропологии. В этой теме исследования Гарсиа Бакка имплицитно содержатся многие идеи и положения как предшествующих, так и последующих его работ. Его рассуждения о метафизике зачастую идут в русле философской антропологии, а рассуждения о философской антропологии — в русле метафизики.

Свои раздумья о философской антропологии он начал еще в 40-е годы, когда стал вести исследования по экзистенциализму. Но в концентрированном виде изложил свое понимание философской антропологии в цикле лекций, прочитанных в 1955 году в Центральном венесуэльском университете. Эти лекции сочетают в себе философский монолог и диалог, о чем можно судить по авторскому Предисловию к своей книге «Современная философская антропология (Десять лекций)». В этом Предисловии, напоминающем скорее прямое обращение к своим читателям — непосредственным слушателям его лекций, — содержится некое уведомление о своих раздумьях, сомнениях или уже утвердившихся в его сознании идеях о сути философской антропологии, ее истории и будущности. Он прямо говорит о том, что хотел бы ощутить резонанс своих мыслей от благожелательных, внимательных и образованных слушателей, считая это надежным критерием правильности своих идей<sup>8</sup>.

Первое впечатление о серьезности замысла Гарсиа Бакка можно получить, ознакомившись с названиями всех десяти лекций и порядком их расположения (следования друг за другом). Поскольку данная его работа, как, впрочем, и все другие, не переведена на русский язык, читателю нашего учебного пособия было бы нелишним ознакомиться с его структурой. Приведем название тем лекций в их последовательности: 1. План современной философской антропологии; 2. Человек как тема и проблема; 3. Внутренняя структура человека (как сущность и как бытие); 4. Человек как бытие определенное. Человек как бытие-в-мире. Вселенная, среда, мир; 5. Человек как один из многих; особенный, индивидуальный, единственный и персона (Философская социология); 6. Функция тела; 7. Понятие духа; 8. Понятие человека (согласно Шелеру); 9. План философской антропологии у Хайдеггера; 10. Человек во французском экзистенциализме. В содержательном плане цикл его лекций можно разделить на две части: первая касается взглядов самого Гарсиа Бакка на философскую антропологию (первые семь лекций), а вторая часть посвящается интерпретации взглядов М. Шелера, М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра на проблему философской антропологии.

В своей первой лекции истоки философской антропологии он ищет у древнегреческих философов: Протагора, выдвинувшего положение о человеке как мере всех вещей, Платона, автора диалога «Протагор» и других трудов, в которых говорится о человеческих добродетелях, особо почитаемых богами<sup>9</sup>. Элементы прометеевского начала он находит у платоновского и современного человека. Но последний, с одной стороны, благодаря науке и технике значительно увеличил свои возможности, а с другой — оказался отчужденным, в том числе и от Бога. В этой связи он упоминает труд Ф. Ницше «Так говорил Заратустра», в котором, по мнению Гарсиа Бакка, Ницше в разрушающей силе техники видит причину того, что «Бог умер». Основная идея Гарсиа Бакка в первой лекции состоит в том, чтобы соединить в современном мире, обществе элементы технического, искусственного с божественным началом. Современный человек должен воспринимать науку, тех-

нику в некоем божественном обрамлении, формируемом идеями Платона, Божественного Писания. Он не должен уподоблять себя богам, но должен носить в себе дух божественного как возвышающего мир техники и науки<sup>10</sup>. По сути, в первой лекции проводятся идеи неосхоластики, приспособленные к культурно-социальным условиям и требованиям современного мира.

Во второй лекции «Человек как тема и проблема» Гарсиа Бакка считает необходимым в методологическом плане вновь обратиться к идеям Аристотеля, средневековых мыслителей, чтобы использовать рациональные зерна в них, выработать новую концепцию человека и вселенной применительно к XX веку — веку атома<sup>11</sup>. Человек как тема — это вечная тема для человеческого ума, а как проблема связана с конкретным положением человека в рамках того или иного исторического типа общества: древнего, феодального, современного. В рамках последнего типа общества самое бытие человека ставится под вопрос, в этом и суть проблемы. Гарсиа Бакка считает, что концепция человека, содержащаяся в Священном писании, в трудах средневековых мыслителей, исходящая из того, что человек есть творение Бога, его образ на земле, не учитывает новой ситуации, в которой живет человек XX века. Эта ситуация характеризуется новыми духовными, социальными и техническими параметрами, новыми научными парадигмами, поэтому необходимо по-новому проинтерпретировать положения Библии о сотворении мира и человека. Проблема жизни, тела — это прежде всего проблема эволюционных теорий, естественных наук<sup>12</sup>. Но как только разговор доходит до духовного, души, тут недостаточно уповать только на естественные науки. Современный человек в этом плане многое может почерпнуть из нового прочтения Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского в контексте современной науки и исторического опыта, при этом с обязательным обращением к Сократу, впервые поставившему философски, метафизически вопрос о человеке<sup>13</sup>.

В третьей лекции «Внутренняя структура человека» Гарсиа Бакка дает трактовку онтологической концепции человека, исходя из положения, что он состоит из двух компонентов: бытия

и сущности<sup>14</sup>. При этом он пытается обойтись без прямого обращения к формулам Аристотеля о материи и форме, потенциальном и актуальном, материи и духе. Но в трактовке этой проблемы он так или иначе возвращается к ним, хотя зачастую сквозь призму их интерпретации Фомой Аквинским. По Гарсиа Бакка, понятия бытия и сущности служат для выражения внутренней структуры человека. Причем у него термины *ser* (бытие) и *ente* (сущность) в ряде случаев выражают нечто тождественное. Одновременно он подчеркивает важность рассмотрения человека и как метафизического организма и как организма ментального, носителя религиозных и научных ценностей, субъекта политического и юридического. В заключительной части третьей лекции он отмечает, что хайдеггеровский *Dasein* и сартровский образ человека тоже идут в этом русле, но об этом он скажет в девятой и десятой лекциях<sup>15</sup>.

Исходной позицией в рассмотрении человека в четвертой, пятой, шестой и седьмой лекциях является трактовка человека как бытия-в-мире<sup>16</sup>, что явно сближает его лекции о философской антропологии с его работой об экзистенциализме, где он также говорит об онтологической структуре человека<sup>17</sup>, основных моментах существования человека, о различении в человеке функционального телесного и функционального духовного, отдавая предпочтение последнему<sup>18</sup>. По сравнению с его работой по экзистенциализму в лекциях о философской антропологии предпринята попытка соединить различные подходы к человеку: религиозный, философский, социологический, натуралистический, культурологический, аксиологический. Это особенно заметно в трех последних его лекциях, посвященных соответственно Шелеру, Хайдеггеру и Сартру, к рассмотрению которых мы и переходим.

В восьмой лекции, посвященной М. Шелеру, Гарсиа Бакка берет для анализа работу Шелера «Положение человека в космосе». Основные идеи, содержащиеся в этой работе Шелера, он излагает в виде пяти основных положений, выраженных в виде тезисов, которые он намерен раскрыть в ходе изложения своей лекции. В первом тезисе говорится о человеке как бытии, занимающем определенное *положение* (*puesto*), а не место, пространство (*lugar*). Во втором тезисе отмечается, что по-

ложение, которое занимает человек в космосе, не присуще ни бытию животного (позвоночного, млекопитающего), ни даже обладателю души, но только бытию духа. Третий тезис дает характеристику духа, обладающего интенцией к объективации, символизации и самосознанию. В четвертом тезисе постулируется мысль о том, что дух для своей реализации должен быть в тесной связи с жизненной энергией универсума, откуда он черпает свою силу. Пятый тезис трактует о необходимости возвышения человека от биологического как первого уровня своего бытия в мире через психический уровень к высшему уровню, на котором он достигает живительного духа. Человек как особое, уникальное в мире существо подходит для того, чтобы дух пронизался в жизнь, рассматриваемую как финальная фаза универсума. Такова в общем виде, по мнению Гарсиа Бакка, теория человека, развитая Шелером в своей работе «Положение человека в космосе»<sup>19</sup>.

Разъяснения вышеприведенных тезисов Гарсиа Бакка дает в разных ракурсах. Прежде всего он отмечает, что Шелер давал своеобразную оценку трем основным историческим теориям о положении человека в космосе: классической (греческой), теологической (иудейско-христианской) и современной, эволюционной. Согласно греческой, человек — животное, наделенное речью, разумом, в силу чего он занимает особое место в космосе. Согласно иудейско-христианской — он создан Богом, но был подвержен грехопадению. Согласно же эволюционной, он является итогом эволюции на Земле. В философском плане человек и камень определяется словом вещь, предмет, но человек отличается от камня тем, что занимает особое положение в космосе, тогда как камень только место, т. е. находится в определенном пространстве<sup>20</sup>. Привилегированное положение человека в космосе определяется тем, что он обладает не только речью, логосом, но и духом, который, объективируясь в мире, способен выражать себя символически и самосознавать. Дух, самосознание, «я» существуют независимо от вещей. Греки рассматривали дух как выражение возвышенного, христиане — как всемогущество Бога. Гарсиа Бакка предлагает рассматривать дух как выражение жизненного порыва и продукта культуры, не забывая напоминать при этом, что в Евангелии говорится о

духе. Он упоминает о высокой оценке Шелером феноменологического учения Гуссерля, подчеркивая при этом несогласие Шелера с гуссерлевской теорией редукции, а также с некоторыми положениями декартовского *cogito ergo sum*<sup>21</sup>. «Дух — это особая субстанция»<sup>22</sup>.

Девятая лекция посвящается разбору философской антропологии Мартина Хайдеггера в том виде, в каком она представлена в его работе «Кант и проблема метафизики», опубликованной в 1929 году. Гарсиа Бакка считает, что Хайдеггер в этой работе как бы подводит итог своим размышлениям о том, как должна быть построена философская антропология. Особый акцент сделан на разбор экзистенциальной части этого труда Хайдеггера, где дается обоснование метафизики в антропологии и рассматривается проблема конечности человека в контексте метафизики *Dasein*. В качестве эвристического приема он использует сравнение исходных положений философской антропологии Шелера и Хайдеггера. По Шелеру, человек — это особое бытие, включенное в универсум, мир. Его место — это дом универсума, его положение — центр мира. У Хайдеггера человек — это бытие, чье положение может быть описано как *Dasein* в человеке, рассматриваемом во всей своей целостности. Гарсиа Бакка подчеркивает исключительную туманность, неясность хайдеггеровской категории бытия<sup>23</sup>. Вхождение (включение) человека в космос, универсум, мир Гарсиа Бакка, следуя своей интерпретации Хайдеггера, трактует как своего рода вулканическое извержение, поскольку это ведет к «трансформации перспективы и аспекта мира». Он считает, что такие метафизические понятия, как сущность — существование, потенция — акт, субстанция — акциденция, действительность — возможность, находят свое место в хайдеггеровских понятиях «в бытии» и «для бытия»<sup>24</sup>. Связь между бытием и временем не содержит естественного ничто (небытия). Следует проводить различие бытия временного и бытия вечного<sup>25</sup>. Метафизика Хайдеггера дает толкование конечности человека, но не дает разъяснения проблемы бессмертия человека<sup>26</sup>. По Хайдеггеру, человек по преимуществу является метафизическим существом, но в контексте антропологии он выступает как метафизическое бытие<sup>27</sup>.

