



Андрей Поповкин

Осмысление опыта мистической интуиции

в даосско-буддийских учениях и в русском
интуитивизме



LAMBERT
Academic Publishing

Поповкин А.В. Осмысление опыта мистической интуиции в даосско-буддийских учениях и в русском интуитивизме. — Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011 — 200 с.

ISBN: 978-3-8443-5149-1

Мистический опыт, будучи неотъемлемой частью человеческой культуры, есть в тоже время опыт, ведущий к глубинным основам бытия, и потому философия в своем стремлении к осмыслению предельных оснований сущего не могла пройти мимо этой темы. Однако познать нечто — значит сопоставить его с уже известным, мистическая же интуиция не имеет в пределах культуры ничего сопоставимого своему опыту. Это заставляет нас обратиться к сравнительному анализу осмысления мистической интуиции в двух духовно-интеллектуальных традициях, уделявших этому большое внимание: даосско-буддийским учениям и русскому интуитивизму. Обе традиции обнаруживают ряд сходных условий обретения мистического опыта, идя к нему через постижение идеального единства мира. Восточные учения делают упор на тотальности переживания мига настоящего (чисто имманентного бытия), приходя в итоге к безличностной интуиции Абсолютной реальности. Русский интуитивизм, напротив, стремится к обретению мистической интуиции на пути духовно-личностного восхождения к Абсолюту. Основные результаты исследования могут быть полезны специалистам в области религиоведения, философской антропологии, философии культуры, психологии.

Содержание

Введение	5
Глава 1. Мистический интуитивизм Востока	23
1.1 Интуиция Абсолюта как ‘Великой Пустоты’.....	24
1.2 Мир как универсум проявлений Абсолютной реальности.....	36
1.3 Человек как модус Абсолютной реальности	51
Глава 2. Религиозно-философский интуитивизм в русской философии	69
2.1 Абсолют и проблема его познания в русском интуитивизме.....	73
2.2 Интуиция Мира сущего как Всеединства.....	82
2.3 Осмысление единства Личности и Абсолюта.....	92
Глава 3. Сходство и различие в осмыслении мистического опыта русским интуитивизмом и восточными учениями	107
3.1 Общее в понимании предмета опыта мистической интуиции в русском интуитивизме и в даосско-буддийских учениях.....	110
3.2 Созвучие русского интуитивизма и восточных учений в осмыслении опыта мистической интуиции	121
3.3 Оппозиция мистического переживания Востоком бесконечности мига настоящего и умозрения бесконечной глубины духа в русском интуитивизме.....	138
Заключение	149
Список литературы	155
ПРИЛОЖЕНИЕ	169
Сопоставление форм осмысления индивидуально-личного начала человека в христианской и нехристианских культурах: к вопросу о перспективах лично-центрированного подхода	169
Восточные боевые искусства на российской почве: о рисках превращенных форм культурных заимствований	179

Введение

Мистический опыт, будучи неотъемлемой частью человеческой культуры, есть в то же время опыт, ведущий к глубинным основам бытия, и потому философия в своем стремлении к осмыслению предельных оснований сущего не могла пройти мимо этой темы. *Мистическая интуиция* как переживание причастности к всеобосновывающей единой метафизической реальности экзистенциально значима для любого человека. Более того, «у человека нет выбора — формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство»¹. Свое выражение эта ‘метафизическая идея’ получает в рамках той или иной религиозно-метафизической доктрины, в основе которой лежит исходный акт мистической интуиции.

Ситуация в современной философии характеризуется, как минимум, признаками кризиса рациональности, что обусловило восстановление интереса к внерациональным, интуитивным пластам человеческого опыта. В этой связи особое значение приобретают две версии интуитивистского мировоззрения, характерные для русской религиозной философии и для восточных учений. Наше обращение к этим двум далеко отстоящим друг от друга версиям связано с задачей поиска смыслового инварианта мистической интуиции, который способен обнаружить себя за множеством исторических и культурных напластований. Такой подход находится в русле все чаще высказываемых идей взаимодополнительности культурных дискурсов, и даже формирования планетарной, общечеловеческой, универсальной культуры, объединяющей и в то же время сохраняющей все многообразие и многоликость мира. В этой ситуации проблема существования дуалистической пары Восток–Запад, их различия и сходства, притяжения и отталкивания, их культурного взаимодействия приобретает особую остроту и актуальность. Недаром среди политологов звучат высказывания о том, что современные террористические

¹ Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения М., 1994. С. 4.

акты в своей основе содержат конфликт культур, а не экономических интересов.

В европейском сознании дихотомия Запад—Восток долгое время была почти тождественна дихотомии рационально-позитивного и интуитивно-мистического. Философское мышление Запада состоит в построении концептов, в то время как восточные доктрины, особенно даосско-буддийские, заняты, главным образом, символической экспликацией мистического опыта, основная цель которой — подготовить разум к переживанию интуиции более глубоких уровней Абсолютной реальности. В этом отношении весьма близок Востоку пафос русской философии Всеединства с ее стремлением к обретению конкретного ‘живого знания’ Истины как всеединой реальности. В то же время, постмодернистское отношение к истине глубоко чуждо восточной мысли, пронизанной идеей поиска Абсолюта, обосновывающего многообразие проявлений Мира сущего. Персоналистическо-интуитивистское направление русской философии так же, как и восточная мысль, много внимания уделяет экспликации мистического опыта. Только в качестве средства используется как символ, так и философский концепт.

Таким образом, обращение к соответствующим идеям русского интуитивизма для осмысления восточного опыта мистической интуиции актуально не только с точки зрения поиска и расширения общего основания для диалога культур, но и имеет методологическое значение для выработки концептуальной базы философского осмысления восточных учений.

Предметом настоящего исследования являются идеи, концептуальные схемы и категории, применяемые русским интуитивизмом и даосско-буддийскими учениями для осмысления опыта мистической интуиции. И здесь необходимо сразу отметить, что непосредственно сравнительный анализ русского интуитивизма и даосско-буддийских учений с целью выхода на смысловой инвариант мистической интуиции ранее никем не проводился. Вместе с тем, наше исследование находится на пересечении трех тематических рубрик. Во-первых, это проблема собственно интуиции и мистического опыта.

Во-вторых, тема русского интуитивизма. В-третьих, вопрос мистической составляющей даосско-буддийских учений.

Сама проблема осмысления мистико-интуитивного опыта непосредственного постижения Абсолюта так или иначе присутствовала на всех этапах развития философской и религиозной мысли. Наибольшее развитие эта проблема получила в неоплатонической школе, далее она была подхвачена немецким мистицизмом в лице М. Экхарта и Я. Бёме. В целом, однако, можно утверждать, что концептуальная база рационального осмысления интуитивного опыта была сформирована Ф. Шеллингом. Суть шеллингианской трактовки состоит в понимании интуиции как акта, в котором реализуется тождество субъекта и объекта познания. Причем в основе лежит интуиция, направленная на сам субъект познания: «Когда созерцающее Я, замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому Я»². Переживание, которое сопутствует такой интуиции, вполне соответствует определению мистического опыта, предложенному В.Джемсом³.

После Ф. Шеллинга, в силу ряда причин, одной из которых стало развитие гегелевского панлогизма, проблема мистической интуиции выпала из поля зрения европейского рационализма. Интерес к интуитивному познанию был проявлен иррационалистической философией (начиная с Ф. Якоби, С.Кьеркегора и др.), которая искала в интуиции альтернативу механистической рациональности. Несомненной заслугой иррационализма является указание на сам факт существования интуитивного и интуитивно-мистического познания. В качестве условия возможности непосредственного познания (интуиции) здесь выступает единство онтологического основания всех форм сущего, позволяющее мыслить Мир как целое. Эта идея в наиболее явной форме вводится в учении А. Шопенгауэра, где в качестве единого онтологического основания выступает Мир как воля. Существенным недостатком иррационалистического подхода к проблеме интуиции был отказ от

² Шеллинг. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1987. С.68.

³ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 303 – 304.

рационального осмысления ее природы. Более того, интуиция понимается как противоположность рассудочно-дискурсивного познания.

Это противопоставление интуиции и интеллекта, предложенное А.Шопенгауэром, было продолжено в современной философии А. Бергсоном. Явным недостатком его подхода является фактическое смешение интуиции и инстинкта, на что справедливо указал В.Ф. Асмус⁴. В то же время А. Бергсон одним из первых заговорил о дополнительности рационально-рассудочного и интуитивного познания.

В целом, подробный критический обзор западно-философских концепций интуитивного познания, созданных до периода постмодерна, дал В.Ф. Асмус⁵. Однако автор не затронул современных философских течений, в которых рассматривалась интуиция. Среди таковых выделяются феноменология, экзистенциализм и диалогизм.

Наиболее глубоко в постижении и применении интуитивного познания продвинулись представители феноменологического движения. Ими было предложено рациональное осмысление интуиции, которая здесь выступает как один из этапов феноменологического метода познания. Несомненной ценностью феноменологической трактовки является то, что, различая интуицию и рациональное познание, она не противопоставляет их друг другу. Скорее интуиция понимается как предварительный этап рационализации. Однако феноменологическая интуиция — непосредственное созерцание чистых сущностей — значительно ближе к рационалистической интуиции Р. Декарта, чем к мистической сверхрациональной 'интеллектуальной' интуиции Ф. Шеллинга.

Таким образом, в современной европейской философии интуиция понимается двояко. Либо в бергсоновском духе — как проявление биологическо-инстинктивного начала, противоположного интеллекту, либо, как в феноменологическом движении, рассматривается только рациональная

⁴ Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории XVII — начало XX в.). М., 1963. С. 192.

⁵ Там же.

интуиция. Мистическая интуиция не является предметом широкого философского рассмотрения.

Особое место занимают научные, главным образом, психологические модели интуитивного познания. В аспекте осмысления мистической интуиции наибольший интерес представляет модель синхронистичности⁶ К.Г. Юнга и трансперсональный подход, развиваемый С. Грофом⁷. Общим моментом обоих подходов является холистичность мировоззрения, лежащего в их основе. Так 'синхронистичность' К.Г. Юнга предполагает наличие в мире, помимо причинных, связей иной природы, основная характеристика которых — нелокальность. Концепция С. Грофа, во многом опирающаяся на идеи К.Г. Юнга, утверждает, что в структуре самой личности существует сверхличное духовное начало.

Перспективным, но пока недоработанным, представляется применение синергетического подхода, предложенное Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмовым. Авторы предлагают понимать интуицию как самодистраивание⁸, однако 'управляет' этим процессом случай. Такая позиция представляется не вполне обоснованной. Кроме того, область интуиции, которую рассматривают авторы, ограничена предметным знанием и не включает мистический опыт. Ценностью такого подхода является научное осмысление субъекта интуиции как открытой Миру системы (поскольку процессы самоорганизации протекают лишь в открытых системах).

Говоря о русском интуитивизме, сразу отметим, что его опыт осмысления мистической интуиции остался практически не востребованным современной европейской философией. Его достижения рассматривались в последнее время, главным образом, в историко-философском ракурсе. Выбивается из этого ряда исследование, предпринятое И.И. Евлампиевым⁹, показавшее высокий уровень

⁶ Юнг К.Г. О «синхронистичности» // Избранное. Мн., 1998. С. 427 – 443.

⁷ См. напр.: Гроф С. Космическая игра: Исследование рубежей человеческого сознания. М., 2001.

⁸ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодистраивание. // Вопросы философии. 1994. № 2.

⁹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. СПб., 2000.

и актуальность достижений русской философии в разработке проблемы Абсолюта и путей его познания, включая мистическую интуицию.

В целом, можно отметить, что русский интуитивизм впитал в себя многие достижения европейской философии. Особое влияние на него оказали философия тождества Ф. Шеллинга и неоплатонизм Н. Кузанского. Вообще, русский интуитивизм может быть охарактеризован как возрождение и развитие неоплатонической линии философии, с ее пафосом мистического восхождения к созерцанию Абсолюта. В основе интуитивистского направления лежит философская концепция Всеединства, а в работах наиболее, на наш взгляд, зрелого представителя русского интуитивизма — С.Л. Франка видны черты феноменологического подхода, что позволяет ему предпринять рациональное осмысление мистической интуиции. В русском интуитивизме было показано, что интуиция целостности Мира, а также единства Мира и Абсолюта (отраженная в концепции Всеединства) лежит в основе всякого типа познания, включая дискурсивно-логическое.

Огромный опыт осмысления мистико-интуитивного познания накоплен Востоком. Его выражением являются различные доктрины — веданта, йога, буддизм, даосизм. Однако эти доктрины построены на совершенно ином отношении к познанию, его целям и методам, чем современная философия. В силу этого, восточные учения для современной философии выступают, главным образом, как материал для исследования.

Говоря об исследовании особенностей постижения мистического опыта даосско-буддийскими учениями, отметим, что, помимо канонических текстов буддизма и даосизма, большую ценность представляют компаративистские исследования. По большей части они написаны востоковедами, вынужденными делать экскурсы в западную философию для экспликации восточной мысли. Такая традиция утвердилась как среди российских и европейских

исследователей (В.В. Малявин, Т.П. Григорьева, Н.В. Абаев и др.), так и среди восточных авторов, таких как, например, С. Радхакришнан¹⁰.

В исследовании мистического опыта, представленного даосско-буддийскими учениями, можно выделить несколько наиболее важных подходов. Во-первых, восточная мысль в целом исследуется с позиций классической рациональности. Этот подход применяется многими востоковедами, например, Ф.И. Щербацким, О.О. Розенбергом, Е. Островской, В. Рудым и др. Однако классическое понимание рациональности этими авторами не позволяет им углубиться в осмысление мистико-интуитивной направленности восточных учений. Кроме того, как отмечают такие исследователи как М. Гране¹¹ и А.И. Кобзев¹², сам восточный (в данном случае — китайский) дискурс строится на несколько иных основаниях, чем европейский. И все же нельзя отрицать, что этот подход способен давать хорошие результаты в исследовании рациональных аспектов восточной мысли, особенно если в нем учитываются различия в основаниях рациональности.

Во-вторых, после М. Хайдеггера стремительно набирает силу традиция рассмотрения восточных учений в феноменолого-герменевтическом ключе. Работы, опирающиеся на этот подход, представлены такими российскими авторами, как Т.П. Григорьева, В.В. Малявин, Е.А. Торчинов, обратившимися в своих компаративистских экскурсах к философии М.Хайдеггера. Наиболее полной и последовательной попыткой осмысления буддийской мысли в феноменологическом ключе следует признать “Лекции по буддийской философии” А.М. Пятигорского¹³. Буддийский мистический путь к Нирване предстает, при таком взгляде, как путь к особому, непосредственному переживанию Реальности, выходящему за рамки феномена.

¹⁰ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. М., 1993.

¹¹ Гране М. Китайская мысль. М., 2004.

¹² Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

¹³ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии // Непрерываемый разговор. СПб., 2004.

Е.А. Торчинов предложил исследование восточного интуитивизма на основе трансперсонального подхода¹⁴. Этот подход хорошо соответствует характеру переживания мистического опыта в даосско-буддийских учениях, что обуславливает исследовательскую ценность полученных на его основе выводов, особенно в плане аналитики символического описания процесса погружения в мистическую интуицию. Но существенным недостатком такого подхода является его психологизм. Кроме того, научная достоверность трансперсонального подхода все еще проблематична.

С точки зрения нашего исследования представляет интерес история попыток отражения концепций восточного интуитивизма в западной философии. Здесь сразу обнаруживается, что практически ни один из известных западных философов не опирался в своих изысканиях на идеи восточной метафизики.

Настоящая “встреча мудрости” Запада и Востока, несомненно, имела место в эпоху эллинизма. Правда, вряд ли можно утверждать, что античные философы напрямую заимствовали идеи из египетского мистицизма или индийской философии. Корректнее будет, на наш взгляд, предположить, что эти идеи оказывали влияние на развитие некоторых школ греческой философии эллинистического периода, особенно в Александрии. Яркий пример этого — неоплатонизм с его идеей Единого и экстатического слияния с ним — имеющий очевидные аналогии в индийской Веданте. В дальнейшем, как известно, неоплатонизм (хотя бы в качестве одного из наиболее сильных оппонентов) оказал влияние на развитие византийского богословия и, таким образом, на культуру всех православных народов.

Западноевропейское же богословие, а с ним и философия, особенно в лице своей *philosophia perennis*, созданной Фомой Аквинским, традиционно опирались более на аристотелевскую школу. Соответственно, в средневековой

¹⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния СПб., 2000.

европейской философии вряд ли можно найти существенные следы влияния восточной мысли, исключая, конечно, арабскую.

В новоевропейской философии одно из первых упоминаний о восточных мыслителях мы встречаем в “Философских письмах” Ф.Шеллинга. Но это отнюдь не влияние Востока, а просто ссылка на мнение ‘китайских мудрецов’ для подтверждения своих выводов.

Общеизвестны восторги А. Шопенгауэра относительно индийской мысли зафиксированной в Бхагават–гите. Однако в построении своей философии он нигде прямо не апеллирует к каким-либо идеям из нее. Напротив, его ключевая работа “О четвероюм корне закона достаточного основания” целиком и полностью основана на анализе идей западноевропейской философии. Более того, Т.П. Григорьева отмечает: «Философия Шопенгауэра, несмотря на тягу к буддизму и упанишадам, все же далека от того и другого. Буддизм и упанишады — не пессимизм»¹⁵.

Также и М. Хайдеггер, несмотря на всю симпатию, проявленную им в позднем периоде своего творчества к дзен–буддизму и предпринятые попытки перевода “Дао дэ цзин”, построил свою философию, оставаясь полностью в русле западноевропейской философии. Однако, с точки зрения развития компаративизма, несомненна заслуга М. Хайдеггера в том, что построением своей фундаментальной онтологии он дал методологические основания качественно новому осмыслению восточных идей.

Причина такого положения дел заключается, видимо, в том, что западная философия, как отмечает М. Хайдеггер¹⁶, в своих древнегреческих истоках задалась вопросом об условии возможности бытия сущего. Акцент делался именно на сущем, что в итоге, по его мнению, и позволило появиться такому специфически западному явлению как наука. Однако, как показал М. Хайдеггер, первоосновой всего сущего, не схватываемой научным мышлением, выступает Ничто.

¹⁵ Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. С. 233.

¹⁶ Хайдеггер М. Что такое метафизика // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

Этот интерес к проблеме Ничто как первооснове сближает философские поиски М.Хайдеггера с восточной мыслью, которая, в противовес западной, берет это Ничто в качестве абсолютной первоосновы в своих онтологических построениях (по крайней мере, именно такой позиции придерживается выдающийся японский философ Н. Китаро). Например, Чжуан-цзы говорит: «Каждая вещь в мире есть «то», и каждая вещь в мире есть «это»... Там, где «это» и «то» еще не противостоят друг другу, находится Ось Пути. Постигнув эту ось в центре мирового круговорота, обретаем способность бесконечных превращений...»¹⁷. Ось Пути — Дао — не будучи ни тем, ни этим, и есть, в конечном счете, то самое *Ни-что*.

Значительно более успешно идеи восточных учений проникают в западную философию на стыке философии и психологии — там, где ведется исследование глубин внутреннего мира человека, причем глубины эти таковы, что свет обыденного сознания не достигает их. Особенно выделяются в этом плане исследования К.Г. Юнга. Общеизвестно его увлечение даосизмом¹⁸ и попытки использования в научных изысканиях идей восточных мистических учений¹⁹. К этому же разряду может быть отнесена новаторская попытка Е.А. Торчинова осмыслить восточные мистические учения в терминах трансперсональной психологии²⁰.

Следует, однако, отметить, что некоторые исследователи критически относятся к психологическому подходу в изучении восточных доктрин. Так, например, Г. Дюмулен в работе, посвященной истории дзен-буддизма, пишет, что психотерапевтические эффекты дзенских практик, отвечавшие запросам европейской культуры, во многом обусловили характер восприятия дзен-буддизма в Европе и Америке. В итоге «была предпринята попытка толковать его как чисто терапевтическую систему»²¹. Признавая терапевтический эффект дзен, Г. Дюмулен указывает, что дзен зародился именно как религиозно-

¹⁷ Чжуан-цзы. Ле-цзы. / Пер. с кит., вст. ст. и примеч. В.В. Малявина. М., 1995. С. 67.

¹⁸ См. Роузен Д. Дао Юнга / Пер. с англ. К., 1997.

¹⁹ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн., 2003.

²⁰ Торчинов Е.А. Религии мира...

²¹ Дюмулен Г. История дзен-буддизма. М., 2003. С. 299.

мистическое учение и, в первую очередь, был призван удовлетворить религиозную потребность человека. На этом основании он справедливо заключает, что «психологи не могут судить об истинной ценности и смысле дзен-буддизма»²².

Еще более активное проникновение восточных идей на Запад мы находим в выходящей за научно-философские рамки сфере культуры. В этом плане мы можем упомянуть такие имена, как Д.Т. Судзуки, Вивекананда, А. Уотс и др. Их работы, по сути, содержат изложение доктрин восточных учений в форме, максимально доступной для понимания человека с западным менталитетом. Правда, такая популяризация приводит к множеству негативных последствий, о некоторых из них будет сказано в Приложении²³.

Вообще, культурный обмен между Востоком и Западом можно охарактеризовать как интенсивный и двусторонний. Однако по большей части это обмен технологиями: Запад дает, вернее, давал, Востоку собственно технологии, а Восток поставляет в западную культуру свои психотехники.

В смысле же отсутствия полноценного философского обмена идеями между Западом и Востоком в русской философии можно отметить практически ту же ситуацию, что и в западноевропейской, с той лишь разницей, что в ней, несомненно, сказывается влияние Востока в форме православной культуры и идей неоплатонизма. Таким образом, можно констатировать факт, что практически до настоящего времени философские системы Востока и Запада существуют обособленно друг от друга.

Итак, можно сделать следующий вывод: проблема собственно мистической интуиции в постклассический период разрабатывалась, главным образом, в русской философии. В то же время, характер идей русского интуитивизма достаточно близок по своей направленности восточной мысли. В этой связи нужно отметить источники мистического опыта, осмыслением которого занимались русские интуитивисты: это не только прозрения Я. Бёмэ и

²² Дюмулен Г. История дзен-буддизма... С. 299.

²³ См. Приложение, статья «Восточные боевые искусства в России: о рисках превращенных форм культурных заимствований»

М. Экхарта, но и опыт исихазма, достаточно широко известный в русской православной культуре. Последний при возникновении впитал в себя, через посредство античной культуры, некоторые идеи и методы восточного мистицизма. Возможно, этим объясняются выявленные М. Элиаде сходные черты в мистических практиках Востока и исихазма²⁴. Но причина сходств может лежать и в универсальной природе самого мистического опыта, а также его Предмета. В отношении этой проблемы представляемая работа носит, по сути, пропедевтический характер, сосредотачиваясь на поиске смысловых инвариантов в осмыслении мистического опыта. Кроме того, ряд особенностей русского интуитивизма позволяет предполагать перспективность обращения к его идеям при философском осмыслении восточного понимания мистической интуиции.

Таким образом, мы можем сформулировать цель нашей работы: это выявление смыслового инварианта мистической интуиции посредством сравнительного анализа идей, концептуальных схем и категорий, применяемых русским интуитивизмом и даосско-буддийскими учениями. В соответствии с этим первоочередной задачей будет выявление в восточных учениях идей, конституирующих условия возможности и пути осмысления опыта мистической интуиции, и рассмотрение их в контексте философского дискурса. Далее, мы должны будем определить ключевые концепции русского интуитивизма, конституирующие осмысление опыта мистической интуиции. Все это позволит нам осуществить сравнительный анализ соответствующих концепций русского интуитивизма и восточных учений.

Совершенно очевидно, что компаративистское исследование особенно чувствительно к теоретическим основаниям, на которые опирается автор, и используемым методам. В качестве таковых для данного исследования использовались идеи, развиваемые в рамках феноменолого-герменевтического подхода. Это общемировоззренческая установка на восприятие мира сущего как феноменального, а также соотнесение исследуемых идей с контекстом

²⁴ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. К., 2000. С.72 – 74.

соответствующих им учений и культуры (особенно при исследовании восточных учений) с целью выявления их исходных интуиций.

Понимание идей восточных учений было выработано на основе применявших в своих исследованиях феноменолого-герменевтический подход взглядов ведущих российских востоковедов — Е.А. Торчинова и В.В. Малявина. В вопросах влияния языка на китайскую традиционную мысль приоритет отдавался позиции изложенной в работах М. Гране и А.И. Кобзева. Немалую роль сыграл и собственный многолетний опыт автора в освоении даосских и дзен-буддийских психотехник.

Базой для исследования русской философии интуитивизма послужила фундаментальная сравнительно-историческая работа И.И. Евлампиева “История русской метафизики в XIX — XX веках. Русская философия в поисках абсолюта” (СПб., 2000). Правда, следует отметить наше несогласие с негативной оценкой религиозности русских философов, данной исследователем, но его идея рассматривать русский интуитивизм именно как форму поиска Абсолюта нами полностью разделяется.