В своей последней, десятой, лекции Гарсиа Бакка рассматривает сартровскую философскую антропологию, изложенную им в работе «Бытие и ничто» (1943), которая имеет подзаголовок «Очерк феноменологической онтологии». Он считает Сартра прежде всего экзистенциалистом, у которого одним из главных понятий выступает «тошнота», тогда как у Хайдеггера, по Гарсиа Бакка, таковым является понятие тоски, печали. И сартровское, и хайдеггеровское понятия имеют нечто общее, хотя и вписаны в различные философские контексты<sup>28</sup>.

Сартр, по мнению Гарсиа Бакка, в своем труде «Бытие и ничто» делает акцент не столько на человека, сколько на объект, объективирование. Сходные моменты он находит и в работе Сартра «Тошнота»<sup>29</sup>. Он сопоставляет взгляды Сартра и Декарта на проблему бытия, находя между ними существенные различия<sup>30</sup>. Довольно подробно Гарсиа Бакка рассматривает сартровскую оценку парменидовского понимания сознания и сущего<sup>31</sup>. Им делается ряд экскурсов в трактовку понятия бытия у Платона и Аристотеля<sup>32</sup>, а также ведется сопоставительный анализ взглядов Сартра и Хайдеггера, Сартра и Ортеги-и-Гассета на понимание бытия человека<sup>33</sup>. Им сопоставляются взгляды атеиста Сартра и католика Марселя на проблему свободы человека и его положения в современном мире<sup>34</sup>. В заключительных фразах своей десятой лекции Гарсиа Бакка подводит итог своим раздумьям о философской антропологии вообще, взглядам Шелера, Хайдеггера, Сартра на нее в особенности.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- Garcia Bacca, Juan David.* Existencialismo. Xalapa; Mexico, 1962.  
*Garcia Bacca, Juan David.* Sobre el concepto de ser y de entre en Aristoteles // Actes du XI Congres International de philosophie. Vol. XII. Bruxelles, 1953.  
*Garcia Bacca, Juan David.* Antropologia filosofica contemporanea (Diez conferencias). Caracas, 1957.  
*Garcia Bacca, Juan David.* Elementos de filosofia. 6-a ed. Caracas, 1981. (Первое издание вышло в 1959 году.)  
*Garcia Bacca, Juan David.* Antologia del pensamiento filosofico venezolano. T. 1 – 3. Caracas, 1964 – 1965.  
*Garcia Bacca, Juan David.* Siete modelos de filosofar. 3-a ed. Caracas, 1979  
*Garcia Bacca, Juan David.* Ensayos. Prol. de Florentino Martino (Barcelona). Peninsula, 1970.  
*Garcia Bacca, Juan David.* Antropologia filosofica contemporanea (Diez conferencias). P. 7.

- 9 Op. cit. P. 11 – 16.
- 10 Op. cit. P. 23 – 24.
- 11 Op. cit. P. 30.
- 12 Op. cit. P. 34 – 35.
- 13 Op. cit. P. 43 – 44.
- 14 Op. cit. P. 47 – 49.
- 15 Op. cit. P. 56 – 61.
- 16 Op. cit. P. 63 – 82.
- 17 Op. cit. P. 83 – 104.
- 18 Op. cit. P. 105 – 140.
- 19 Op. cit. P. 143 – 144.
- 20 Op. cit. P. 145 – 146.
- 21 Op. cit. P. 156 – 158.
- 22 Op. cit. P. 159.
- 23 Op. cit. P. 163.
- 24 Op. cit. P. 165.
- 25 Op. cit. P. 168.
- 26 Op. cit. P. 174 – 175.
- 27 Op. cit. P. 175.
- 28 Op. cit. P. 179.
- 29 Op. cit. P. 181 – 182.
- 30 Op. cit. P. 184.
- 31 Op. cit. P. 186.
- 32 Op. cit. P. 188.
- 33 Op. cit. P. 190.
- 34 Op. cit. P. 191 – 192.

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ:  
ХОСЕ МАРТИ-И-ПЕРЕС  
И ХОСЕ ИНХЕНЬЕРОС**

**В** данном параграфе будут сопоставлены взгляды двух выдающихся мыслителей Латинской Америки кубинца Хосе Марти-и-Переса (1853 – 1895)<sup>1</sup> и аргентинца Хосе Инхеньероса (1877 – 1925)<sup>2</sup>, оставивших глубокий след в сознании латиноамериканцев XX века. Выбор нами слова «этюды» не случаен: действительно они оба выразили свои историко-философские взгляды в виде своеобразных этюдов. Хосе Марти представил их под названием «Философские идеи» (1877)<sup>3</sup>, а Хосе Инхеньерос — под названием «Тезисы относительно будущего философии» (1918)<sup>4</sup>. Это весьма краткие по объему, но очень насыщенные идеями, раздумьями, гипотезами о сути философии и ее истории очерки. Поскольку в литературе об этих мыслителях мы не нашли сопоставления их взглядов по данной проблематике, считаем целесообразным для получения более полной картины о латиноамериканском философском мышлении конца XIX – начала XX века дать краткий обзор их взглядов на историко-философский процесс вообще.

Хосе Марти в 1876 – 78 годы преподавал литературу и философию в Педагогическом институте Гватемалы. Там он читал интересный курс лекций по философии, от которого сохранились заметки, в которых он в конспективной форме излагал свое понимание мирового историко-философского процесса. Трактовку Х. Марти сути философии можно представить в виде следующих основных его тезисов (положений)<sup>5</sup>. Во-первых, философия экспериментальна, в отличие

от поэзии, которая интуитивна. Во-вторых, философия — это наука о причинах. В-третьих, природа суть единственный философский источник. В-четвертых, человек-наблюдатель суть единственный носитель философии, он же и первое средство познания и познающий субъект. В-пятых, философия в целом есть синтез трех видов философии: внутренней, внешней и философии отношений, а также двух родов, представленных физической философией, изучающей материальную часть природы, и метафизической философией, изучающей дух. В-шестых, философское отражение мира, объекта суть не зеркальное («как в холодном зеркале»), а одушевленное. В-седьмых, наличие своего философского метода обеспечивает философии целостный анализ мира и человека во всех их проявлениях. В-восьмых, философия должна обязательно включать в себя критический дух в качестве средства «отшлифовки и отделки разума», а не в смысле формального его порицания или отбрасывания всех предшествующих идей как анахрониста. Таковы в общих чертах представления Хосе Марти о философии и ее предназначении. Свои рассуждения о сути философии он тесно связывал со своими мыслями о мировом историко-философском процессе, к рассмотрению которых и переходим.

Взгляды Хосе Марти на историю философии характеризуются рядом положений, которые его существенно отличали от своих предшественников и современников как на Кубе, так и во всей Латинской Америке. В самом деле, в трудах выдающихся кубинских философов Хосе Августина Кабальера, Феликса Варелы, Хосе де ла Лус-и-кабальеро восточная философия не фигурировала в качестве предмета философской рефлексии<sup>6</sup>. В трудах философов других латиноамериканских стран до Хосе Марти мы также не обнаружили прямых следов их обращения к классикам восточной философии, их трудам и учениям. Они определяли свое отношение к западной философии. Хосе Марти начинает свое размышление в очерке (этюде) «Философские идеи» как раз с тезиса «Восток вторгается на Запад»<sup>7</sup>. Его основная мысль здесь сводилась к тому, что ныне, т. е. уже к концу XIX века, Восток выступает как историческая данность, с которой Запад уже не может не счи-

таться. Эту мысль он разъясняет в виде определенных связок типа «Индия-Китай-Персия-Египет», «Западная и Малая Азия». Более того, он считает необходимым в своей философии истории упомянуть и о народах Севера, славянах, скифах, кельтах и т. д. «Вторжение» Востока на Запад в духовной сфере он описывает в следующих выражениях: «Доктрины Востока то в чистом виде, то в сочетаниях с греческими, то в сочетании с христианскими вторгаются на Запад»<sup>8</sup>. Новое понимание философии истории (расширение границ исторических народов) у Хосе Марти сопрягается с расширением границ истории мировой философии, включая сюда прежде всего индийскую. «Философию Индии, — пишет он, — можно разделить на три периода: теолого-философский; философские системы; буддизм и секты»<sup>9</sup>. В качестве основных источников древнеиндийской философии он называет Веды, Законы Ману, Пураны, а также два знаменитых древнеиндийских эпических произведения — Рамаяну и Махабхарату. Из основных понятий древнеиндийской религиозно-философской мысли он выделяет Брахму как высший Закон<sup>10</sup>.

Историю западноевропейской философии он начинает с Фалеса, хотя по отношению к истории мировой философии такое начало он ставит под сомнение своей фразой «Раньше начинали с Фалеса»<sup>11</sup>. Из античных мыслителей в конспекте его лекций упоминаются Эмпедокл, Гераклит, элейская школа, Сократ, Платон, Аристотель. В основном античные мыслители включены им в «философию отношений» или связей типа Аристотель и Бэкон, Декарт и Платон, метафизики и спиритуалисты, физики и материалисты, элейская школа и Дарвин, философский натурализм — Эмпедокл и Гераклит. Суть «философии отношений» (или связей) он излагает сквозь призму становления субъектно-объектных отношений в немецкой классической философии. Начинает он с Канта, называя его «платоновским идеалистом», поскольку «мечтал об универсальном гражданине» и главным разработчиком теории познания, от которого берут начало, по его мысли, «субъективная философия Фихте» и «объективная и пессимистическая — Шопенгауэра». Фихте — философ субъекта в себе, Шеллинг — философ, смешавший субъект с объектом,

«Великий Гегель» — философ, диалектически их связавший. Краузе, не являющийся представителем немецкой классической философии, раскрыл, по мнению Хосе Марти, секрет двух крайностей, явившись «отцом» философии отношений<sup>12</sup>. Шопенгауэра он называет философом «вечного страдания»<sup>13</sup>.