Теоретическая основа сравнительного анализа вырабатывалась на базе ряда компаративистских работ, затрагивающих проблематику осмысления мистического опыта. Применительно к восточной философии это, в первую очередь, работы В.В. Малявина, Т.П. Григорьевой. Большое влияние на наше понимание природы буддийской мысли оказали идеи А.М. Пятигорского, изложенные в работе “Лекции по буддийской философии” (СПб., 2004), где он последовательно и аргументированно разворачивает феноменологический взгляд на буддийскую философию. Причем, сам А.М.Пятигорский по своим убеждениям буддист, и, таким образом, его работа получает двойной статус — исследования и первоисточника.

Наше понимание *интуитивного познания* основано на идеях Ф.Шеллинга, С.Л.Франка. Содержательное ядро понятия *мистической интуиции* сформировано, главным образом, на основе полагания *присутствия* как базовой характеристики человека. В соответствии с предложенной С.Е.

Ячиным моделью *матрицы присутствия*, можно выделить различные виды интуитивного познания. Одним из четырех модусов этой матрицы является вера, которая означает «...каждым актом своего бытия (жизни) утверждать свою принадлежность ... Миру как относительной части абсолютному целому»²⁵. Переживание своей непосредственной сопричастности Абсолютному есть *мистическая интуиция*. Это фундаментальное свойство человеческого бытия, поскольку «Его (я) находит себя только в противопоставлении Абсолютному»²⁶.

В понимании природы *мистической невыразимости* мы опирались, прежде всего, на концепцию *Непостижимого*, разработанную в одноименной работе С.Л. Франка. *Абсолют* понимается в рамках общепhilosophической традиции как последнее основание и первопричина всего. *Личность* мы понимали как формирующее единство, согласно идеям С.Л. Франка, сформулированным в работе “*Душа человека*”. Была учтена и концепция *малого Абсолюта* В. Соловьева.

Следует также отметить применявшийся нами для концептуализации и экспликации основных положений восточных мистических учений метод *рекурсивной рациональности*²⁷. Это связано с тем, что объект исследования — мистический опыт — не подлежит однозначному дискурсивному определению, поскольку по своей природе он есть переживание целостности. В силу этого все идеи, схватывающие какой-либо его аспект, неизбежно отсылают ко всему опыту или его целостному описанию, которое в свою очередь вновь распадается на идеи и концептуальные схемы. Так, нельзя осмыслить погружение к истокам своего Я вне его соотнесенности с Абсолютом²⁸.

Общая структура представляемого исследования соответствует решению упомянутых выше задач. Первые две главы носят пропедевтический характер, формируя материал для собственно компаративистского исследования,

²⁵ Ячин С.Е. Человек в последовательности событий жертвы дара и обмена. Владивосток, 2001. С. 25.

²⁶ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 116.

²⁷ См. Ячин С.Е. Человек в последовательности событий жертвы дара и обмена... С. 275 – 277.

²⁸ Подробнее см. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса...

предпринимаемого в третьей главе. В этой связи членение первых двух глав на параграфы выполнено по одинаковой схеме: выявляются и рассматриваются идеи, выражающие понимание и, самое главное, опыт переживания Абсолюта, Мира как целого, и Человека как уникальной онтологической сущности. При этом в наибольшей степени раскрывается потенциал метода рекурсивной рациональности, позволяющий погрузить мистический опыт в дискурс, отличный от поэтического.

Первая глава посвящена выявлению и раскрытию основных символов и идей, в которых Восток описывает и осмысляет опыт мистической интуиции. Кроме того, поскольку восточная мысль не является продуктом философского мышления (в западном смысле слова), в ней производится концептуализация выявленных идей, погружение их в философский дискурс. В решении этой задачи мы опирались на достижения современной философии и, в первую очередь, феноменологии и фундаментальной онтологии Хайдеггера²⁹. При этом отправной точкой было понимание того, что Мир сущего представляется восточными учениями не как мир объектов, но как мир феноменов — явлений самой-себя-являющейся в них Абсолютной реальности. Эта Абсолютная реальность (например, Дао для даосизма или Нирвана для буддизма) не по ту сторону мира, а здесь, в этих феноменах. Нужно только суметь увидеть или, точнее, пережить всем своим существом (которое суть она же) это Абсолютное присутствие³⁰. Последнее, в свою очередь, может быть раскрыто как вся полнота переживания настоящего момента. Это особое переживание, как было нами установлено, и составляет ядро мистического опыта Востока.

Вторая глава посвящена исследованию религиозно-философского интуитивизма в русской философии. Его существенной особенностью выступает тезис, согласно которому все сущее, включая человека и *его способы*

²⁹ О перспективности обращения к феноменологическому и, особенно, к хайдеггеровскому подходу при философском исследовании восточной мысли см., например, Малявин В.В. Философия Чжуан-цзы: Забытые пробуждения, немое слово // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 39 - 59.

³⁰ Здесь имеется в виду не хайдеггеровское значение термина 'присутствие', а то, в котором оно употребляется в буддизме (См., Трактат о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 54).

рационального познания, укоренены в Абсолюте. Тем не менее, опыт мистической интуиции, очевидно, выходит за пределы дискурсивно-логического мышления, представляя как неустранимо противоречивый. Обычный путь мистиков — отказ от логики в пользу выразительных средств поэзии. В русском интуитивизме, особенно у С.Л.Франка, учение которого мы оцениваем как наиболее полное и глубокое, предложен философский метод, адекватно реализующий рациональное осмысление мистического опыта. Таковым выступает антиномистический монодуализм, позволяющий схватывать логически раздельное как внутренне слитое, то есть как всеединое³¹. Теоретической основой этого метода является оригинальная концепция русской философии — концепция Всеединства. Таким образом, в русской философии имеет место призыв к ‘алхимической’ трансформации разума — превращению его из рассудка в орган мистической интуиции. В то же время, в ней сохраняется христианский пафос духовно-личностного восхождения к Абсолюту.

Третья глава посвящена решению главной задачи: выявлению сходств и различий в осмыслении мистического опыта русским интуитивизмом и восточными учениями. В ней проведен сравнительный анализ выявленных нами в первых двух главах способов и результатов осмысления мистического опыта в русском интуитивизме и восточных учениях. В результате исследования обнаруживаются как общие положения и подходы, свидетельствующие в пользу гипотезы о единстве предмета мистического опыта, так и взаимно противоречащие идеи и концепции, подчеркивающие несводимость смысловых горизонтов рассматриваемых учений. В то же время идеи русского интуитивизма позволяют на теоретико-философском уровне схватывать важные аспекты даосско-буддийских учений, последние же позволяют лучше понять глубинные основания и перспективы русского

³¹ Подробнее см Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. Мн., М., 2000. С. 441–443.

интуитивизма. Все это позволяет сделать вывод о комплементарности рассмотренных учений³².

В заключительной части сделано краткое резюме основных выводов работы. Намечены перспективные направления дальнейших исследований. Кроме того, в связи с тем, что со времени проведения исследования до момента его публикации прошло достаточно большое количество времени, было принято решение дополнить книгу Приложением, в котором размещены две статьи, представляющие собой развитие идей, заложенных в представленном исследовании. Одна из них показывает направления возможных поисков решения вопроса о личности, в том значении, которое этому фундаментальному для нее понятию придает русская философия и некоторые православные богословы. Вторая посвящена рассмотрению процессов заимствования российской культурой восточных традиционных боевых искусств (ушу, каратэ, айкидо и проч.).

* * *

Издательству Lambert Academic Publishing и особенно г-же Алине Васиной выражаю глубокую признательность за предложение опубликовать эту работу. Кроме того, мне хотелось бы поблагодарить тех, без кого эта книга не могла бы состояться – своего наставника в философии, профессора С.Е. Ячина (г. Владивосток) и всех участников его теоретического семинара, среди которых особенно – Максима Буланенко, своего друга и единомышленника, в беседах и переписке с которым рождались и оттачивались главные идеи исследования, и Светлану Пчелкину, стараниями которой содержание работы обрело более стройный вид.

³² Этот вывод позднее получил развитие в русле концепции ‘метакультуры’. Именно с этой позиции в Приложении анализируется судьба восточных единоборств в России. Подробнее о метакультуре см. Ячин С.Е. Состояние метакультуры. URL: http://metaculture.ru/files/mono/Yachin_Sostoyanie_metaculture.pdf

Особые слова благодарности я хочу высказать моей жене и всей моей семье за заботу и неоценимую поддержку в течение всего периода работы над книгой.

А.В. Поповкин
Владивосток.
19 мая 2011 г.

Глава 1

Мистический интуитивизм Востока

В данной главе решается пропедевтическая задача, подготавливающая материал для компаративистской части исследования. Необходимо выявить и проанализировать идеи конституирующие условия возможности и пути осмысления опыта мистической интуиции в восточных учениях.

Решение этой задачи отнюдь не тривиально. Мы последовательно рассмотрим доктринальные положения чань-буддизма и даосизма, эксплицирующие представления о структурных элементах опыта мистической интуиции — Абсолюте, Мире как целом и человеке. Однако восточный опыт осмысления инороден европейской культуре мышления. Так, В.В.Малявин указывает, что восточная мысль обращена «...не к предметности опыта, а скорее к самому факту бытийствования сознания...»³³. Восточные учения не занимались аналитикой, и потому в их работах нельзя обнаружить концептуальных схем.

Дело в том, что, как отмечают Ж. Делез и Ф. Гваттари в своем исследовании природы философии, восточная мысль, безусловно, имеет ‘план имманенции’, наличие которого есть необходимое условие возможности всякой философии. Однако заполняется этот план не концептами, как-то свойственно европейской философии, а ‘фигурами’, что выражается, прежде всего, в символизме восточного мышления³⁴. Восточная мысль в своем постижении предельных оснований бытия не занималась созданием концептов, а использовала символы, прямо отсылающие к мистическому опыту.

Нужно, однако, отметить, что Восток и, в частности, рассматриваемые учения — даосизм и чань-буддизм — отнюдь не отказывались от построения и использования умозрительных схем или, точнее, символических структур. В

³³ Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. М., 1997. С.12

³⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998. С.120–121.

даосизме можно указать схемы ‘Пяти Первоэлементов’³⁵ и, конечно, знаменитые гексаграммы книги “И-цзин”³⁶. Чань-буддизм, в свою очередь, базируется на глубоко проработанной и опирающейся на большое количество сутр доктрине школы Хуаянь. Более того, Чань утверждает, что доктрина и медитативная практика, в сущности, одно и то же³⁷.

В решении нашей задачи мы опирались на достижения современной философии и, в первую очередь, феноменологии и фундаментальной онтологии Хайдеггера³⁸. Мы исходим из того, что исследуемые нами восточные учения рассматривают доступный эмпирическому опыту мир и, в том числе, человека как проявление Абсолютной реальности (в даосизме — Дао, в буддизме — Татхагатагарбха). Причем, это проявление, так или иначе, полагается свойством самой Абсолютной реальности.

Таким образом, Мир сущего представляется восточными учениями не как мир объектов, но как мир феноменов — явлений самой-себя-являющейся в них Абсолютной реальности. И более того, *эта Абсолютная реальность не по ту сторону мира, а здесь, в этих феноменах*. Нужно только суметь увидеть или, точнее, пережить всем своим существом, которое суть она же, это Абсолютное присутствие³⁹, которое может быть раскрыто как вся полнота переживания настоящего момента. Это особое переживание и составляет, можно сказать, суть мистического опыта Востока.

§1. Интуиция Абсолюта как ‘Великой Пустоты’

Прежде всего, отметим, что восточные и особенно китайские религиозные доктрины имеют отчетливые черты мифологическо-родового Космоса. Так, Л.С. Васильев отмечает, что «...если в древнем Египте и в

³⁵ Развернутый анализ см. Лукьянов А.Е. Истоки Дао. М., 1992.

³⁶ Щуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга Перемен". Минск, 1999.

³⁷ Торчинов Е.А. Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 38.

³⁸ Отметим, что на перспективность обращения к феноменологическому и особенно к хайдеггеровскому подходу при философском исследовании восточной мысли указывает и известный отечественный востоковед В.В.Малявин. (См., например, Философия Чжуан-цзы: Забытые пробуждения, немое слово // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 39-59)

³⁹ Речь идет не о хайдеггеровской ‘присутствии’, а о буддийской концепции. Подробнее см. Трактат о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 54.

некоторых других государствах... великий бог, хотя он и считался предком правителя, рассматривался, прежде всего и главным образом, именно как бог, как великая сверхъестественная сила, то в иньском Китае Шанди, хотя он и считался верховным божеством, рассматривался именно как первопредок»⁴⁰.

Можно утверждать, что Восток более мифологичен, чем религиозен.

Разницу между первым и вторым мы усматриваем именно в различном представлении о природе Абсолюта (Бога). В мифологии боги есть персонализации «одушевленных и хаотически действующих стихийных сил»⁴¹. Они не создавали мир, а, напротив, как указывает А.Ф.Лосев, рассуждая об античных богах, «мир создавал из себя богов»⁴². Таким образом, *миф не знает трансцендентного миру Абсолюта*. Здесь следует отметить, что проблема трансцендентного в китайской мысли до сих пор является предметом дискуссии китаеведов. Причем, китайские авторы в основном полагают трансцендентным началом 'Небо', а европейские, например, Р.Эймс и Д.Холл, отрицают наличие трансцендентного идеала в Китае⁴³.

Можно утверждать, что Абсолют в восточных учениях понимается как источник и основа, лежащая за всеми формами эмпирического мира. Поэтому в отношении к Миру как целому Абсолют выступает не как трансцендентный, внемирный, а, скорее, как трансцендентальный, лежащий по ту сторону предметного опыта. Именно поэтому восточный Абсолют есть Ничто, точнее, *Ни-что*.

Такое понимание Абсолюта наложило сильный отпечаток на характер осмысления мистического опыта и способы его достижения, сделав, помимо прочего, этот опыт менее 'мистичным', чем религиозная мистика, взыскующая встречи с трансцендентным миру Богом. Ведь мистический прорыв к корням эмпирической действительности возможен из любой точки: не так уж важно, за каким конкретно феноменом будет уловлена Абсолютная реальность. По сути,

⁴⁰ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 53

⁴¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.; Харьков, 2000. С. 152

⁴² Там же. С. 148

⁴³ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000. С. 45

именно такого взгляда на мистическое созерцание Абсолюта придерживаются рассматриваемые восточноазиатские мистические учения — даосизм и дзен-буддизм.

Непостижимый Путь.

Основу даосской доктрины, вне всякого сомнения, составляет фигура Дао. Абсолют даосов и есть само Дао. Если провести религиозные параллели, можно утверждать, что в даосизме практически не развито катафатическое учение об Абсолюте (хотя в его магических ответвлениях имеются описания различных природных духов). Речь об Абсолюте — Дао ведется исключительно в апофатическом ключе, как о не-Сущем, то есть Ничто. Постоянно подчеркивается несхватываемость Абсолюта в предметном знании. Такой подход задается уже в авторитетнейшем даосском произведении “Дао дэ цзин”: «Дао, которое может быть выражено словами не есть постоянное Дао»⁴⁴. Ему вторит Чжуан-цзы: «Незнание глубоко, знание поверхностно...»⁴⁵. Таким образом, «главная проблема философии Дао не в том, как выражается Дао, а в том, как оно скрывается»⁴⁶.

В силу того, что Дао, согласно даосской доктрине, не является предметом позитивного знания, относительно его природы возможны лишь косвенные заключения. Мы проведем анализ наиболее часто встречающихся эпитетов или, точнее, символических названий Абсолюта. Для даосской доктрины это — Пустота и Путь.

Начнем с рассмотрения значения самого термина *Дао*. Традиционно в исследовательской литературе термин *Дао* принято переводить как Путь. Этот перевод не вполне адекватно отражает идею Дао, поскольку, как отмечает М. Гране, «о Дао можно сказать, что он одновременно фюзис и логос (природа и разум)»⁴⁷. Помимо этого, Т.П. Григорьева в своей известной работе «Дао и Логос» показывает, что концепция Дао имеет отчетливую параллель с

⁴⁴ Лао-цзы. Дао дэ цзин //Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С. 215

⁴⁵ Чжуан-цзы. Ле-цзы. / Пер. с кит., вст. ст. и примеч. В.В. Малявина. М., 1995. С. 69

⁴⁶ Малявин В.В. Мудрость безумных речей // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995. С.35

⁴⁷ Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С. 357

аристотелевской энтелехией⁴⁸. Мы, в свою очередь, добавим, что Дао выполняло в древнекитайском мировоззрении еще и роль первоначала — *архэ*.

В качестве первоначала Дао — это Пустота, точнее, небытие-отсутствие. Особенно отчетливо такое представление проявляется у Чжуан-цзы, однако уже в «Дао дэ цзин» говорится, что «Дао пустотно...»⁴⁹, там же оно именуется Отсутствующим. Нас не должно вводить в заблуждение употребление термина 'пустота'. Пустота для даоса совсем не то же самое, что пустота, скажем, для древнего грека, у которого она отождествляется с абсолютным небытием. Дело в том, что древний китайский язык *вэньян*, на котором было написано большинство классических текстов, вообще не знал связки *есть*. Следствием этого, как считает А.И. Кобзев, было «отсутствие философского термина “бытие”, вместо которого в вэньяне фигурирует термин “наличие-обладание” (ю), и, соответственно, вместо “небытия” — “отсутствие-неимение” (у)»⁵⁰.

Таким образом, нам необходимо прояснить значение Пустоты в даосской доктрине. В.В.Малявин выделяет три аспекта в даосском понимании Пустоты.

Первый: «пустота — прообраз высшей целостности мира»⁵¹. В этом аспекте Дао родственно гераклитовскому Логосу. Оно является первоначалом всего сущего и законом его бытия и познания, что еще более роднит его с Логосом. «Способность познать изначальную древность и зовется принципом Дао»⁵² — говорит Лао-цзы. В этом аспекте Пустота может быть понята как Единое, и ее отражением является концепция *У Цзи*, которую «древнекитайские философы описывали как “наличие отсутствия” или “невещественную вещь”»⁵³.

В этих парадоксальных определениях *У Цзи* просматривается второй аспект даосской Пустоты. По мнению В.В.Малявина, это «бытийственный и

⁴⁸ Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М., 1992. С. 324 – 325

⁴⁹ Лао-цзы. Дао дэ цзин ... С.218

⁵⁰ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 216

⁵¹ Малявин В.В. Мудрость безумных речей... С.27

⁵² Лао-цзы. Дао дэ цзин... С.228

⁵³ Чжоу Цзунхуа. Дао Тайцзи-цюаня. Путь к омоложению. Киев, 1995. С.130 –131

эпистемологический разрыв»⁵⁴. Здесь имеется в виду тот факт, что Дао находится по ту сторону любой противоположности. У Чжуан-цзы эта идея выражена следующим образом: «там, где это и то еще не противостоят друг другу, находится Ось Пути»⁵⁵.

Третьим аспектом является «пустота — среда и сила обновления».⁵⁶ Он и был подмечен Т.П.Григорьевой, когда она указывала на наличие в понимании Дао черт энтелехий⁵⁷. Можно утверждать, что Пустота даосов не есть «та "голая", пассивная, бездеятельная и бесполезная пустота, как у Демокрита»⁵⁸. Поскольку Пустота даосов это не-чтойность и потому, она, не будучи ни чем конкретно, потенциально содержит в себе все смыслы и все возможности. Таким образом, Пустота может быть понята и как процесс развития: когда нечто уже не есть это, но еще не есть то — момент качественного изменения

Таким образом, в целом Дао можно охарактеризовать как порождающее небытие-отсутствие. Однако, что же означает его небытийственность? Ведь именно в ней причина апофатического подхода даосов к пониманию Абсолюта и мистичности его постижения. Неопределимость и невыразимость знания Дао, в сочетании с указанием на небытийственность может означать только одно из двух. Либо Дао *трансцендентно* миру, и тогда ничто в нем, никакая вещь и никакое понятие не могут быть ему сопоставлены. Либо Дао *трансцендентально*, то есть противоположно любому эмпирическому предметному познанию и как таковое тоже не выразимо дискурсивными средствами.

Анализ классических даосских текстов позволяет заключить, что в них нигде не содержится указания на трансцендентность Дао. Напротив, можно утверждать, что Дао имманентно миру. Оно, по словам Лао-цзы, «всеохватно и

⁵⁴ Малявин В.В. Мудрость безумных речей ... С.27 – 28

⁵⁵ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С. 67.

⁵⁶ Малявин В.В. Указ. соч. С.28.

⁵⁷ Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М., 1992. С. 324 – 325.

⁵⁸ Коковкина А.А. Категория пустоты в европейской и восточной традициях // Религиоведение. 2002. № 4. С.102.

распростерто и влево и вправо»⁵⁹, оно порождает и «вскармливает»⁶⁰ все вещи мира.

Таким образом, хотя «Путь не отделен от вещей»⁶¹, а в некотором смысле даже в силу этого, Дао невыразимо, поскольку оно само лежит в основе любого объяснения, любого слова или вещи, то есть любой Формы. Все это и означает его трансцендентальность. Вот как об этом говорит Чжуан-цзы: «— Путь неслышим, а если мы что-то слышим — значит, это не Путь, — ответило Безначальное. — Путь незрим, а если мы что-то видим — значит, это не Путь. О Пути нельзя ничего сказать, а если о нем что-то говорят — значит, это не Путь. Кто постиг Бесформенное, которое дает формы формам, тот знает, что Пути нельзя дать имя»⁶².

Таким образом, Дао лежит за пределами предметного познания и единственный путь, ведущий к нему, — это его непосредственное переживание в самом себе. Отметим, что к обретению Дао ведет некий путь, но и само оно есть Путь. Мы полагаем, что природа пути обретения Дао, по меньшей мере, должна быть сродственна, либо вовсе тождественна самому Пути.

Дао, как мы уже видели, есть не-Сущее, и потому его нельзя пережить так же как, например, вкус апельсина. Притом, важно отметить, что для даосов опыт погружения в Дао есть опыт единения с ним и через него со всем бытием. В.В.Малявин указывает, что в опыте мистической интуиции Дао «разделение между собственным “я” и миром окончательно исчезает. Наступает Великая Смерть ... и в этом посвятельном умирании рождается новое, вечноживое тело подвижника — тело Пути»⁶³.

Великая Смерть есть символ радикального изменения сущности человека. Таким образом, мистическая интуиция Дао есть одновременно средство и цель

⁵⁹ Лао-цзы. Дао дэ цзин ... С. 248.

⁶⁰ Там же. С. 248.

⁶¹ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С. 200.

⁶² Там же. С.201.

⁶³ Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. М., 1997. С. 96.

даосской *алхимии* — особого вида практики, не имеющий аналогов в современной западной культуре⁶⁴.

Даосская алхимия теснейшим образом связана с исследуемым нами осмыслением мистического опыта. В силу этого мы полагаем необходимым прояснить сложившееся в ходе исследований понимание термина *алхимия*. Сам термин ‘алхимия’ имеет арабское происхождение, но его применение для обозначения даосских практик имеет вполне устоявшийся характер и часто употребляется, например, в работах Е.А.Торчинова⁶⁵, посвященных исследованию даосских практик. Нам же хотелось бы подчеркнуть суть отличия алхимии, науки сакральной, от ее родственницы — химии, науки профанной. Химия, как известно, занимается химическими превращениями вещества, а, точнее, превращением одних сочетаний веществ в другие, за счет создания между ними особых — химических — связей. Алхимия же, и в этом ее основное отличие, всегда искала пути преобразования сущности веществ. Если, например, речь шла, как в европейской алхимии, о металлах, алхимия пыталась преобразовать сущность неблагородных железа или свинца в благородную сущность золота или серебра. Возникающие при этом различные *химические* комбинации веществ были лишь *побочным эффектом*. Таким образом, *алхимия есть практика изменения сущности*. Для даосизма главным предметом приложения усилий был человек, взывающий Дао-пути.

Итак, даосский путь — это путь, изменяющий сущность. Но каким образом это происходит? Ответ мы находим у Чжуан-цзы, когда он уподобляет обретение Дао ‘сидению в забвении’, он говорит: «Я словно вышел из своей брэнной оболочки, отринул знание и уподобился Всепроницающему»⁶⁶. Здесь отчетливо звучит мотив выхода и отбрасывания, то есть мистического выхода за пределы — трансцендирования. Но трансцендирование это именно выход из чего-либо, в то же время Чжуан-цзы, говоря о своем выходе из оболочки, уподобляет себя не просто ‘покидающему’ или ‘освобождающемуся’, а именно

⁶⁴ Подробнее см., например, Малявин В.В. Традиция «внутренних школ» ушу. М., 1993. 104 с.

⁶⁵ См. Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., 2004.

⁶⁶ Чжуан-цзы. Ле-цзы... С. 103.