Продолжая рассмотрение взглядов Хосе Марти на историю западноевропейской философии, отметим еще несколько его экскурсов в эту сферу. Из средневековых философов он упоминает лишь Абеляра как создателя философского натурализма в рамках схоластики, выступившей, по его словам, «единственной формой свободы мышления в средние века» и ставшей «впоследствии темницей и богом свободной способности мышления»<sup>14</sup>. Хосе Марти так представляет схематически логику развития философии в средние века: от подчинения и союза философии с теологией к их постоянному отделению. Всю историю западноевропейской философии он условно делит на две философские школы, ведущие начало от Аристотеля и Платона. «Все философские школы можно свести к двум, — пишет Хосе Марти. — Аристотель дал научное средство, которое уже дважды на протяжении великой истории мира так сильно возвысило фактическую школу. У Платона и божественного Иисуса были чистейшая душа и вера в потустороннюю жизнь, которые делают столь поэтической и долговечной метафизическую школу»<sup>15</sup>. Он считает, что только лишь совместно обе школы могут представлять в цельности философскую истину. Сократ представлен Хосе Марти как мыслитель, соединивший дух и тело в своей философии.

Кант и Спенсер даются Хосе Марти в контексте позитивизма, хотя он и не считает их основоположниками. Он полагает, что позитивизм «был во всей философии, даже в самой древней, как здоровая реакция свободного разума человека на ложь и высокомерие служителей культа! Это постоянный метод в истории человека. Единственное, что изменяется и что с каждым своим проявлением придает этому методу вид чего-то нового, — это большее знание, накопленное с течением времени»<sup>16</sup>. Что касается Спенсера, к нему он относится несколько скептически, восклицая: «Спенсер — подумаешь новость! А Эйгорн? А Бротенек?»<sup>17</sup> В то

же время он с воодушевлением произносит имя Эмерсона за его утверждения о моментах слияния человека с природой, растворения человека в мире. о самом мире, как «устремленном разуме»<sup>18</sup>. Лейтмотив всех рассуждений Хосе Марти о сути философии и ее истории — это их освобождение от подражательства и односторонности, будь то крайний материализм или крайний спиритуализм. Задача подлинной философии, по Хосе Марти, это помочь человеку достигнуть постоянной и гармонической связи духа и тела.

Теперь перейдем к Хосе Инхеньеросу. В целях осуществления нашего сопоставительного анализа взглядов Х. Марти и Х. Инхеньероса на суть философии и ее историю из всего многообразия вопросов, рассматриваемых последним в «Тезисах относительно будущего философии», изложенных им в своем выступлении в качестве профессора перед академиками, нам интересны лишь те, которые проясняют содержание его взглядов по данной проблематике. Свои размышления о сути философии он начинает с постулирования тезиса, что «истинная цель философии состоит в формулировании правильных гипотез относительно проблем, находящихся за пределами опыта»<sup>19</sup>. Исходя из данной теоретико-методологической установки, он дает определение философа как того, «кто ставит новые метафизические проблемы или по-новому пытается ставить старые, кто формулирует или согласовывает правильные гипотезы, чтобы их решать»<sup>20</sup>. Само существование философии как таковой немыслимо вне метафизических гипотез<sup>21</sup>. Хосе Инхеньерос неоднократно проводит мысль, что «метафизика — это единственный вид философии, который не может превратиться в науку», что в строгом смысле слова понятия философии и метафизики тождественны<sup>22</sup>. Причину философского кризиса XIX века он видит в отказе метафизики сообщать новые гипотезы о внеопытном. Он исходит из вечности внеопытных проблем, что и является основанием для его утверждения о вечности метафизики. Его задача — восстановить метафизику в первоначальном, т. е. в аристотелевском, смысле<sup>23</sup>.

Для Хосе Инхеньероса вечность метафизики несколько не означает ее неизменности. Он во всех десяти параграфах

своего эссе (выступления перед академиками) проводит мысли о необходимости постоянного переосмысления ряда прежних внеопытных проблем и гипотез, полагая, что не только в XX веке, но и в XXI веке эта задача переосмысления будет актуальной (вспомним, читатель, что он выступил со своим докладом в самом начале XX века, а именно в 1918 году)<sup>24</sup>. Переосмысление предполагает и отказ от некоторых догматических решений проблем, оставшихся от средневековой схоластики (Бог, бессмертие души, свобода воли). Потребуется переосмысливать и некоторые современные метафизические, метабиологические и метapsихические проблемы и гипотезы. Хосе Инхеньерос, как профессор психологии и философии, автор фундаментального труда по психологии и ряда других научных трудов, особо тонко оценивал реальную ситуацию в этих отраслях знания. Очищение сознания от ряда ложных проблем, переосмысление реальных проблем метафизики он считал основной целью философского обновления. Достигнуть этого можно лишь благодаря применению правильных методов, прежде всего логико-метафизических. Предмет метафизики будущего будет постепенно изменяться в сторону «формулирования правильных гипотез о внеопытных проблемах», формирования целостной и открытой метафизической системы»<sup>25</sup>. Все это требует обновления философского языка, философской лексики, уточнения философских терминов<sup>26</sup>.

Логику историко-философского процесса на Западе Хосе Инхеньерос представляет как переход философии от нерасчлененного знания в момент своего возникновения к философии расчлененной, переставшей выступать в качестве универсальной науки. Сам процесс расчленения философии он датирует XVIII веком (как кульминационный момент) и доводит его чуть ли не до XX века. Главную причину расчленения философии на отдельные науки, имеющие свой предмет и свои задачи, он видит в «неправильном противопоставлении в эпоху Возрождения наук метафизике»<sup>27</sup>. В своем прогнозе на дальнейшее развитие философии он исходит из двух моментов: 1) в течение XX века произойдет полное освобождение философии от превратившихся в самостоятельные науки областей

(психологические науки, социально-юридические науки, науки о религии) и 2) «метафизика станет единственной отраслью философии»<sup>28</sup>.

Основной недостаток философского возрождения Хосе Инхеньерос видит в том, что оно не сумело освободиться от схоластического наследства. Ибо последнее, по его мнению, явилось главным тормозом для дальнейшего развития философии. Он нелестно отзываясь о «хитрых философах», которые через разграничение моральных и естественных наук пытались создать «две истины, но три философии» в виде философии природы и философии духа<sup>29</sup>. Канта, называя его «кенигсбергским мудрецом», равно как и Фому Аквинского, «мыслителя из Аквина», он упрекает за агностицизм, за допущение «существования тайн, которым предназначено вечно оставаться неразгаданными»<sup>30</sup>. Хосе Инхеньерос выступает против замены метафизики эпистемологией. Позитивизм и спиритуализм с разных сторон содействовали краху в XIX веке. Момент скептицизма в метафизике является неизбежным «в силу самой природы внеопытных гипотез»<sup>31</sup>, но это здоровый скептицизм. Терпимость к философским мнениям должна составить важнейшую черту новой метафизики, олицетворяющей философию будущего как метафизику будущего<sup>32</sup>. По его прогнозам, появление великих философов в будущем станет более редким по причине того, что основа внеопытных проблем будет расширяться за счет новых экспериментальных данных. Одной из новых тенденций в разработке «подлинных метафизических проблем» станет «растущая безличность», на первое место будут выдвигаться целые группы лиц, школы<sup>33</sup>. Таковы основные идеи Хосе Инхеньероса относительно будущего философии. Отметим, что некоторые его прогнозы оправдываются, некоторые остаются гипотезами, даже утопиями.

### ПРИМЕЧАНИЯ

Марти, Марти-и-Перес // Латинская Америка. Энциклопедический справочник: В т. 2. К – Я. М., 1982. С. 161 – 162; Шишкина В. И. Хосе Марти о месте литературы и искусства в национально-освободительном движении // Культура Кубы. М., 1979. С. 15 – 35.

Чубкова Г. П. Хосе Инхеньерос // Культура Аргентины. М., 1977. С. 133 – 152; Инхеньерос (Ingenieros) Хосе // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 222 – 223; Jose Ingenieros // Anibal Sancher Reulet. Contemporary Latin-American Philosophy. The university of new Mexico press. 1954. P. 148 – 164.

- 3 *Хосе Марти-и-Перес*. Философские идеи // Мыслители Латинской Америки. М., 1965. С. 213 – 225.
- 4 *Хосе Инхеньерос*. Тезисы относительно будущего философии // Мыслители Латинской Америки. М., 1965. С. 347 – 377.
- Хосе Марти-и-Перес*. Философские идеи. С. 215 – 221.
- Герновой О. С.* Философия Кубы (1790 – 1878 гг.). Минск, 1972.
- Хосе Марти-и-Перес*. Философские идеи // Мыслители Латинской Америки. М., 1965. С. 213.
- Там же. С. 214
- Там же. С. 213.
- Там же. С. 214.
- Там же. С. 213.
- Там же. С. 222.
- Там же. С. 223 – 224.
- Там же. С. 223.
- Там же. С. 215.
- Там же. С. 223.
- Там же. С. 225.
- Там же. С. 225 – 226.
- Хосе Инхеньерос*. Тезисы относительно будущего философии // Мыслители Латинской Америки. М., 1965. С. 349.
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 355.
- 22 Там же. С. 349, 356, 358
- 23 Там же. С. 361.
- 24 Там же. С. 361 – 362.
- 25 Там же. С. 364 – 365.
- 26 Там же. С. 367.
- 27 Там же. С. 368.
- 28 Там же. С. 368 – 371.
- 29 Там же. С. 353.
- 30 Там же. С. 360.
- 31 Там же. С. 365.
- 32 Там же. С. 366.
- 33 Там же.

## ПОСТМОДЕРНИЗМ В ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Отмеченное нами ранее многообразие форм становящегося самосознания философии в Латинской Америке, по существу, определило неклассичность философских идей латиноамериканских мыслителей, что во многом затрудняет традиционное аналитическое их восприятие. При этом сказалась и своеобразная «периферийность» латиноамериканской философско-мировоззренческой культуры, которая в настоящее время входит в статус «всемирности». Жизненно важные практические задачи общественного развития не позволили ее мыслителям заниматься «чистыми» философскими медитациями, а «дистанция» между теоретическим представлением практики истории в виде философских абстракций и практикой истории как таковой была гораздо меньшая, чем в европейской истории. Наконец, «бурная симфония крови» (Э. Агости) породила не менее «бурную симфонию духа», которая предстает более «обнаженной» и необусловленной генетической европейской изначальностью предметно-практических, мировоззренческих доисторических и исторических источников, которые мы наблюдали в Европе.

Эти факторы и предопределили активное участие латиноамериканских мыслителей в современном постмодернистском движении в философии, представляющем плюралистическую картину национальных философских традиций. Они же стали и в основании поиска методологических критериев их сравнения и сопоставления, различия философских культур, их

единства и равенства, как и потребности в самоидентификации конкретной философской культуры в русле современной истории философии. Методом этих поисков становится деконструкция, критика логоцентризма и европоцентризма в философии, выработка модели интеркультурной философии, переопределение смысла универсального через диалог (и разрыв) с западноевропейской философией, переноса внимания с теории познания на области истории и культуры, создания на этой основе нового проблемного поля философского сознания с избирательно-критическим отношением к собственному наследию<sup>1</sup>.

Так, постмодернизм представил варианты антропного дискурса освобождения<sup>2</sup>. Отдельные итоги в этом дискурсе подвел Хосе Луис Гомес-Мартинес. Он считает, что структура общественной проблематики в латиноамериканской философии, которая характеризует семидесятые годы, когда устанавливается постмодернизм в философии, укоренилась, в то время как эти годы все еще были неосознанным развитием, радикализацией глобальных дискурсов. И, несмотря на голоса диссидентов, Леопольдо Сеа и Франс Фанон среди других признали в тот момент глобальный уровень процесса, который был обозначен (согласно предположениям европейцев и североамериканцев) в политическом дискурсе, при существовании «третьего мира». Отправляясь от экономической глобальной концепции стратегии поиска, они классифицировали народы на развитые и неразвитые, а уповав на европейские культурные предположения, отнесли остальные народы к более или менее периферическим или маргинальным. Таким образом, западная Европа и США провозгласили себя политическим центром (первый мир), экономическим центром (развитые страны), а равно «центром культурного изучения», который должен руководить периферийными странами.

Поле действия было глобальным, но правила игры, постоянно изменяемые, порождались, разумеется, в первом мире, навязанном как символом и моделью развития и «центром» распространения цивилизации. Остальным народам позволялось два выбора, которые равным образом оказывались несправедливыми: а) принять правила игры, свое пе-

риферическое состояние, подчиненное, что касается центра; или б) быть неизбежно управляемыми, отчужденными, пассивными. Но все народы имеют право на свой центр, т. е. на свой источник культурного развития. Так нарождается проблемная (и ненормальная) ситуация того народа, который оспаривает в своем дискурсе предположение «быть» периферийным.

Но в то же самое время, в которое Запад навязывает свое понимание современности, определилось существование реальности, которая трансцендирует контекстуализацию своих обстоятельств как уникальное право выбора на глобальный дискурс, инициированный в том числе и теоретической проблематикой. Постмодернизм заставил признать неизбежной контекстуализацию всего дискурса в его собственных обстоятельствах, т. е. он предложил радикальную модификацию теоретических правил игры, которые делали бы возможным дискурс угнетателя современности. Посмотрим на содержание этого процесса.

Между тем, пока консолидировался сложившийся современный западный глобальный уровень господствующего (властный и угнетающий) дискурс, в тех же самых центрах власти — политическом, экономическом, культурном — отрицалась теоретическая ценность сказанного дискурса вне контекстуализации, которая делала бы возможными его схемы. Постмодернистский дискурс (в принципе освободительный) проектирует первостепенно в таких центрах власти свои «деконструктивные» измерения, т. е. занимается исключительно опровержением (отвержением) всех претензий означения вне определенного контекста, в котором они порождаются. Итак, поскольку акт обозначения редко есть продукт простых структур, в постмодернистском дискурсе он ставится ниже окончательно совершенного акта. Такая проблематизация структур угнетения на самом деле как процесс, по определению, остается незаконченной, не доходит до конфронтации с самими схемами угнетения.

Это содержит: а) уровень «практики» (дискурс модерна), который внушается центрами власти с твердостью каждый день с большей мощью в глобальном размере; б) уровень

«теоретической» абстракции, отвергающий возможность дискурса, который вносит законность (действительность) за конкретные структуры, которые ее порождают. Так что, пока ежедневная реальность внушает уважение к глобальной экономической структуре, определенная политическая концепция, как единственно возможная в цивилизованном мире, и западная культурная модель, якобы желательная для всех народов, отвергают в то же самое время возможность того, что оригинальный размышляющий (рефлексивный) дискурс в этом «периферийном» мире может иметь отличие (освобождение, смену) в «народах-центрах».

В этом контексте в шестидесятых годах инициируется формирование иберо-американской философии, которая конфронтрует вместе с тем с глобальными претенциозными схемами европейско-американского модернизма и акцентирует постмодерн на диалогическое пространство. Философия освобождения вызревает в иберо-американской философии в контексте постмодернизма. Рассмотрим позиции Энрике Дусселя, Рауля Форнета-Бетанкура, Горацио Церутти Гульберга и Леопольдо Сеа.

### **Философия освобождения как философия периферии**

Позиция Энрике Дусселя может быть расценена как характеристика некоего радикального сектора, наиболее вдохновленного первым этапом дискурса иберо-американской философии. В своей книге «Философия освобождения» (1977 г.) он утверждает, что «философия, которая разделяет мысль действительной мировой реальности не с перспективой центра власти политической, экономической или военной, а с периферией удаленного от самой границы действительного мира, эта философия не будет идеологической. По меньшей мере здесь представлены три конкретных аспекта обсуждения: а) что намеревается преодолеть перспектива, которую навязывает чужой центр; б) что желает сделать философия «из» и «с» периферией; в) что эта философия не будет идеологической, т. е. что ее «истина» трансцендирует (выступает) за контекст, который порождает.

Ясное намерение преодолеть чужую перспективу, становится одним из фундаментальных вкладов в мысль освобождения. Это желание сформулировать философию контекстуализированную в собственной проблематике, обоснованно учреждающую иберо-американское как непосредственного размышляющего представителя. Этот дискурс освобождения становится в конце шестидесятых и в начале семидесятых с успехом были сформулированы с точностью и строгостью. В дискурсе теологическом и литературном (на примере искусства романа было доказано, что оба дискурса трансцендентны иберо-американским границам и решительно влияют на глобальный уровень в своих соответствующих лагерях).

Формирование некоей философии периферии на практике означало парадоксально подчиняться, почитать (быть покорным) некоей навязанной структуре извне. Дискурс теологический и литературный показали невозможность принятия классификации периферии. Они сами выполнили условия центра и через таковую проблематизацию, в терминологии постмодерна, претензии на уникальный центр. Они стали крайне необходимыми, и случилось то, что с ними стали считаться. Так наметилось становление истинного интертекстуального диалога, или диалога, который обосновывался в планах равенства. Философский дискурс, напротив, со своей претензией становится «с периферией», формулировался вначале в терминах конфронтации, но, сближаясь определенно с периферией, был равно прилагаемый в периферическом дискурсе; т. е. как некий дискурс одновременно вторичный, зависимый от «центра», и дискурс, который отказывался понимать или становился невозможным для понимания мотивациями, высказанными центром.

Претензии «периферийной» философии, единственной пожелавшей быть вне идеологической сферы, не подчиняться неизбежным принципам контекстуализации, результировались в постмодернистском контексте тем, что были признаны центром, что оправдывало в действительности ее классификацию как «периферическую», т. е. как нетрансцендентную. Они отказались, таким образом, в заявленных центрах власти, предпосылки которых были обоснованы этим философским

дискурсом, без достижения уважения к глубоким рефлексиям, которые они приближали: *философия освобождения превратилась в философию периферии*.

Несмотря на то что этот философский дискурс был артикулирован из периферического интеллектуального пространства, он был презираем за иберо-американским окружением, если: а) выделял, с одной стороны, неизбежную интеркультурную контекстуализацию народов на глобальном уровне; б) мотивировал, с другой стороны, принятие сознания человеческой деградации, которая содержала в себе назначение и одобрение — принадлежать периферическому культурному пространству. Философский дискурс девяностых годов подхватывает с необходимостью эти два аспекта как фундаментальную проблематику своей рефлексии, хотя оба случая исходят из отказа от «периферийного мышления», которое по своей природе закрыло двери возможности освободительного диалога.

### **Философия освобождения как интеркультурная философия**

Обратимся к двум философам, представляющим по своему формированию мышления, предубеждения, которые доминируют в настоящее время. Имеются в виду Рамон Паниккар, по своему формированию — индо-испанец, и Рэм А. Мэлл, по своему формированию — индо-германец, оба к тому же продукты того самого интеркультурного процесса. Паниккар выступил против претензии основать некую философию периферии. «Освобождение крайне необходимое... но, назвав нас маргиналами» (периферийные народы, по своему определению, предполагают игру у всех на виду), «приняв подчинение, которое крадет благородное сознание быть центром мира, принуждая войти внутрь некоей истории, которая не является твоей собственной, и заставляет принять некую концепцию культуры, которая нас отчуждает»<sup>3</sup>. Мэлл, со своей стороны, выделяет *интеркультурную реальность* нашего глобального общества и справедливо указывает, что «никакая культура, будь то азиатская или европейская, африканская или латиноамериканская, не может развертываться в настоящее время исклю-

чительно только в своей собственной традиции»<sup>4</sup>. Мэлл предупреждает, что «тот, кто принимает во внимание, что существование других культур угрожает его собственной, обязан проститься с навязанной привычкой, чтобы поднять свою собственную культуру к парадигме или уважать ее возможно уникальное местонахождение»<sup>5</sup>.

Но ни Паниккар, ни Мэлл в своей попытке освобождения через некую деконструктивную критику модернизма не достигают в конечном итоге преодоления атомизации, которую приносит дискурс постмодернизма. Паниккар ссылается на то, что народы, несправедливо названные периферическими, только в том случае «не желали больниц, ни автострад, не желали ни подражать, ни следовать технократической модернизации», когда «коварная пропаганда им промывает мозг». Подобная азбука «может продуцировать культурный геноцид»<sup>6</sup>.

Но преодолимо ли это созданием гуманных «резерваций» в своем собственном «обиталище» для сохранения искусственного культурного колорита? Рэм А. Мэлл, также равно уважая все культурные включения, преувеличенно полагает, что некая интеркультурная философия должна «прощаться с аксиоматическим в принципе»<sup>7</sup>. Но угнетение и его отвержение имеют как референт человеческое существо, хотя его конкретные манифестации могли быть культурными. За ними также конкретно угнетение, как и освобождение, так что антропные концепции не могут определяться посредством удобных ссылок (отнесений, референций) в той или иной культуре.

Более радикальная проекция мысли освобождения по сравнению с позициями Мэлла и Паниккара представлена в работе Рауля Форнета-Бетанкура «К латиноамериканской интеркультурной философии» (1994). В ней он пытается преодолеть антидиалогическую конфронтацию, которая в результате принимала и артикулировала периферический дискурс. Рауль Форнет признает, что предпосылки, которые появляются на поверхности, начиная с периферического мышления, «представляют, несомненно, глубокие преобразования философии», но они несовершенны, поскольку преобразования философии не превосходят горизонты своей культуры или пространство внутри определенных границ соответствующей культуры<sup>8</sup>. Эта

проблематизация периферического дискурса приводит Рауля Форнета к постулированию радикального философского дискурса: «Мы не беспокоимся ни о простом теоретическом переопределении места, которое имеем, ни о радикализации наследственных постановок. Мы беспокоимся о том, чтобы создать более совершенное, исходя из философских возможностей, которые ведут исторически в пункт общей конвергенции (стремлению к одной цели), т. е. ни к преобладанию, ни к колонизации культурного какой-либо культурной традицией»<sup>9</sup>.