‘Всепроникающему’. Также и Сыма Чэнчжэнь, рассуждая о Дао-Пути, говорит: «Неведомо, почему он таков, но он пронизывает собой все живое. Его невозможно исчерпать, потому он и зовется Путем». Итак, мы можем сделать вывод о том, что *Дао как Путь есть единящее трансцендирование всего во все.*

Этот Путь, таким образом, не есть путь к чему-то или куда-то, и потому приближение к Дао невозможно посредством какого-либо действия, в традиционном понимании этого слова, поскольку любое действие предметно. Древний комментатор «Дао дэ цзин» Ван Би говорит об этом так: «Изначальная природа мириад вещей заключена в естественности. Поэтому ей можно следовать, но нельзя действовать; можно проникнуться, но нельзя схватить (обрести)»⁶⁷.

Итак, мы выявили основные моменты даосского Абсолюта, определяющие характер даосского опыта мистической интуиции. Во-первых, он не есть Сущее, а потому он *Ни-что*. Следовательно, он недоступен предметному знанию, и его переживание не поддается однозначному выражению рационально-дискурсивными средствами. Во-вторых, Абсолют не трансцендентен Миру, но мир есть явление Абсолюта. И, в-третьих, Абсолют, не будучи трансцендентен Миру, содержит в себе аспект трансцендирования, реализующего единство всего. Можно сказать, что Дао и есть это реализующееся Единство.

Далее мы переходим к рассмотрению представлений об абсолюте в чань-буддийской доктрине, которая, как мы уже упоминали, была заимствована у махаянской школы Хуаянь.

Реальность Пустоты

Итак, рассмотрим концепцию Абсолюта в буддизме. Сразу отметим, что применительно практически к любой буддийской школе уместнее вести речь не об Абсолюте, а об Абсолютной реальности. Таковой, согласно единому мнению всех направлений буддизма, является Нирвана.

⁶⁷ Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С.329.

Сущность *Нирваны* хорошо раскрывает другое понятие — *Шунья*, указывающее на переживание Абсолютной реальности. Его введение приписывается Нагарджуне. *Шунья* — это Пустота. Само определение Абсолютной реальности как Пустоты указывает нам на тот факт, что нирвана не является некоей сущностью или особым миром, наподобие христианского рая. Однако будет неверным толковать *Шунью* как Ничто европейской философии. Против нигилистического толкования буддийского Абсолюта выступает и такой известный востоковед, как Е.А.Торчинов. Нигилистическая доктрина неприемлема для буддийского философа, поскольку «буддизм уже в своих базовых идеологемах ... предполагает отказ от крайностей нигилизма и этернализма в качестве “срединного учения”»⁶⁸. Также и Д.Т.Судзуки пишет, что Пустота, провозглашенная Буддой в качестве Абсолюта, — это лекарство, которым не стоит злоупотреблять⁶⁹.

Тем не менее, утверждение пустотности есть некое отрицание. Так что же отрицается в буддийском Абсолюте? Ответ содержится в работах современных буддистов, знакомых также и с западной философской терминологией. Такой анализ концепции Шуньи мы находим в работе известного российского буддийского наставника Б. Дандарона «Мысли буддиста»⁷⁰. Эта работа, хотя и не принадлежит традиции Чань, но в рассматриваемых аспектах ей не противоречит. Она интересна также и тем, что является не только научным исследованием, но и, по сути, первоисточником, написанным буддийским наставником на русском языке, а компаративистские экскурсы автора позволяют предполагать хорошее знание европейской философской традиции. Основная часть этой работы — перевод и комментарии к учению *шуньявады*.

Сразу оговоримся, что Б. Дандарон принадлежит к традиции тибетского буддизма школы Гелуг. Принятая в этой традиции особая концепция Абсолютной реальности — Татхагатагарбхи (будет рассмотрена ниже)

⁶⁸ Торчинов А.Е. Нигилистическая интерпретация мадхьямаки возвращается? // текст доклада, произнесенного на Восьмой буддологической конференции на философском факультете СПбГУ. URL: <http://www.absolutology.org.ru/articles.htm>

⁶⁹ Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002. С.181.

⁷⁰ Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток, 1992.

родственна школам китайского буддизма, различия же касаются в основном вопроса причастности к этой реальности существ феноменального мира⁷¹.

Итак, Б. Дандарон утверждает, что «Нирвана — это просто предел всех построений нашего воображения»⁷². Кроме того, часто встречается определение нашего, эмпирического мира — *сансары* — как феноменального. Все это дает нам основания заключить, что *Нирвана противоположна любому феномену, точнее, она противоположна феноменальному вообще*, и именно потому и может быть понята только как Абсолютная пустота — *Шунья*.

Действительно, в учении, излагаемом Б. Дандароном, постоянно подчеркивается, что *Нирвана* стоит по ту сторону сущего и не-сущего. Более того, один из пунктов своей работы Б. Дандарон образно называет «Нирвана — это мир с точки зрения вечности»⁷³. К такому же выводу приходит известный мыслитель А.М.Пятигорский в своих «Лекциях по буддийской философии»⁷⁴. Рассматривая вопрос о том, что такое ‘страдание’, о котором говорится в ‘Четырех благородных истинах’ буддизма, он показывает, что оно — «универсальный признак феноменального мира, различаемый только из мира не-феноменального...»⁷⁵. Все учение буддизма, в таком случае, предстает перед нами как взгляд или как *знание, переданное из не-феноменального мира в мир феноменальный*, то есть из трансцендентального, стоящего по ту сторону предметного опыта, в эмпирическое.

Здесь важно отметить следующее. Во-первых, это знание особого рода. Как верно отметил А.М.Пятигорский, «дхармическая философия мысли ранних буддийских школ (да и многих поздних тоже) крайне не эпистемологична. Ибо здесь мы имеем дело не с нормальным, а с йогическим знанием»⁷⁶. Идеал йогического познания *ятхабхутам* — «видеть как есть то, что существует в

⁷¹ Подробнее см. Горчинов Е.А. Философия китайского буддизма. СПб., 2001.

⁷² Дандарон Б.Д. Мысли буддиста... С.56.

⁷³ Там же. С. 60.

⁷⁴ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии // Непрерываемый разговор. СПб., 2004.

⁷⁵ Там же. С. 51.

⁷⁶ Там же. С. 75.

абсолютном смысле»⁷⁷. Фактически это означает стремление к непосредственному переживанию Абсолютной реальности. Кроме того, специфика йогического познания (созерцания) состоит в отождествлении субъекта и объекта познания. Таким образом, можно определить йогическое знание как мистическую интуицию.

Вторым важным аспектом является своего рода односторонность в отношении *Нирваны* и *Сансары*. Суть ее в следующем: буддизм признает возможным взгляд с позиции Абсолюта (Нирваны) на феноменальный мир сансары, однако невозможно заглянуть из Сансары в Нирвану. Именно так можно понимать следующие слова Дандарона: «учение о том, что Нирвана — это ни не Сущее, ни Сущее, не может быть постигнуто никем. Никто не может постичь этого, никто не может схватить это, никто не может провозгласить это, следовательно, это логически невозможно»⁷⁸. Мы же лишь добавим, впрочем, в полном согласии с примечанием самого Дандарона, никто из мира *Сансары*.

Таким образом, Абсолютная реальность Нирваны пустотна, но ее пустота, согласно доктрине школы Хуаянь, есть следствие того, что она «не имеет отношения к бессодержательной деятельности заблуждающегося сознания и различающей мысли»⁷⁹. Под ‘заблуждающимся’ здесь понимается непросветленное сознание воспринимающее феноменальный мир *Сансары* как единственную реальность. Буддийский “Трактат о пробуждении веры в Махаяну” прямо утверждает, что «истинная реальность может быть описана в двух аспектах»⁸⁰. Первый – это уже рассмотренная нами пустотность Абсолютной реальности — *шуньявада*. Второй же аспект, составляющий специфику китайского буддизма, — это «не-пустота истинно реальной сущности, называемой так по той причине, что она в своей субстанциальной основе наделена полнотой лишенных по своей природе притока аффективности

⁷⁷ Рудой В., Е. Островская. Две традиции Йоги // Йога. СПб., 2002. С. 24.

⁷⁸ Дандарон Б.Д. Мысли буддиста... С. 65

⁷⁹ Трактат о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 51

⁸⁰ Там же. С. 51

благих качеств»⁸¹. Абсолютная реальность в аспекте не-пустоты есть, согласно Хуаяньскому варианту доктрины Татхагатагарбхи, «Истинное Сознание»⁸².

Специфика китайского варианта доктрины *Татхагатагарбхи* состоит в том, что 'Истинное сознание', которое и есть *Татхагатагарбха*, осмысливается как основа всех, в том числе и непросветленных состояний сознания. И потому «на самом деле нет никаких различий между исходным состоянием и пробуждением, ибо все четыре состояния наличествуют одновременно и лишены самостоятельности, будучи изначально равностными и тождественными Единому Пробуждению»⁸³. Также и “Сутра Сердца праджня-парамиты” гласит: «Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого»⁸⁴. В силу этого единства Абсолютной реальности и чувственно воспринимаемого мира, а также, благодаря 'нирваническому' знанию, данному в учении Будды, переживание *Нирваны* достижимо для обитателей *Сансары*.

Вообще, Истинная реальность — Татхагатагарбха понимается как принцип — *ли*⁸⁵. Этот принцип или, вернее, Принцип, суть принцип проявления “вещи-события” — *ши*⁸⁶. По этой причине буддизм Махаяны говорит о тождестве Мира сущего — Сансары и Нирваны. Однако поскольку Принцип, согласно доктрине Хуаянь, есть бесконечная Абсолютная реальность, следовательно, каждая вещь, будучи тождественна ей по своей природе, причастна этой бесконечности, и потому доктрина Хуаянь утверждает, подобно Анаксагору, «все в одном и одно во всем».

Итак, в чань-буддийском понимании Абсолюта мы обнаружили следующее. Во-первых, Абсолют, вернее, Абсолютная реальность, хотя и отличается от Мира сущего, но не трансцендентна ему. Во-вторых, Абсолютная реальность не может быть *предметом* опыта и, соответственно, предметом

⁸¹ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 51

⁸² Там же. С. 51

⁸³ Там же. С. 55

⁸⁴ Сутра Сердца Праджня-парамиты // Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 2000. С. 31.

⁸⁵ Горчинов Е.А. Буддийская философия в Китае // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С.

28

⁸⁶ Там же. С. 29

знания. Тем не менее, переживание Абсолютной реальности достижимо, поскольку она фундирует все феномены, а ее природа тождественна природе сознания. В-третьих, Абсолютная реальность есть Единство всего сущего, в котором каждый элемент содержит образ Целого. Однако важно отметить, что сансарическая множественность мира сущего трактуется буддизмом как деятельность акцидентального аспекта Единого Ума Будды — манаса⁸⁷ и, таким образом, множественность, в отличие от Единства, неистинна в абсолютном смысле.

Подводя итоги исследования восточных представлений об Абсолюте в аспекте опыта мистической интуиции, мы можем сделать следующие выводы. В целом чань-буддизм и даосизм сходным образом представляют природу Абсолюта. Абсолют видится как невыразимая Абсолютная реальность, лежащая в основе всех форм бытия и фундирующая их Единство.

Однако важно отметить следующий факт. Абсолют даосской доктрины имеет креативность, функцию порождения мира вещей, как свой атрибут, в то время как в буддизме мир есть порождение замутненного аспекта Абсолютного Ума, и, таким образом, креативность здесь акцидентальна. Мы полагаем, что в этом различии кроется ключ к решению проблемы жизнеотрицающей, по большей части, направленности буддизма и жизнеутверждающего пафоса даосизма, доходящего до поисков физического бессмертия в сянь-даосизме.

§2. Мир как универсум проявления Абсолютной реальности

В этом параграфе мы рассмотрим представления о Мире в восточных учениях, то есть исследуем эти учения в онтологическом ракурсе. Причем, нас будут интересовать в первую очередь те онтологические положения, которые конституируют осмысление переживания единства Мира как целого.

Вселенная Дао.

Абсолют даосов, будучи единой и единящей основой всех вещей в мире, не трансцендентен Миру как целому. Согласно даосской доктрине, любая вещь

⁸⁷ Горчинов Е.А. Комментарии к Трактату о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С.132

и любая деятельность есть проявление вселенского Дао. Если задаться вопросом о том, что видит даосский мудрец, глядя на мир, то, по мнению В.В. Малявина, «наиболее недвусмысленный ответ, быть может и самый неожиданный: он видит Вещь, то есть нечто такое, что “имеется”, и нечто конкретное»⁸⁸. Говоря ‘вещь’, исследователь имеет в виду не предмет, а феномен: «Вещь, Первичный Феномен как безусловная открытость явленного стоит в центре даосского видения, пробуждающего не к отвлеченной концептуальной истине, а к реальности самих вещей»⁸⁹.