Предпосылки этой позиции требуют глубоко вникнуть в достижение его диалогического проекта, той фундаментальной точки, где артикулируются его кардинальные предпосылки. Рауль Форнет в своей интеркультурной философии «отказывается оперировать только с теоретико-концептуальной моделью, которая служит интерпретативной парадигме», а предпочитает войти в тот процесс творческого поиска, когда «интерпретация» характерного и другого ведет, прорастая, как результат общей интерпретации, обоюдной, где голос каждого является воспринятым в то же самое время, как модель возможной интерпретации»<sup>10</sup>. Рауль Форнет, несмотря на дискурс центрально-европейского постмодернизма, проектирует его, готовит как освобождение. Этот дискурс «децентрирует философскую рефлексию всех возможных господствующих центров. Но не является уникально антиевропоцентричным, он не только освобождает философию маргиналов европейской традиции, но идет намного дальше, критикуя зависимую неотчуждаемость исключительно философии, со всяким другим культурным центром». Будь то тенденции латиноамериканоцентризма или афроцентризма и так далее. Это и есть та точка зрения прочувствованной философской рефлексии в момент интеротношения, интеркоммуникации, который и открывает переход к интердискурсивному разуму<sup>11</sup>. Исходя из этих предположений мы можем направиться к некоей «открытой перспективе интеркультурного диалога, поддерживаемого субъектами свободными и с равными правами»<sup>12</sup>, которая символизирует одинаковость перспективы того же Юга относительно мира и истории<sup>13</sup>.

Постмодернистский дискурс Рауля Форнета выделяет три пункта рефлексии: а) то, что часть интеркультурной философии предполагает существование «независимых культур», которые войдут в диалогический процесс; б) что такие культуры встречаются в ситуации «равенства»; и в) что отречься и признавать учрежденные центры как таковые, идти к установлению пункта противоречия (встречи) диалога между «равными» «независимыми культурами», в новом центре, который будет освободительным и интеркультурным. Здесь противоречит реальности то: а) что в нашем реальном глобальном пространстве не существует независимых культур; б) что в поспешном процессе глобализации, который вовлекает все народы планеты в девяностые годы, отношения между ними уже интеркультурные, прочно установленные внутри некоей жесткой иерархической структуры; в) что обойдены вниманием центры, которые определяют названные структуры, и возможно, эти структуры и станут центром, что предполагает право увековечивать (легитимировать) их статус-кво; т. е. поддерживать старые схемы модернизма, которые классифицировали народы как предварительную основу для современного «интеркультурного» диалога в странах третьего мира, неразвитых и периферических.

**Философия освобождения  
как сознание/познание (consciencia):  
человек как проблема**

Третья позиция, согласно которой можно характеризовать мысль освобождения, есть та, которая согласовывает предметный процесс, укоренившийся в самой иберо-американской философской традиции у Алберди, у Марти или у Самуэля Рамоса, и которая получила теоретико-практическую формулировку особенно в работах Леопольдо Сеа. В его философском дискурсе продуцируется диалогическая встреча противоречивых позиций. Л. Сеа предлагает в своих работах поставить иберо-американскую проблематику в центр. Это не попытка в духе Дусселя создать некую философию периферии, а наоборот, центрировать собственную проблематику,

полагая, что сопоставление/диалог с центрами власти уже установлен: «Латиноамериканец не является только человеком среди людей, а это и его культура, конкретное выражение человеческого (гуманного). Не более, но также и не менее»<sup>14</sup>.

Референтом для Леопольдо Сеа является человек, но его философский дискурс артикулирует, в свою очередь, состояние человека в ибероамерике. И в этом пункте он уступает позиции Рауля Форнета, потому что он принял его историческое прошлое, неизбежно отмеченное и маргинированное западной культурой, признает невозможность интеркультурного диалога между «равными», в то время как Запад не проблематизирует структуры гнета, которые характеризуют их контакты с другими народами. Западная культура, согласно Сеа, встретила уже оформленную в отношении «угнетенный/угнетатель», что конституирует освобождение одних в угнетение других. Сеа отмечает еще в 1953 г., что «устанавливается борьба диалектического характера», когда «человечество переопределяется и признается, требуется и отвергается»<sup>15</sup>. Таким образом, возобновляются «разнообразные (мультиплицированные) формы дискриминации (деградации), опираясь на отговорки более хитроумные или грубые. Среди них такие оправдания, как окраска кожи, которая может быть черной, смуглой или желтой, но не белой. Оправдания опираются на социальный класс, к которому относятся. Или лучше на пол. Быть негром, рабочим или женщиной и не белым, хозяином или уважаемым человеком, — это формы, которые оправдывают унижение одной части человечества, получившей в пользование другую»<sup>16</sup>. Т. е. западное — цвет, общественный класс, пол — поднимает категорию и выдвигается как архетип человеческого. И, как указал Сеа, «не только человек, но и целые народы или культуры зависят от этого типа суждения. В истории культуры всегда появляются народы, которые принимают во внимание самих себя как доноров человечества. Народы, которые создают свою собственную культуру как пробный камень, перед которым оправдывается весь народ, который желает войти в орбиту, чтобы ценить Человечество»<sup>17</sup>.

Иберо-американская культура, в которой западные ценности сосредоточены вокруг человеческого достоинства, подчеркивает Сеа, была принята и прочувствована как своя, но она маргинально поддерживает ценности «угнетенный / угнетатель», принятые обществом Запада. Поэтому его рефлексия как бы направляется в двух взаимодополняющих направлениях: а) универсализировать обозначенные ценности, чтобы не было упрека в исключительности какого-либо народа, б) проблематизировать их, чтобы деконструировать модель, поскольку западная культура используется ими. Первое достигается посредством глобализации западной культуры и последовательной коммуникацией, которая устанавливается между народами, прежде маргинированными. Диалог начинается с интеркультурного уважения, которое раскрывает новый уровень коммуникации, разбивая на этот раз признание различий. Сеа формулирует это следующим образом: «Ни один человек не является равным другому, и это состояние быть отличным есть именно то, что делает его равным другому, поскольку именно он владеет своей собственной и неоспоримой индивидуальностью»<sup>18</sup>.

Вторая проекция как более иберо-американская обосновывает размеры более плодотворной мысли освобождения. Конечно, Америка проблематизирует философский дискурс, поскольку вносит свою долю в первый контакт с Западом. В этой начальной встрече (стычке, противоречии) Леопольдо Сеа раскрывает сформулированную альтернативу, которая будет характеризовать последующее развитие: «Дискриминация внутри христианского мира плана Сепульведы {мода ставить под сомнение человечества обитателей континента недавно раскрыта} трансформировалась в гигантскую планетарную дискриминацию. С одной стороны, люди — Люди, а с другой — подлюди, почти кандидаты в Люди»<sup>19</sup>.

Проблематизация, которую начинает формулировать Сеа и его поколение в течение сороковых и пятидесятых годов, находит, начиная с шестидесятых, резонанс в деконструктивном процессе, поскольку Запад в это время обсуждал сущность своего модернизма. В спешном порядке заново обсуждается старая полемика Лас Касас / Сепульведа, но только с одним

фундаментальным различием: незападные народы впервые участвуют в обсуждении. Борьба за человеческое достоинство и есть пункт встречи, в котором сейчас совпадают разнообразные культуры нашей планеты. То, что проблематизирует, есть концепция европейской культуры. Сеа считает, что «любая философия до наших дней была философией освобождения. Но как эта самая философия сможет на этот раз трансформироваться в философию господства? До сего дня освобождение, кажется, надеется на господство других людей. Одни люди освобождаются, чтобы принуждать, в свою очередь, своим господством других людей, которые затем также осознают свое положение и освобождаются, но для того, чтобы принуждать уже к новым субординациям»<sup>20</sup>.

Отметим, что замысел Горацио Серутти родствен замыслу Леопольдо Сеа именно в этом измерении; для Серутти и Леопольдо Сеа прежде всего необходимо «содействовать пониманию философии как инструмента освобождения»<sup>21</sup>. Но, полагает Серутти, недостаточно проблематизировать исключительно интеркультурные схемы; чтобы преодолеть фрагментацию реальной мысли, необходимо радикальное соглашение; философ должен помещаться в сами деконструктивные процессы или, по словам Серутти: «рефлексия должна „проблематизировать“ саму философию и свои претензии суверенитета, автономии и автаркии, хотя эти претензии побуждаются присвоением по-латиноамерикански»<sup>22</sup>. Но «процесс освобождения» генерирует и критикует свои собственные формулировки, ибо процесс и теория нераздельны»<sup>23</sup>. Центральная часть, которую Серутти обозначает как «проблематизированная философия», — это признать дискурс освобождения как «философию политико-эпистемологического «разногласия» (спора) (следуя, видимо, за Лиотаром). Не как философию, которая пребывает около разногласия предположительно реализуемого, но как охраняющую рефлексию против плутовства «разногласия»<sup>24</sup>. Речь идет о девяностых годах, особенно когда становится необходимым восстановить «разногласия» посредством антропного дискурса и герменевтической аккуратности, что сохраняло диалог, который открывается с проблематизации, хотя его культурные слои

скрыты до деконструкции, которому подчиняются иbero-американский дискурс: например, структуры угнетения, которые выражены в работе подобно «*Me llamo Rigoberta Menchu y así me pasó la conciencia*» (1985), не достигают исподволь противоречий дискурса угнетения между названным первым и третьим миром.

### **Антропный принцип и его герменевтика**

В девяностых годах уже неизбежно признается реальное становление двух центральных пространств, с неперменным условием — навязывать мысль западной европейской культуры и Соединенных Штатов остальному миру. Она же усиленно размышляет относительно собственной природы. В теоретической абстракции речь идет о двух противоречивых пространствах, которые необходимо аннулировать одновременно: в своем отражении и глобальном господстве. Напротив, проектируется комплиментарное пространство: одно принуждается на практике как одноименная структура, в то время как другое отрицает в теоретической абстракции свой дискурс, возможность некоей универсальной действительности (вне собственного источника контекста), учитывая и возражения относительно глобального навязывания их практики.

Но что предполагает дискурс постмодерна в теории? Проблематизация (деконструкция) современности, как до настоящего времени характеризовался дискурс постмодерна (переходный дискурс к антропному дискурсу), всегда начинается с «центра» статического (трансцендентного, распространяющегося), уже будучи внутренним или внешним к структуре, которая проблематизирует или деконструирует. Например, в дискурсе Деррида обосновывается его ограничение: деконструировать современность, но сделать это, отправляясь от той же современности. Т. е. с такой же статичной структуры, хотя ее своеобразие будет устанавливаться в контекстуализированном центре в некоей внешней структуре, которая контекстуализирует: ей она позволяет отличить условное, эфемерное любого

аксиологического дискурса, которое одновременно будет обес­печиваться действительностью, в универсальности своего соб­ственного дискурса, так что его спорность не привязывает к центру, который поддерживает.

Современность, однако, управляется через бесспорный центр, который провозглашается в парадигме всех актов оз­начения и навязчиво проектируется логоцентристом: истин­ное/реальное как нечто перемещаемое. Не обращая при этом внимания на необходимость сообщать реальность неизбеж­ной контекстуализации (конвенциональной кодификации и динамики) антропного дискурса. Постсовременность есть сомнение действительностью, есть нерешительность перед открытием фактического и химерического предполагающе­го существование одноименного центра, который проекти­руется как референт всех значений; т. е. как модель значе­ния. Таким образом начинается антропная проблематизация центра, но в проекции постмодерна делается особая инто­нация на деконструкции претендентов кодов значения, без референции к самому концепту «центра», который их детер­минирует. Другими словами, чистый процесс есть структу­ра, нарративность (повествовательность) дискурса современ­ности, который сейчас без опоры на центр в принципе сде­лать возможно, что и приличествует в чисто неуступчивой критике деконструктивиста, которая проектировала некую деконструктивную оргию.

Результат этого деконструктивного процесса, пожалуй, не­обходим как первый шаг для того, чтобы добиваться осозна­ния искусственности всего дискурса, находящегося просто в том же самом неявном, негативном, состоянии, не приблизив­шись ни на шаг. Фундаментальное дискурса современности, то, что постмодернизм положил в запрет, не есть структура дискурса. Вся интенция коммуникации предполагает некую контекстуализацию в конвенциональных структурах, поскольку сегодня отрицается то, что логоцентрист навязывается со­временности. Необходимо освободиться от этого статическо­го центра, который основывает свое руководящее положение обозначенного в претензии трансцендировать всю контексту­ализацию, и необходимо проблематизировать его сущность,

чтобы понять то, что в действительности означает новое мышление, антропность, которая начинает обозначать дискурс человечества.

Используем аналогию для поддержки этого тезиса. В первом приближении можно сказать, что сомнение постмодерна, ее деконструктивная инстанция, спроектирована по направлению к антропному дискурсу, который проблематизирует и преодолевает дискурс современности в его собственном чувстве (чувствительности, рассудке, сознании), как в свое время посредством проблематизации научного дискурса Эйнштейн преодолел научный дискурс Галилея и Ньютона. Но припомним, что фундаментальное теории относительности заключается не в аннулировании центра, ни в перемещении его, а только в переводе в новую протяженность: из экстраординарной статики в некую внутреннюю динамику. Нечто подобное и есть в том, что требуется признать антропоцентричность всякого дискурса. Однако речь не идет о том, чтобы устранить центр: сделать его персональным и отрицать таким образом возможность аксиологического дискурса существования; не идет речь также об аннулировании центра: сделать его намеренно обозначающим силы взаимодействующие, указать путь к тому, кто управляет контекстуализацией деконструктивного процесса постмодернистского сомнения. Речь идет именно о том, чтобы перенести центр к некому антропному пространству, которое, возможно, усилит новый зависимый нарратив самой динамической обстановкой.

Антропный дискурс признает одновременно реальность и необходимость этих дискурсов: а) дискурса современности как сущности конвенциональных «банковских» структур, посредством которых и становится наша действительность в глобальном диалоге, и б) проблематизирующего дискурса постмодерна, который обсуждает аксиологические экстраполяции, с которыми дискурс модерна достиг уважения структур господства, в интеркультурных отношениях равно как и в собственных «банковских» структурах, которые формируют все культурное выражение. В этом пункте соединяются три внутренне присущие выражения мысли освобождения:

а) философия периферии; б) интеркультурная философия; в) человек как проблема. Хосе Луис Гомес-Мартинес предлагает рассмотреть действие теоретического дискурса исключительно проблематизированно и схематично в анализе интеркультурного процесса на примере новеллы «*Porque se fueron las garsas*» (1979), где ее автор Густаво Алфредо Джакоме (Gustavo Alfredo Jacome), контекстуализирует методом ломки (*снимая мясо с костей* – дословно) проблематику межкультурного диалога.

Густаво начинает новеллу с вопросов: «Кто Я? Зачем пришел?» во внутреннем монологе главного героя – индейца. Но с некоей экзистенциальной нагрузкой, которая ведет к культурному пространству. Не признавая себя «белым», он чувствует себя дистанцированным от «индейца». Речь идет о Докторе Андреасе Тупатаучи (Andres Tupatauchi): «Что порождает это смещение, индеец снаружи, белый внутри. Белый, со всем своим знанием, индеец с титулом белого, индеец с властью белого»<sup>25</sup>. Он проблематизирует ситуацию, используя термин «иберо-американская культура» для того, чтобы выделить реальные интеркультурные процессы. Но в этой простой цитате практика противоречит и разрушает теоретический дискурс в двух ранее определенных пространствах: а) дискурс «индейца» Тупатаучи является, без сомнения, дискурсом периферическим; б) а его реальность интеркультурная — «индеец внутри, белый снаружи». В действительности дискурс с периферии «индейца» предполагал бы дискурс от субординации, с того, что подчиненное: от того, что он не знает, он, кто не имеет титулов, не имеет власти. Тем же самым образом дискурс, который создает свой центр интеркультурного пространства, где появляется встреча «индейца» и «белого», не является никоим образом диалогом между равными. Это пространство, которое уже существует, вынужденно характеризуется скрытым иерархическим дискурсом, где «белый» — тот, кто знает, имеет титулы и власть, внушающий уважение идеал, и это положение будет вечным в его статус-кво.

Посмотрим отражения, которые могли бы быть периферийным дискурсом индейца в этой «интеркультурной встрече». Андрес Тупатаучи, ректор закрытого учебного заведения, в ко-

тором метисы и белые чувствуют себя униженными; их унижает то на этот раз, что им говорит Доктор Тупатаучи: «...чтобы выйти из вашего унижения, меня оскорбляют постоянно, как кусок пемзы, моя кличка индеец: Доктор Тупатаучи; доктор, да, но индеец, не больше»<sup>26</sup>. Так представлены интеркультурные отношения, которые доминируют в иерархическом дискурсе, и поэтому угнетение упорядочивает все аспекты «встречи». Для нее сами белые без обучения оказываются «белыми девальвированными к метисам»<sup>27</sup>. Включая гордость, с которой политический дискурс туземца претендует восстанавливать свое собственное проблематизированное здесь как нечто искусственное: «Я думаю, что предьявленная цена кичуа (племя, населявшее Перу до испанской колонизации), например, сказанное кичуа, высокомерно. Но придет *gunatural*, и мне скажут в кичуа, и станет плохо, не хватит уважения потому, что не признают во мне ту дистанцию, которая выросла между *индейцем*, который мне говорит, и *человеком*, которым он стал. Пришел метис, и мне скажут в кичуа, и меня подкрепят, потому что в моем лице, ко мне обратятся как к индейцу. Тогда, что мы оставляем. Я сам использую кичуа для обозначения метисов, которые, бросая индейцев, как белые хотели быть около нас чем-то природным»<sup>28</sup>.

Термины *gunatural* (естественное, как Доктор, но пониженное к идейцу — руна) и более обозначенная поляризация «индеец / человек» доказывают на примере это интеркультурное отношение. Речь идет о некоей культуре, которую можно восхвалять, о индивидуе, говорящему, что «да, хорошо, индеец, человек с белой душой»<sup>29</sup>, или, где ребенок проектирует свои грезы будущего, говоря: «Когда я буду белым, также буду говорить как белый»<sup>30</sup>. Речь идет о культуре, в которой общаются супружеская новост, осознающая, что родным и друзьям «нравится, что я достиг того, что женился на белой»<sup>31</sup>. Если индейская культура, которая здесь узнается как периферийная, и есть результат, который можно определить как осознание быть существенно низшим, то говорить о возможности диалога между равными в таком случае, в дискурсе господства, хотя у человека отрицается предполагаемая свобода и культурная независимость, — это значит признать существующую схему господства.

Таким образом, в пространстве, в котором сохраняется мышление Леопольдо Сеа и его дискурс, который учреждает человека как проблему, он должен также интериоризироваться для постоянной проблематизации, как предлагает Горацио Серутти, своей собственной контекстуализацией. Речь идет, следовательно, о некоей герменевтике освобождения, которая вносит свою долю в антропный дискурс, где есть оперативные схемы необходимые современности, подчиненные, порабощенные проблематизацией, которая предполагает контекстуализацию. Именно так демаскируется нечто недействительное дискурса периферии и невозможность в реальном мире говорить об интеркультурном диалоге между равными (Рауль Форнет-Бетанкур разработал восемь пунктов формальных критериев интеркультурного диалога, а Джозеф Эстерманн — десять пунктов его материальных критериев), хотя данные интеркультурные структуры уже существуют.

Эти проблемы актуальны и так тщательно обсуждаются потому, что в философии освобождения наступил новый этап, который напрямую связан с опытом продолжающегося диалога с европейской и североамериканской мыслью. В частности, Д. Эстерманн считает, что европейская традиция — конструкция мультикультурная, диалогичная и она может быть взята как некий аналог в интеркультурном и философском диалоге, правда, без ее гегемонии (которую уничтожают посредством отрицания, абсорбции и игнорирования)<sup>32</sup>. Энрике Дуссель считает, что философия Э. Левинаса может быть моделью для латиноамериканской «философии прислушивания» в интеркультурном диалоге (ее элементы — повествовательность, униформирование различных парадигм в отношении быть образом человеческого единения, этики добродетели, диалогичной чувственности и др.). Среди западных авторов отметим Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля, Ж. Деррида и Д. Ваттимо, Ч. Тейлора и В. Вельша, Э. Левинаса, М.-Ф. Шакка и др. Проблематика диалога связана, как оказалось, не только с проблемой культуры вообще, но и с проблемой человека, этическими взаимоотношениями человека в пространстве Севера-Юга<sup>33</sup>. *Boletín AFYL* за 1993 г. (№ 1.) и за 1995 (№ 2) сообщают о таких интеркультурных встречах в 1989 г. во Фрайбурге

(Германия), в 1991 г. в Мехико (Мексика), в 1992 г. в Мангун-сии (Испания), в 1993 г. в Сан-Леопольдо (Бразилия), в 1995 г. в Айштате (Германия). В дальнейшем эти конференции предполагается посвятить разработке взаимодействия афро-азиатской и латиноамериканской философской мысли по этико-социальным проблемам стран «третьего мира». Журнал «Конкордия» в 1996 – 1997 гг. уже опубликовал ряд обзорных статей по этим проблемам<sup>34</sup>.