Таким образом, есть основания полагать, что даосская доктрина близка фундаментальной онтологии М.Хайдеггера. Предложенный им способ осмысления бытия, как заключает В.В. Малявин⁹⁰, настраивает на восприятие собственно философского уровня рассуждений Чжуан-цзы. Этот вывод сложно оспорить. Действительно, феноменологический подход к онтологии открывает пути к собственно философскому осмыслению восточной мудрости, тогда как для классической онтологии вся мысль Востока, воспринимающая мир как универсум явлений Абсолютной реальности, есть лишь «мистический сон». В.В. Малявин в одной из своих работ приводит цитату из Чжуан-цзы, которая звучит совершенно по хайдеггеровски: «То, что вещит вещи, не отграничено от вещей. Но вещи имеют свои границы. Граница безграничного — это безграничность ограниченного»⁹¹. Таким образом, Дао, являющее себя в вещах, не отграничено от них, не потусторонне миру сущего. Однако для предметного знания сущность вещи, как показывает М.Хайдеггер, неуловима⁹². И потому же даосский мудрец заключает: «в вещах Дао неразлично-туманно»⁹³.

И все-таки не стоит и чрезмерно сближать М.Хайдеггера и даосских мудрецов. Ведь Хайдеггер, несмотря на свое пристрастие к философии досократиков, которая находится на рубеже античного мифа и философии, все-

⁸⁸ Малявин В.В. Философия Чжуан-цзы: Забытое пробуждения, немое слово // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 47.

⁸⁹ Там же. С. 48.

⁹⁰ Там же. С. 42.

⁹¹ Там же. С. 48.

⁹² См. примечания к Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 430.

⁹³ Лао-цзы. Дао дэ цзин ... С. 235.

таки именно философ. Даосизм же, как система мировоззрения, хотя и обладает довольно развитой доктриной, все же в своей символической направленности значительно ближе к мифу.

Из мифологического характера доктрины Дао вытекает ряд существенных моментов, обуславливающих специфику даосского мировоззрения. Во-первых, даосы усматривают за вещами некий единый принцип. Вообще, единство и целостность мировосприятия это характерная черта практически любой мифологии. А.А.Маслов в связи с этим отмечает, что для даосского мудреца «само по себе наличие и многообразие указывают на высшую реальность, которая стоит за всем этим, — реальность безначальную и абсолютно единую»⁹⁴. Во-вторых, М.Хайдеггер, хотя и не противопоставляет мышление и бытие, все же в своей философии более мыслит, и постольку является именно философом — ‘любящим мудрость’. Даже его ‘присутствие’ это, в первую очередь, присутствие сознания, мыслящего сущее. Даос же, напротив, даже в своих рассуждениях, скорее бытийствует, а, точнее, даже *не-бытийствует*, следуя Дао, осуществляя алхимические превращения сознания, и в силу этого истинный даос отнюдь не философ, он — *священномудрый*.

Как же можно в рамках даосской парадигмы (если ей можно поставить рамки) вступать в какие-либо отношения с вещами и с миром вообще, если для даоса проявление направленной воли, основы любой деятельности в европейском понимании, неприемлемо, так как это нарушит естественное течение Дао? Древнекитайский мистик III века Ван Би, используя распространенную метафору порождающего Дао как Сокровенной Самки, так отвечает на этот вопрос: «Самка откликается, но не зазывает [к себе], следует, но сама не действует. Это значит, что, открывая и закрывая Небесные врата, лучше быть самкой. И тогда все вещи сами придут к тебе и будут пребывать в безопасности»⁹⁵. Итак, ключевые идеи в отношении с Миром сущего в даосской доктрине это: восприятие, следование и другие формы *синергии*.

⁹⁴ Маслов А.А. Странник вечности // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С.131.

⁹⁵ Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С. 310.

Отметим, что сами вещи, составляющие мир, не являются чем-то неизменным и самотождественным, с точки зрения даосов. Напротив, бытие вещей, согласно доктрине Дао, есть превращения, суть которых — вечное возвращение к породившему их Первоистоку. Вот как об этом говорится у Чжуан-цзы: «...В начале начал было Отсутствие, и не было у него ни свойств, ни имени. Из него появилось Единое. Появилось Единое, но еще не было форм. А то, благодаря чему живут все вещи, называется жизненными свойствами. Когда еще нет форм, различие уже есть. Неизбежное, не допускающее разрывов, зовется Судьбой. Благодаря остановке в движении рождаются вещи. Вещь, осуществившая в себе свой жизненный принцип, зовется Formой. Форма хранит в себе Дух. Каждая Форма имеет свои правила, и вместе они зовутся Природой. Кто печется о своей природе, возвращается к жизненной Силе. А кто достиг предела Силы, становится единым с Началом. Становясь единым, мы опустошаем себя; будучи пусты, мы становимся великими, а будучи великими, приводим к согласию щебет всех птиц. Согласие всех голосов согласуется с Небом и Землей»⁹⁶.

В приведенной фразе Чжуан-цзы содержится указание на генеральную линию алхимических преобразований, которые должен совершить человек, идя путем Дао. Она, как мы видим, тесно связана с проблемой порождения вещей. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

В даосизме для описания мира вещей, того, что можно назвать Космосом, существует особая категория — *ци*. Известный российский китаевед А.И.Кобзев пишет, что в китайской философии общепризнанным было представление о *ци* «как бескачественном первовеществе, из которого состояла Вселенная в исходной фазе своего развития, называемой Хаосом (*хунь дунь*)»⁹⁷. Однако *ци*, хотя и выполняет функции субстанции в китайской философии, все же не соответствует европейской категории ‘вещество’. Если уж искать в европейской научной мысли подходящую категорию, то ей будет скорее ‘поле’.

⁹⁶ Чжуан-цзы. Ле-цзы ... С. 130 – 131.

⁹⁷ Кобзев А.И. Китайская традиция // Универсалии восточных культур. М., 2001. С.423.

Даосская *ци* характеризуется главным образом как некая процессуальность, энергия превращений, происходящих с вещами.

Причину такого *энергийного* мировоззрения мы видим в следующем. Поскольку в основе всего сущего лежит бессущностное, пустотное Дао, постольку и субстратом всех вещей должно выступать отнюдь не вещество, не сущность, а самое действие — энергия — проявление феноменов из Абсолютной реальности.

Сам А.И.Кобзев, говоря о *ци*, указывает, что «начальные формы дифференциации этого вещества — *инь-ян* и «пять элементов» (*у син*)»⁹⁸. Однако в другой своей работе, рассматривая концепцию *у син*, он отмечает, что эти элементы «суть таковые не в субстратном, а в функциональном смысле»⁹⁹. Таким образом, ‘Пять первоэлементов’ можно понимать как классификационную схему всего многообразия природных *процессов*. Следовательно, *ци* следует понимать как первоначало полагающее процессуальность мира.

Аналогом китайского понятия *ци* является индийская *прана*, которая имеет фундаментальное значение в практике Йоги. Вот как объясняет природу *праны* индийский мистик Ошо: «Слово *прана* обозначает витальную энергию, проявляющуюся через полюса вхождения и истечения. *Прана* это не само дыхание, но энергия, втягивающая воздух — втягивающая его, задерживающая и выталкивающая обратно. Энергия, втягивающая и выталкивающая мысль, — тоже *прана*»¹⁰⁰. Таким образом, *прана*, а, следовательно, и *ци* есть то, что фундирует всякую процессуальность в мире.

Следует отметить, что западная наука пытается исследовать природу энергии *ци*. Проводятся даже измерения физических полей вокруг цигун-терапевтов — людей, которые умеют управлять потоками *ци* в своем организме и излучать ее с терапевтическими целями. При измерениях *потока ци* обнаруживаются различные виды физических излучений, но в целом нельзя

⁹⁸ Кобзев А.И. Китайская традиция... С. 423.

⁹⁹ Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С.25.

признать этот феномен хорошо изученным, поскольку до сих пор нет стройной и непротиворечивой научной теории¹⁰¹.

Наибольшее значение для описания природных процессов в даосской доктрине имеют категории *инь* и *ян*, непосредственно связанные с *ци* и характеризующие ее. Пульсации инь – ян пронизывают все горизонты бытия. Они являются ‘фигурами’, проектирующими на план имманенции опыт переживания присутствия в потоке Дао.

По-видимому, *инь* и *ян* можно понимать как полярные проявления *ци*, задающие универсальную дуализированность мира, подобно тому, как северный и южный полюса задают всеобщую дуальность проявлений магнитного поля. Притом, как не бывает в природе северного полюса без южного, так не бывает инь без ян. Но связь *инь* и *ян* более сложна: помимо нерасторжимости эти два полюса *ци* обладают еще одним типом взаимосвязи — это «взаимопревращение по достижении определенной фазы развития»¹⁰².



рис. 1
диаграмма Тайцзи

Сущность отношений *инь-ян* отражена в знаменитой диаграмме Великого предела — *Тайцзи* (см. рис. 1). Вот как ее комментируют китайские источники: «Черная точка на белом фоне изображает такую ситуацию, при которой в пору максимального расцвета ян инь, тем не менее, не исчезает, а лишь только затаивается — так что инь таится в середине ян и служит основой для дальнейшего развития инь»¹⁰³, аналогична ситуация для *ян* (белый на диаграмме). Далее, «большой круг схемы Великого предела изображает Вселенную... Кривая, разграничивающая черную и белую части плана Великого предела, является ее важнейшей и наиболее ключевой частью: ведь она служит той «орбитой» на

¹⁰⁰ Ошо. Семь центров жизненной энергии. Наука Чакр. К., М., 2001. С. 244.

¹⁰¹ Подробнее см. Линь Хоушен, Ло Пэйюй. Секреты китайской медицины: 300 вопросов о цигуне. Новосибирск, 1993. С. 274.

¹⁰² Кобзев А.И. Китайская традиция ... С.409.

¹⁰³ У Цзинь, Ван Юншэн. Сто ответов на вопросы о «Чжоу и»: «Чжоу и», китайская медицина и цигун. К., 2001. С. 166.

которой взаимодействует двоица образов инь ян, ..., ее роль — породить и трансформировать десять тысяч вещей»¹⁰⁴.

Хотелось бы отметить следующий важный момент, касающийся специфики даосского мировоззрения. Традиционно в европейской и современной российской философии дуализм *инь-ян* принято понимать как диалектический. А.И.Кобзев и вовсе трактует как «наивно-материалистические»¹⁰⁵ приведенные нами выше представления о том, что оба начала, *инь* и *ян*, содержат в себе потенцию своей противоположности. В противоположность этому, мы полагаем, что есть основания считать, что в данном случае имеет место не диалектическая противоположность, а именно особый вид дуализма. И вот почему. Во-первых, диалектика подразумевает возможность синтеза противоположностей, но противоположность *инь* и *ян* не снимается никогда: бытие Вселенной представляет собой постоянный процесс их взаимоперехода, своего рода танец энергий. И, во-вторых, хотя *инь* содержит в себе потенцию *ян*, а *ян*, в свою очередь, потенцию *инь*, речь идет, скорее, о содержании соответствующего зародыша, но не о том, что *инь* и *ян* имеют друг друга как свое иное. Таким образом, *категории инь и ян образуют дуальную пару*.

Косвенно эти соображения подтверждает такой канонический текст китайской традиции, как книга *И-цзин* (Чжоу и). Дело в том, что в этой книге мир предстает перед нами в виде циклических превращений, именно так, по мнению Б.Б. Виногородского, можно перевести сочетание «*Чжоу и*»¹⁰⁶. И хотя все множество перемен описывается с помощью 64 гексаграмм, однако каждая из них есть именно комбинация *инь* и *ян*, то есть: никакого снятия противоречия в синтезе нет.

Вообще, *И-цзин*, наряду с пятичастной системой первоэлементов *у син*, играют важнейшую роль в даосском познании мира. Можно сказать, что они

¹⁰⁴ У Цзинь, Ван Юншэн. Сто ответов на вопросы о «Чжоу и»... С. 167.

¹⁰⁵ Кобзев А.И. Китайская традиция... С.409.

¹⁰⁶ Виногородский Б.Б. Разговор о смыслах // *И цзин — Чжоу и. Система Перемен — Циклические Перемены*. М., 1999. С. 414.