Для ясного понимания обсуждаемых вопросов отметим, что неолиберализм — теория не только экономическая, а теория противоположная философии постмодернизма. Философию постмодернизма латиноамериканские исследователи<sup>35</sup> интерпретируют как идеологическую и аксиологическую суперструктуру неолиберального течения или, другими словами, как интеллектуальную рефлексию и философию общей ментальности обществ изобилия и потребления (Ф. Джеймсон называет постмодернизм «культурной мутацией капитализма»). Это философия белого человека. Постмодерн своим евангелием имеет индифферентность и толерантность. Интеркультурное взаимодействие для постмодернизма — это «нейтральный» продукт коммерции и свобода от ценностей. Но постмодернистское мышление не только «рефлексивное», но и критическое, ибо постмодернизм как течение критикует все ценности классического модернизма и ее концепции ограниченной рациональности. Дискурс постмодерна в точном смысле слова возвышает принципы плюральности, образов жизни и объяснений мира, т. е. культур. Философская гегемония Запада падает перед нередуцируемой плюральностью дискурсов (Лиотар) и «лингвистических игр» (Витгенштейн).

Согласно Лиотару, дискурс это базовая схема интерпретации реальности, которая более или менее соотносится с тем, что П. Фейерабенд определил как парадигму. Существует множество автономных дискурсов со своими нормативами и рациональностями<sup>36</sup>. В таком случае одна философия имеет безмерное число философий со своими автономными истинами, так что постмодернистская парадигма предлагает адекватную модель для интеркультурной негегемоничной философии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> См.: Trivino L. *Identidad Sociocultural: Pluralismo, apertura, cambio y libertad // Cuadernos Americanos*. 34. 1992. P. 118; Invisible Harmony, Minneapolis (fortress), 1995; Raimon Panikkar. *La nueva inocencia*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1993; The Intercultural Challenge of R. Panikkar / Ed. J. Prabhu, Maryknoll (Orbis), 1996; Franz M. Wimmer. *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien: Passagen, 1990; R. Fornet — Betancourt. *Filosofia Intercultural*. Mexico, 1994; J. C. Scannone. *Nuevo punto de partida de la filosofia latinoamericana*. Guadalupe. Buenos Aires, 1990; Medio ambiente y desarrollo, Tercer Mundo. Bogota, 1993; Bartolome Claverj, *Derecho indigena y cultura constitucional en America*. Siglo XXI. Mexico, 1994; Enrique Dussel. *Filosofia de la liberacion*. Mexico: AFYL/1989 (1 ed. 1977). См. также: Т. В. Гончарова, А. К. Стеценко, Я. Г. Шемякин. *Универсальные ценности и дивидизационная специфика Латинской Америки*. Книга 1 — 2. М., 1995; *Iberica Americans*. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М. М., 1994; В. Л. Хайт. *Новый Свет как утопия и жизне-творческие стереотипы в латиноамериканской культуре*; А. Ф. Кофман. *Адамизм — константа латиноамериканского художественного сознания // Iberica Americans*. Тип творческой личности в латиноамериканской культуре. М., 1997.
- См.: Josef Estermann. *Hacia una filosofia del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradicion europea*; Esteban Krotz. *Cultura, naturaleza, indigenas americanos: tres aproximaciones a la diversidad etnica en un mundo complejo*; Jose Luis Gomez-Martinez. *La posmodernidad y el discurso antropico de la liberacion // Concordia Reine Monographien. / Kulturen der Philosophie*. Bd. 19. 1996.
- <sup>3</sup> *Raimon Panikkar*. *La nueva inocencia*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1993. P. 304.
- Ram A. Mall*. «Encuentros culturales historicos. Hermeneutica de la interculturalidad». *Revista de Filosofia (Universidad de Costa Rica)* 31 no. 74 (1993). P. 5 (Рэм А. Мэлл является основателем и президентом Общества интеркультурной философии).
- Ibid.* P. 4.
- Panikkar R*. *La nueva inocencia*. P. 304.
- Ram A. Mall*. «Encuentros culturales historicos. Hermeneutica de la interculturalidad». *Revista de Filosofia (Universidad de Costa Rica)* 31, no. 74 (1993). P. 4.
- Raul Fornet-Betancourt*. *Hacia una Filosofia intercultural latinoamericana*. San Jose, Costa Rica. Editorial Dei, 1994. P. 12.
- Ibid.* P. 12.
- Ibid.* P. 13.
- Ibid.*
- Ibid.* P. 18.
- Ibid.* P. 19.
- Leopoldo Zea*. *America Latina y el mundo*. Buenos Aires: EUDEBA, 1965. P. 11.
- Leopoldo Zea*. *America como conciencia*. Mexico: Cuadernos Americanos, 1953. P. 85.
- Ibid.* P. 85.
- Ibid.* P. 86.
- Ibid.* P. 19. См.: Leopoldo Zea. *Autopercepcion intelectual de un proceso historico // Anthropos* 89 (1989). P. 11 — 17.
- См.: Leopoldo Zea. *La filosofia americana como filosofia sin mas*. Mexico: Siglo Ventiuno, 1969. P. 14.
- <sup>20</sup> Leopoldo Zea. *Dependencia y liberacion de la cultura latinoamericana*. Mexico: Joaquin Mortiz, 1974, 42.
- <sup>21</sup> *Ibid.* P. 77. См. также: Horacio Cerutti Gudberg. *Situacion y perspectivas de la filosofia para la liberacion latinoamericana // Concordia* 15 (1989): 65 — 83.
- <sup>22</sup> *Ibid.* P. 75

- 23 Ibid.
- 24 Ibid.
- 25 Gustavo Alfredo Jacome, «Porque se fueron las garsas» (1979). P. 43.
- 26 Ibid. P. 53.
- 27 Ibid. P. 246.
- 28 Ibid. P. 289.
- 29 Ibid. P. 136.
- 30 Ibid. P. 84.
- 31 Ibid. P. 68, 229.
- 32 См.: Josef Estermann. Hacia una filosofía del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición Europea // Concordia 1996, Bd. 19. P. 121 – 130.  
См., напр.: Enrique Dussel (compilador), Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Dialogo Filosófico Norte-Sur desde América Latina. México, Siglo XXI editores, 1994 ; Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag, Peter Lang, Frankfurt, 1994.
- 34 Concordia. 1997. 31: Octave Ugirashebuja (Kigali/Rwanda) Perspective pour le developpement d'«une pensee interculturelle en afrique»; W. R. Daros (Rosario, Argentina) El saber y el aprender posmoderno.
- 35 См., напр.: Джозеф Эстерманн. P. 133.
- 36 Lyotard J.-F. Le Differend. Paris. 1983.



него иного, но и использовать внутренние противоречия, которые компаративистский анализ имеет возможность выявить более эффективно.

Человеческая реальность оказывается поэтому имеющей в себе диалектический момент иного, благодаря чему она оказывается поистине в области свободы, которая может быть обретаема человеческим мышлением, лишь ощущая и осознавая себя в ином, как в своем ином (момент гегелевской диалектики свободы), но и одновременно как сохранение этого иного как иного в себе самом, как того, что обладает столь же значимым и ценным статусом, чем оно само. Компаративистский анализ по самой своей интенции старается сохранить этот момент чуждости иного («сверхдиалектика»), что позволяет не «застрывать» на гегелевской диалектике иного, которая обладает всеми атрибутами «тоталитаризма».

Сравнительный анализ вообще может действовать не только при рассмотрении феноменов различных культур, но и внутри одной и той же философской культуры, научной парадигмы, даже внутри одного направления. Это позволяет достичь большей определенности, хотя в данном направлении иное оказывается в большей мере внутренней характеристикой феномена, своим иным. Сравнительный анализ допустим и при рассмотрении традиционных соотношений типа: философия/наука, философия/искусство, философия/право, философия/религия и т. п. Благодаря включению данных областей в поле действия компаративистского анализа расширяется «зона иного», что довольно плодотворно как для философии, которая получает возможность анализа традиционно «иных» для себя областей, так и для рассматриваемого явления или области человеческой культуры, которая при этом получает статус всеобщности.

Все указанные особенности компаративистского анализа служат для прояснения не только историко-философского или историко-культурного процесса человечества, но и прежде всего для уяснения современной ситуации и в целом для процесса познания феномена человека. Уяснение диалектического и сверхдиалектического единства «вглубь» (историческое измерение) и «вширь» (сравнение различных культур) позволяет получить более объективные и корректные результаты.

Исходя из указанных особенностей философской компаративистики, и можно попытаться указать возможные пути ее развития.

1. Прежде всего компаративистский анализ должен развиваться в уже очерченном русле (что уже делается многими исследователями и данным исследовательским коллективом, в частности) сравнения различных философских феноменов разных культур.
2. Накопленный «багаж» позволяет уже переходить не к простому выявлению параллелей, но и к осмыслению логики этих параллелей. Данный раздел, по-видимому, нуждается в более глубокой гносеологической разработке, чем это было возможно в данном исследовании.
3. Компаративистский анализ необходимо должен сочетаться с анализом исторического развертывания проблем и исторического движения различных философских школ и направлений. Кроме того, это историческое измерение компаративистики должно сочетаться с движением «вширь» (исторический и метафизический анализ данной проблемы, ее решения и развития у других философских культур), что позволит более подробно и корректно отразить как саму проблему, так и рассматриваемое философское направление.
4. Историко-сравнительный анализ необходимо усовершенствовать, включая в него анализ уже довольно подробно проанализированные отношения между философией и другими областями человеческого знания (но не только отношения типа философия/наука, философия/религия и т. п., а и связи между различными сферами знания и культуры типа религия/наука, искусство/экономика). Подобное насыщение компаративистского анализа позволяет не застревать на «однобокости» чисто философского рассмотрения, но и постоянно соотносить развитие философской компаративистики с иной внеметафизической реальностью.
5. Сочетание вышеуказанных пунктов позволит сформировать определенную методологию компаративистского анализа, который может приобрести статус внедисциплинарной методологии. Кроме того, в рамках самой истории философии компаративистика, как осмысливающая исторический и компаративные (сравнение различных философских культур) ее

аспекты, приобретет статус историко-философской общей методологии.

6. И самое главное. Уже после гегелевского постижения исторического движения, как заключающего в себе определенную логику, которая фактически является аналогом диалектического движения понятия, довольно наивно да и невозможно «просто» исследовать историю, не затрагивая при этом метафизических, гносеологических и т. п. ее оснований. Простое сравнение, которое уже невозможно на данной ступени развития компаративистского анализа, должно уступить место подлинному метафизическому вопрошанию, которое будет использовать компаративистский анализ как свою методологию. Образно говоря, все вышеуказанные пути развития компаративистского метода служат ступенями для выявления отнологического статуса компаративистики.



<b>Глава 4. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ В БУДДИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ</b>	<b>130</b>
§ 1. Нагарджуна, Г. Фреге и Л. Витгенштейн о природе мышления, истине и языке	131
§ 2. Индийская и западная традиционная формальная логика	141
§ 3. Логика небытия Нисиды Китаро и западная философия	145
<b>Глава 5. ПСИХОАНАЛИЗ И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ</b>	<b>154</b>
§ 1. Ведический взгляд на психоанализ З. Фрейда и К.-Г. Юнга	155
§ 2. К.-Г. Юнг и Буддизм	166
§ 3. Э. Фромм и Дайсэцу Судзуки о психике и бессознательном	174
<b>Глава 6. ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ, ПОСТМОДЕРНИЗМ И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ</b>	<b>182</b>
§ 1. Постструктурализм Ж. Деррида и восточная мысль	183

*Часть четвертая*

**ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
В ЕЕ СРАВНЕНИИ И ДИАЛОГЕ  
С ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ  
ФИЛОСОФСКИМИ КУЛЬТУРАМИ**

<b>Глава 1. ИСТОРИЯ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЕЕ КОМПАРАТИВИСТСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ</b>	<b>200</b>
§ 1. Введение в историю латиноамериканской философии	201
§ 2. Мигель Леон-Портилья: философия нагуа в ее сравнении с древнегреческой и древневосточной философией	212
§ 3. Сеа Леопольдо, Круз Коста, Салазар Бонди: размышления об особенностях историко-философского процесса в Латинской Америке .....	220
<b>Глава 2. ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЕ ФИЛОСОФИИ В ДИАЛОГЕ</b>	<b>232</b>
§ 1. Х. Ортега-и-Гассет и латиноамериканская философия	233
§ 2. Философия Хосе Гаоса и ибероамериканизм	251

§ 3. Гарсиа Бакка, Хуан Давид: контуры философской антропологии	266
§ 4. Историко-философские этюды: Хосе Марти-и-Перес и Хосе Инхеньерос	275
§ 5. Постмодернизм в латиноамериканской философии	283
Заключение. Перспективы компаративистского анализа в философии	304

**ИСТОРИЯ  
СОВРЕМЕННОЙ  
ЗАРУБЕЖНОЙ  
ФИЛОСОФИИ**  
КОМПАРАТИВИСТСКИЙ ПОДХОД  
2 том

Генеральный директор *А. Л. Кноп*  
Директор издательства *О. В. Смирнова*  
Главный редактор *Ю. А. Сандулов*  
Выпускающий *С. В. Николаева*  
Компьютерная верстка *С. Л. Капитанский*

ЛР № 065466 от 21.10.97 г.

Сдано в набор 20.01.98. Подписано в печать 08.10.98.  
Формат 84×108 1/32. Гарнитура Таймс. Печать высокая.  
Печ. л. 10. Тираж 3000 экз.  
Заказ № 1965.

Издательство «ЛАНЬ».  
193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, 1.

Отпечатано с диапозитивов в ГПП «Печатный Двор»  
Государственного комитета РФ по печати.  
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



**КНИГА-Почтой**

**УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!**

Мы рады Вам сообщить, что с 1 января 1998 года  
в Издательстве «Лань» начинает работу отдел

**КНИГА — ПОЧТОЙ**

Для того, чтобы воспользоваться этой услугой  
и приобрести книги нашего издательства,  
Вам нужно заполнить почтовую карточку  
и отправить ее по нашему адресу:

*193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, д. 1  
(Издательство «Лань») Денисовой С. В.*

**Образец заполнения почтовой карточки:**

**ПОЧТОВАЯ КАРТОЧКА**

**Куда:** *193029, Санкт-Петербург,  
пр. Елизарова, д. 1 (Издательство «Лань»)*

**Кому:** *Денисовой С. В.*

**Адрес отправителя:**

*198216, Санкт-Петербург,  
Ленинский проспект, д. 5, кв. 40  
Ельскому Юрию Михайловичу*

**Вы можете оформить заказ  
с помощью электронной почты:**

**E-mail:** [root@lanpbl.spb.ru](mailto:root@lanpbl.spb.ru), [lanpbl@nevsky.net](mailto:lanpbl@nevsky.net)

**(812) 265-00-88**

**(812) 567-14-45**

**(812) 567-54-93**



**СПРАВКИ  
ПО  
ТЕЛЕФОНАМ**

**(812) 233-88-27**

**(812) 232-03-01**

**(8612) 57-97-81**

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



*предлагает*

➔ **Книги нашего издательства:**

*история и философия  
учебная литература  
литература для вузов  
иностранные языки  
специальная литература  
справочники и словари  
медицина и психология  
развивающая литература  
астрология и метафизика*

- ➔ **Обмен, в т. ч. междугородный**
- ➔ **Формирование контейнеров в любую точку страны**
- ➔ **Ответственное хранение по договорным ценам**
- ➔ **Экспедирование и перевозка книжной продукции**  
**Москва — Петербург, Петербург — Москва**
- ➔ **Гибкая система скидок**
- ➔ **Приглашаем к сотрудничеству авторов и издательства для совместного выпуска книг**

**Рукописи**  
не рецензируются и не возвращаются

**ЖДЕМ ВАС ПО АДРЕСАМ:**

193029, РФ, Санкт-Петербург,  
пр. Елизарова, д. 1  
Тел. (812) 567-14-45, 567-54-93, 265-00-88,  
тел./факс 233-88-27, 232-03-01  
E-mail root@lanpbl.spb.ru, lanpbl@nevsky.net

**Филиал в Москве**

Москва,  
ул. Ставропольская, д. 4

**Филиал в Краснодаре**

350072, Краснодар,  
ул. Зиповская, д. 7  
(8612)57-97-81

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



*представляет*  
*книгу, вышедшую в 1998 году*

**Н. Н. Алексеев (1879 – 1964)**

*Выдающийся теоретик и философ права, один из крупнейших представителей идеологии евразийства. До революции — профессор права в Москве. Видный деятель русской эмиграции.*

## **ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ ПРАВА**

Работа Н. Н. Алексеева сыграла выдающуюся роль в разработке государственно-правового учения евразийцев (Л. П. Красавин и др.), взгляды и идеи которых на историческое предназначение России приобретают в последнее время все большую популярность. Главная цель его «Основ философии права» — создание модели правового государственного устройства России. Западным моделям государственного устройства в ней противопоставляется древнерусский идеал «государства-правды», в котором государство подчинено «началу вечности» и на основе понятия «правды», включающего в себя и субъективное право, и нормы справедливости, достигается синтез права и нравственности, единство прав и обязанностей граждан. Работа важна как один из теоретических источников национальной государственно-правовой идеологии. Написанная ясным и доступным языком книга систематически излагает основы теории государства и права. Дает обзор важнейших учений в этой области.

Работа может быть рекомендована в качестве дополнительного учебного пособия по специальности «юриспруденция» и «философия».

**КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА**

**Издательство «ЛАНЬ»**



*представляет  
книгу, вышедшую в 1998 году*

**А. И. Новиков**

**ИСТОРИЯ РУССКОЙ  
ФИЛОСОФИИ X – XX ВЕКОВ**

В данной книге показаны основные этапы истории русской философской мысли, начиная с X века, национальные истории ее становления. Показано влияние славянской мифологии, болгарской книжности, византийской духовной культуры и особенно православия на ее становление.

Через всю книгу проходит идея самобытности русской философской мысли, которая, не отгораживаясь от мировой философской мысли, впитала в себя многие ее идеи в соответствии с интересами и потребностями российского общества.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



*представляет*  
*книгу, вышедшую в 1998 году*

**Е. Н. Трубецкой (1863 – 1920)**

*Известнейший русский философ, выдающийся отечественный правовед. Профессор Московского университета. Один из крупнейших мыслителей русской эмиграции.*

## **ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ПРАВА**

В этой работе выдвигается идея правового государства в ее национальной интерпретации, опирающейся на традиционные ценности православия. Наиболее глубоко в истории русской правовой мысли показаны философские корни юридической науки. Обосновывается взгляд на право как одну из форм проявления Абсолюта, характерную для нынешней, несовершенной, ступени человеческого развития. Показано, что с евангельской точки зрения государство должно рассматриваться как ступень, которая ведет к Царству Божию в историческом развитии человечества. В труде Е. Н. Трубецкого систематически излагаются все важнейшие составные элементы права. Работа может быть рекомендована в качестве дополнительного учебного пособия по специальности «юриспруденция».

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



*представляет*  
*книгу, вышедшую в 1998 году*

**П. И. Новгородцев (1866 – 1924)**

*Один из крупнейших русских правоведов, выдающийся философ и социолог. Профессор Московского университета по кафедре энциклопедии права и истории права. В 1921 г. в эмиграции основал Русский юридический факультет в Пражском университете.*

## **ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА ЮРИСТОВ, ЕЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУДЬБА**

Работа посвящена одной из наиболее значительных страниц мировой юридической науки — «исторической школе юристов», сложившейся в Германии в первой половине XIX века. Ее представители — Савиньи, Иеринг, Пухта — составляют славу мировой правоведческой науки. Их идеи оказали большое влияние на развитие русской философии и теории права. Они остаются интересными и во многом актуальными также и в настоящее время. Книга П. И. Новгородцева является вплоть до сегодняшнего дня единственной работой, в которой излагаются и анализируются взгляды классиков «исторической школы». Раскрывается их связь с европейской традицией правоведческой и философской мысли, а также влияние на русскую науку о праве.

Работа может быть рекомендована в качестве дополнительного учебного пособия по специальности «юриспруденция» и «философия».

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



*представляет  
книгу, вышедшую в 1998 году*

**П. А. Новгородцев**

**КАНТ И ГЕГЕЛЬ  
В ИХ УЧЕНИЯХ О ПРАВЕ  
И ГОСУДАРСТВЕ:  
ДВА ТИПИЧЕСКИХ  
ПОСТРОЕНИЯ  
В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ  
И ПРАВА**

Работа, принесшая П. А. Новгородцеву не только российскую, но и европейскую известность. В ней систематически и основательно исследуются воззрения мыслителей, оказавших решающее влияние на всю последующую европейскую и русскую философскую и юридическую науку. Это единственная российская работа, в которой сравниваются, сопоставляются и оцениваются учения о праве и государстве двух классиков немецкой философии. Работа является непревзойденной даже с позиций современной историко-философской науки. Она непременно привлечет внимание не только юристов, но и философов, всех, кто интересуется мировым и национальным философским наследием.

Работа может быть рекомендована в качестве дополнительного учебного пособия по специальности “юриспруденция” и “философия”.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



*представляет  
книгу, вышедшую в 1998 году*

**Отто Фридрих Больнов**  
**“ФИЛОСОФИЯ**  
**ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА”**

Работа, написанная Отто фон Больновым в 1942 г. и затем неоднократно переиздававшаяся, впервые переведена на русский язык. В ней автор предлагает читателям понимание основных понятий и положений философии существования, ее границ и тенденций развития. Намечает механизм ее соединения с педагогикой, этикой, теорией познания, антропологией для придания теории общезначимых практических функций. Книга будет интересна не только профессиональным философам но и историкам, культурологам и всем интересующимся мировым философским наследием.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

**Издательство «ЛАНЬ»**



***Уведомляет***  
***об открытии филиала***  
***в городе***  
***Краснодар***

**350072, г. Краснодар,  
ул. Зиповская, д. 7  
тел. (8612)57-97-81**