являют собой одновременно и инструмент познания, и способ осмысления. Так, *И-цзин* чаще всего применялся как гадательная книга, но изложенные в нем законы перемен учитывались в создании различных практик внутренней алхимии и в ходе обучения им. Яркий пример — одна из школ даосского боевого искусства *Тайцзи-цюань*, чья тесная связь с *И-цзин* показана в работе китайского мастера Чжоу Цзунхуа “Дао Тайцзи-цюаня. Путь к омоложению” (Киев, 1995).

Даосское познание мира вообще весьма существенно отличается от научно-рационального. В первую очередь тем, что даосизм, можно сказать, исходит из того факта, что субъект познания есть неотъемлемая часть мира. Западноевропейская наука, напротив, долгое время претендовала на полную редукцию субъекта. Ситуация стала меняться лишь с развитием квантовой механики, и сразу же обнаружился ряд параллелей между научной картиной мира и мировоззрением восточных доктрин, что было убедительно показано физиком-ядерщиком Ф. Капрой в книге “Дао физики” (СПб., 1994).

Даосы же никогда не упускали из виду роль познающего в процессе познания. Так, известный на Западе даосский мастер Чжоу Цзунхуа пишет, что «ментальная или духовная предрасположенность индивидуума применяющего *И-цзин*, обязательно будет оказывать влияние на получаемое знание»¹⁰⁷. Такое понимание процесса познания характеризует глубоко целостное видение мира. Ведь хотя для *И-цзин* множественность и многообразие являются неотъемлемой частью мира, однако в основе этого многообразия лежит единый Принцип — Великий Предел, *Тайцзи*. *Тайцзи* является принципом возникновения и существования каждой конкретной вещи. Более того, как указывает Чжуан-цзы, любую вещь можно понимать как остановку в вечных переменах, законы которых отражены в диаграмме *Тайцзи* и конкретизированы в *И-цзине*. Поскольку *Тайцзи* — принцип существования, суть конкретного бытия любой вещи, то, как верно отметил Малявин, «абсолютное всеединство

¹⁰⁷ Чжоу Цзунхуа. Дао И-Цзина. Киев, 1999. С. 12.

мира предстает у даосов именно как неисчерпаемая конкретность данного бытия»¹⁰⁸.

Итак, *Тайцзи* — Великий предел, предел, за которым нет никаких вещей, поскольку нет никакой дуальности, даже первичного дуализма *инь–ян*. *Тайцзи* — это предел, за которым первичная Пустота — *У Цзи*. *У Цзи* является тем истоком, откуда возникает все сущее, и, будучи таковым, он есть то чистое Единство — Дао, в котором нет никакой дуальности. И чтобы постичь дуализм *инь* и *ян* как единство, требуется осуществить именно мистическое возвращение от ‘десяти тысяч вещей’ обратно к *Тайцзи*.

Резюмируя все вышесказанное относительно даосского видения мира, отметим следующее: мир для даоса предстает как мир феноменов — явлений космического Принципа *Тайцзи*, в основе которого — находящееся за пределами эмпирического постижения Дао. Эта феноменальность отражена в даосской идее вещи как формы. Конституирующая роль принадлежит человеку, в том числе его речи. Чжуан-цзы говорит: «вещи становятся такими, какие они есть, когда им дают названия»¹⁰⁹. Однако за всем видимым многообразием форм даос видит единый принцип: «все вещи — рождающиеся и погибающие — друг друга проникают и сходятся воедино. Только человек, постигший правду до конца, знает, что все приходит к одному»¹¹⁰.

Мир, таким образом, предстает перед мудрецом-даосом единым целым. Все сущее, каждая вещь, следует своему Дао, которое в своем предельном основании едино для всего бытия, есть все и потому Ни-что. Основной пафос даосского отношения к миру – это позволить всему быть, свершая свой Дао-Путь. Но для этого человек должен позволить быть, прежде всего, своему Дао-Пути — проживать Дао в себе самом, что и означает ‘постигнуть правду до конца’. Это составляет суть мистического опыта даосов. Однако осуществить этот опыт — задача не тривиальная. Основное затруднение состоит именно в том, что сам человек отошел от пути правды Дао — человек утратил

¹⁰⁸ Малявин В.В. Философия Чжуан-цзы... С. 51.

¹⁰⁹ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С. 67.

¹¹⁰ Там же.

спонтанность. Обретя способность манипулировать вещами в своем предметном отношении к миру, человек, по признанию М.Хайдеггера¹¹¹, утратил сущность вещи вообще и свою собственную. Поэтому даосы полагают, что путь к сущностному истоку всех вещей — обретению Дао — *не-деяние*, суть которого состоит в том, чтобы прекратить целенаправленную и целеполагающую деятельность и позволить себе жить в космических ритмах Тайцзи.

Дхармовый мир.

Мы переходим к рассмотрению вопроса о буддийских концепциях мироздания. Нас в первую очередь будет интересовать вопрос о том, какие свойства мира вещей, а, точнее, мира феноменов, *Сансары* открывают путь к непосредственному постижению Абсолютной реальности — *Нирваны*. Или, иначе, какие факторы в буддийской картине мира конституируют возможность мистического интуиции Абсолютной реальности. Мы полагаем, что ключом к этой проблеме является доктрина *Татхагатагарбхи*.

Как отмечает Е.А.Торчинов «Татхагатагарбха есть ничто иное, как синоним абсолютной реальности...»¹¹². Суть этой доктрины, принятой школами Хуаянь и Чань, состоит в том, что «в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа “природой Будды”»¹¹³. Употребленный здесь исследователем термин ‘сущность’ не вполне уместен для выражения этой ключевой идеи китайского буддизма. Ведь все буддийские доктрины отрицают эссенциализм в любой его форме. В силу этого никакая ‘сущность’, конечно, не может быть признана основой живых существ. Но фундаментальный текст китайского буддизма “Трактат о пробуждении веры в Махаяну” пронизан идеей о том, что предельным основанием всех видимых форм, включая живые существа, является Абсолютная реальность —

¹¹¹ Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С.319.

¹¹² Торчинов Е.А. Буддийская философия в Китае... С. 10.

¹¹³ Там же. С. 9.

Татхагатагарбха. Таким образом, «все живые существа уже есть Будды и им надо только реализовать свою потенциальную “буддовость”»¹¹⁴.

На развитие космологической концепции школ Хуаянь и заимствовавшей у нее метафизическую доктрину Чань наибольшее влияние оказала “Аватамсака сутра”. Ее часть — “Гандавьюха сутра” — содержит поэтический образ сети Индры, послуживший, по мнению Е.А.Торчинова, доктринальной основой космологии Хуаянь. Он пишет: «эта сеть была сплетена из драгоценных камней, каждый из которых отражал все остальные камни и, в свою очередь, отражался во всех камнях. В этом образе последователи Хуаянь увидели метафору «дхармового мира» (дхармадхату; фа цзе), единого и целостного универсума»¹¹⁵. Вот, например, отрывок из “Сутры величия цветов” (китайский вариант “Гандавьюха сутры”), приводимый Цзун-ми в трактате “О началах человека”: «даже если взять одну пылинку, то в ней уже есть все содержание свитков великой тысячи сутр»¹¹⁶.

Древние буддийские наставники, пытаясь продемонстрировать своим ученикам концепцию ‘сети Индры’, использовали отражение во множестве зеркал одной статуи Будды или свечи¹¹⁷. Интересно, что для иллюстрации этого мифологического образа современная наука дает нам гораздо более точную модель — это голограмма, каждая часть которой содержит информацию обо всей голограмме в целом. Следовательно, концепция «сети Индры» является отражением восприятия мира как особого рода единства, которое может быть названо ‘голографическим’. Вот каковы его базовые положения, принятые в доктрине школы Хуаянь: «1) Все в одном. 2) Одно во всем. 3) Все во всем. 4) Одно в одном»¹¹⁸.

Таким образом, школа Хуаянь не придерживается абсолютного монизма, признавая множественность феноменального мира не иллюзорной. Однако за

¹¹⁴ Торчинов Е.А. Буддийская философия в Китае... С. 9.

¹¹⁵ Там же. С.27

¹¹⁶ Цзун-ми. О началах человека // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 186.

¹¹⁷ Дюмулен Г. История дзэн-буддизма... С. 45.

¹¹⁸ Торчинов Е.А. Буддийская философия в Китае... С.28.

этой множественностью усматривается единая истинная реальность — *Татхагатагарбха*, оно же — чистое сознание или Ум.

Множественность в буддийском Космосе конституируется особой категорией — *дхарма*. И, таким образом, в “Трактате о пробуждении веры в Махаяну” единство мира постулируется следующей посылкой «Сознание как истинная реальность является единым дхармовым миром»¹¹⁹. Для нашего исследования осмысления мистического представляют интерес следующие вопросы. Что такое дхармы, какова их роль в осмыслении мистического опыта? Как они ‘создают’ множественность феноменального мира и, главное, как осуществляется восприятие дхармического мира как единства? И, наконец, как за единством дхармического мира усматривается Абсолют?

Поскольку буддийские трактаты утверждают, что все проявления феноменального мира, в том числе человеческое ‘я’, состоят из дхарм, для западного исследователя существует соблазн понимать их как субстрат всех вещей, своего рода атомы или монады. Однако в буддизме, строго говоря, вообще не существует вещей как самотождественных сущностей. В силу этого нам представляется наиболее адекватной феноменологическая трактовка дхарм данная А.М.Пятигорским. Он пишет, что «говорить о дхармах как “конечных сущностях”, или “кирпичиках бытия” (по Ф.И.Щербацкому), неправильно философски... Но можно говорить о феноменах как дхармах, которые можно себе представить как конечные элементы любого мыслимого содержания»¹²⁰.

Сходным образом, как причинно обусловленные элементарные ментальные состояния, понимают буддийскую концепцию дхарм В. Рудой и Е. Островская¹²¹.

Итак, дхармы можно понимать как своего рода ‘субстрат’ феноменов. Здесь важно помнить, что в буддизме весь чувственно воспринимаемый мир это не мир вещей, а мир феноменов. Следовательно, буддийская феноменология необходимо становится онтологией, что сближает ее с

¹¹⁹ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 49.

¹²⁰ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 46.

¹²¹ Рудой В., Е. Островская. Две традиции Йоги // Йога. СПб., 2002. С. 21.

хайдеггеровской мыслью. Отметим, что в европейской философской традиции 'феномен' всегда связан с сознанием, от которого отличается материальный мир. Конечно, европейская философия необязательно радикально противопоставляет материальное и психическое, но все же признает их несводимость друг к другу. Буддийская мысль, говоря о Татхагатагарбхе, не проводит такого противопоставления вовсе¹²². Поэтому в буддизме 'дхарма' — это и текст сутры, и смысл учения Будды, и то, из чего состоит любое сущее, а также и то, из чего состоит сама мысль об этом сущем.

Хотя, следует отметить, сама по себе онтология как учение о бытии сансарического мира буддизм интересуется мало. Главной его целью является *Нирвана* или, можно сказать, достижение нирванического мирозерцания. Однако поскольку единая реальность — *Татхагатагарбха* или Истинное сознание, как гласит буддийская сутра, «объемлет все дхармы в качестве их субстанции»¹²³, усмотрение мира как состоящего из дхарм и прояснение истинной природы дхарм становится важной частью мистической практики.

Такое созерцание носит название *дхьяны* (*dhyāna*). Этот термин часто переводится как *медитация*, однако латинское *meditatio* означает размышление, причем, в классическом европейском смысле этого слова, то есть размышление, во-первых, длящееся и, во-вторых, размышление о чем-то. *Дхьяна* же это, скорее, созерцание, чем размышление. Объектом созерцания выступают дхармы, точнее, следуя А.М.Пятигорскому, какая-либо одна дхарма, «кроме которой в данный момент ты ничего не видишь»¹²⁴. Причем, дхармы, вернее, их описания, данные в сутрах, используются и для классификации объектов дхьянического созерцания, то есть *служат основой для осмысления мистического опыта*. Однако чтобы понять всю сложность философского исследования буддизма следует отметить, что сами сутры, в которых описаны дхармы, тоже являются дхармами.

¹²² Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 88.

¹²³ Там же. С. 50

¹²⁴ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 63.

На основе своих исследований А.М.Пятигорский выделяет четыре основных характеристики дхарм. Во-первых, сами по себе дхармы абсолютно просты, «то есть не обладают никакой внутренней сложностью, не редуцируемой ни к чему более простому»¹²⁵. Во-вторых, дхармы мгновенны, они не имеют временной характеристики, но, напротив, сами конституируют время. Или «говоря буддистически более точно, время мыслится только в их возникновении (и в столь же мгновенных промежутках между ними)»¹²⁶. В-третьих, дхармы абсолютно дискретны, то есть «нет непрерывного возникновения мысли»¹²⁷. Это, помимо прочего, означает, что дхармы не имеют причинно-следственной взаимосвязи. Таким образом, Истинной реальности, которая составляет природу дхарм, не присуща такая важная для европейской философии категория, как причинность. Утверждения об этом неоднократно встречаются в буддийских текстах и поучениях чаньских наставников. В-четвертых, дхармы различаются по обстоятельствам их возникновения, а не сами по себе. И, таким образом, «все дхармы различаются лишь постольку, поскольку они опираются на ложную различающую мысль»¹²⁸.

Тем не менее, в феноменальном мире, точнее, для омраченного сансарического сознания связь между дхармами существует. Ее конституируют *санскар*ы, обуславливающие возникновение форм феноменального мира и самого сансарического сознания, то есть эго-сознания. Как пишет А.М.Пятигорский, «сознание возникает из возникновения энергий связи (*samskāras*)». Сами по себе эти *санскар*ы не имеют, подобно дхармам, своего содержания. Они, согласно трактовке Пятигорского, связывают «в мысли один момент мысли с другим, одну мысль с другой; ... в жизни — один поступок с другим, одно состояние организма с другим...»¹²⁹ и т.п. Словом, *санскар*ы конституируют главную особенность *Сансар*ы — причинность. Однако сознание все же «может (через *знание* причинности) быть несанскарическим и,

¹²⁵ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 63.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 50.

¹²⁹ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 59.

таким образом, беспричинным»¹³⁰. Это, как отмечает далее А.М.Пятигорский, соответствует принятой в буддизме «классификации дхарм на два класса: обусловленные (samskrta) и необусловленные (asamskrta)»¹³¹. Последних всего две: это Нирвана и пространство, и они «не предполагают никакого действия, физического, речевого или мыслительного»¹³².

Таким образом, *Нирвана недоступна никакому виду знания, в основе которого лежит деятельность, точнее, предметная деятельность, обусловленная причинностью. Это означает, что мистический опыт не может быть получен в результате целенаправленной деятельности.*

Вот как об этом говорится в буддийской сутре: «Дхарма просветления не может быть обретена ни через совершенствование, ни через созидание. В конечном итоге она вообще не может быть обретена»¹³³. Однако это вовсе не означает абсолютную недостижимость *Нирваны*. В сутре лишь утверждается, что ее невозможно обрести как некую *чтойность*, какое-либо качество.

Здесь важно отметить еще один важный момент относительно природы дхарм, как обусловленных, так и необусловленных. Буддизм Махаяны и особенно доктрина школы Хуаянь вовсе не утверждает иллюзорность дхарм. Ибо, как сказал Цзун-ми, «если нет никаких реальных дхарм, то при опоре на что возникает понимание того, что они пусты и ложны?»¹³⁴. О том же говорит и «Трактат о пробуждении веры в Махаяну»: «все дхармы в действительности тождественны друг другу в своей истинности»¹³⁵. За дхармами мистическая интуиция буддизма Хуаянь усматривает единую реальность — «все они лишь Единое Сознание»¹³⁶. И поскольку их различие есть функция замутненного, сансарического сознания, «все дхармы с изначальных времен лишены свойств выразимости в словах, ... лишены свойств, делающих возможным их

¹³⁰ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 61.

¹³¹ Там же.

¹³² Там же.

¹³³ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 60.

¹³⁴ Цзун-ми. О началах человека // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 184.

¹³⁵ Трактат о пробуждении веры в Махаяну... С. 50.

¹³⁶ Там же.

осмысление»¹³⁷. Однако в силу того, что природа дхарм есть Абсолютная реальность, избавившееся от обусловленности *сознание может быть трансформировано в сознание необусловленное — нирваническое*. Но это *избавление и созерцание* (мистическая интуиция) есть особая йогическая практика.

Итак, подводя итоги нашего исследования буддийской доктрины в ее онтологическом аспекте, можно сделать следующие выводы. Мир представляется в буддийской доктрине как универсум явлений, предельным основанием которых является единая Абсолютная реальность — Татхагатагарбха. Важно, что в отличие от многих других школ и направлений буддизма, доктрины школ Чань и Хуаянь видят Абсолютную реальность как Пустоту, наделенную в то же время всей «полнотой ... благих качеств»¹³⁸.

Таким образом, предельное основание мира сущего есть Ни-что, которое чревато всем. Потому, мир видится как всеединство когда в каждой вещи весь мир и все вещи есть Единая реальность Ума Будды. Субстратная основа мира сущего осмысляется категорией 'дхарма', которая по своей сути есть некая *энергия* — проявление феномена из Единой реальности и различение его индивидуальным сознанием.

В целом, можно констатировать фундаментальное сходство обоих рассматриваемых учений в отношении к Миру сущего как к универсуму явлений, за множеством которых стоит единая Абсолютная реальность. И, поскольку Абсолютная реальность не по ту сторону явлений, но в каждом из них, Мир сущего есть такая форма единства, когда одно всем и все в одном. Эта Абсолютная реальность, будучи абсолютной полнотой всего, есть потому для обыденного предметного сознания Ни-что.

§3. Человек как модус Абсолютной реальности

В этом параграфе мы переходим к рассмотрению самого субъекта опыта мистической интуиции — человека. Мы рассмотрим, что в представлении

¹³⁷ Трактат о пробуждении веры в Махаяну... С. 50.

¹³⁸ Там же. С 51.

восточных учений о человеческой природе обуславливает условия возможности мистической интуиции и характер ее осмысления. Также, следуя компаративистской направленности нашего исследования, мы рассмотрим даосские и буддийские представления о личности человека, поскольку в русской философии опыт мистической интуиции осмысливается как глубоко личностный. Однако, можно сразу отметить, что для восточных культур индивидуальная человеческая личность никогда не являлась ценностью сопоставимой по масштабам с Абсолютом. Чаще всего, если поднимался такой вопрос, человеческая личность или индивидуальное сознание рассматривались как модусы Абсолюта (например, в индийской Веданте) или его акцидентальные проявления (как в большинстве школ Махаяны).

Человек Дао.

Итак, рассмотрим проблему человека в даосской доктрине, точнее, те ее аспекты, которые определяют и обуславливают возможность мистического опыта и его осмысление в даосизме.

Сразу оговоримся, что мы принимаем достаточно распространенную среди китаеведов точку зрения, согласно которой в традиционной китайской культуре отсутствует концепция человеческой личности как некоего внутреннего, уникального Космоса человека, присущая современной западной и русской культуре. Основной причиной, согласно гипотезе А.Е. Лукьянова, выступает сохранность родового Космоса, в рамках которого возникает культура Дао¹³⁹. Таким образом, культура Дао является продуктом родового сознания, в котором минимальной значимой единицей является некое 'мы' — семья, но не 'я' — индивид. Кроме того, родовой Космос строго иерархичен, а в любой иерархии всегда господствуют интересы тех или иных надындивидуальных структурных образований, которым более-менее полно подчинены интересы индивидов. Историческая специфика Востока и, в частности, Китая состоит в том, что он никогда не знал неиерархического общественного устройства, наподобие древнегреческой демократии или

¹³⁹ Лукьянов А.Е. Истоки Дао. М., 1992.

римской республики. Таким образом, в восточных культурах просто не было общественных и культурных предпосылок для развития концепции личности как некоего самоценного и суверенного внутреннего Космоса человека.

Итак, в даосской доктрине человек это лишь одно из проявлений Вселенского Дао. Тем не менее, уже у древнего китайского мыслителя Ван Би мы находим утверждение о том, что «В природе Неба и Земли человек является самым ценным»¹⁴⁰. Но что это за человек? Вся даосская традиция говорит, что это отнюдь не любой, случайно взятый индивидуум. Это мудрец-дитя — *цзы*. Причем, изначально мудрец, по мнению А.Е.Лукьянова, выполнял в культуре Дао роль ядра, которое «соединяло природу, первопредка и человека в телесно-духовно-идеальное единство»¹⁴¹. Однако в ходе истории естественно-природный родовой строй разрушается, а на его место приходит уже чисто человеческий продукт — государство. Но государство, не будучи продуктом природного Дао, уже не порождает естественных мудрецов — *цзы*. В силу этого нарушается естественное Дао, идеал которого, как удачно определяет А.Е.Лукьянов, «не был создан человеком, а вырос как живая культура Дао»¹⁴². В Поднебесной (мире) наступает хаос. Кто-то должен вновь занять опустевшее центральное место и восстановить утраченное Дао. Такими людьми становятся совершенномудрые — *шэн жень*.

Таким образом, хотя человек, как и все сущее, укоренен в природе Абсолюта — Дао, однако, по даосским воззрениям, эта укорененность как бы потенциальная, требующая реализации. Актуально укорененность в Дао реализована только у совершенномудрого даоса. Достигший реализации даос становится своего рода посредником между миром сущего и универсальным Дао, пастухом феноменального бытия.

Обычный человек мог реализовать свою потенцию – природу Дао, то есть стать ДАОсом. Для этого применялись тщательно разработанные методы даосской *алхимии*. Их целью была трансформация сущности человека в

¹⁴⁰ Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С. 324.

¹⁴¹ Лукьянов А.Е. Истоки Дао... С. 142.

¹⁴² Там же. 143.

сущность совершенномудрого, сопровождавшаяся радикальным изменением мировосприятия. В.В.Малявин в этой связи указывает, что для того чтобы обрести Дао, требовалось реализовать свое бытие как особое дорефлективное и совершенно свободное присутствие¹⁴³. Некоторое сомнение у нас вызывает определение В.В.Малявиным даосского идеала как 'дорефлективного'. Совершенно уместно было бы говорить о не-рефлективности даосского опыта и даже пост-рефлективности как некоем преодолении и снятии рефлексии. Основанием для такой позиции служит сама даосская практика мистического приобщения к Дао. Ее основа, как уже было сказано, — *внутренняя алхимия*, состоящая, главным образом, в регуляции потоков ци в организме и деятельности сознания-сердца (*синь*)¹⁴⁴ в соответствии с принципами Тайцзи и законами Книги Перемен. Такая практика, несомненно, требовала рефлексии и саморефлексии. Однако большое значение в этой практике придается достижению особого психического *цигун-состояния*, именуемого также «вхождение в покой»¹⁴⁵, в котором происходит размытие пространственных и временных форм восприятия. В этом состоянии реализуется даосская концепция *не-деяния*, поскольку все действия осуществляются непреднамеренно, спонтанно, то есть достигается взыскуемая даосами самоестественность — *цзы-жань*¹⁴⁶.

Таким образом, алхимическая практика еще не есть мистическое единение с Дао. Чтобы обрести Дао, открыться его течению, согласно даосской доктрине, нужно 'забыть' всякую практику. Вот как об этом говорит Чжуан-цзы: «Забыть же о вещах, забыть о Небе — это называется 'забвение себя'. О людях, забывших себя, как раз и можно сказать, что они пребывают в чертогах Небесного»¹⁴⁷.

¹⁴³ Малявин В.В. Философия Чжуан-цзы: Забыть пробуждения, немое слово... С. 46.

¹⁴⁴ Понятие сознания и даже разума обозначалось в китайской традиции словом 'сердце'. См.: Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. М., 1997. С. 26.

¹⁴⁵ Линь Хоушен, Ло Пэйюй. Секреты китайской медицины: 300 вопросов о цигуне. Новосибирск, 1993. С. 274.

¹⁴⁶ Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 50.

¹⁴⁷ Чжуан-цзы. Ле-цзы... С. 131.

В целом, В.В.Малявин совершенно точно подмечает важную роль “забытья” в постижении Дао. Однако далее он говорит: «“забытье” даосов представляет собой состояние, когда мысль спонтанно внемлет “немыслимому”»¹⁴⁸. Но такая оценка верна лишь отчасти, поскольку, на наш взгляд, чрезмерно завышает роль мышления в структуре даосского присутствия, превращая их в своего рода мистических хайдеггерянцев.

Дело в том, что хотя даосизм и отличает дух или мыслительно-волевую деятельность — *шэнь* от субстанции *ци*, однако это не различие двух природ — духовной и материальной, как например, в западной философии или богословии. Напротив, даосы говорят, что «*Шэнь* перерождается в *ци*, а *ци* превращается в *цзин*; и обратно...»¹⁴⁹. Эти превращения и составляют один из основных моментов даосской алхимии.

В силу усматриваемого единства природы сознания и тела — и то и другое разновидность *ци* — даосы не проводили принципиального различия между мыслью и соматическими процессами. Это выразилось и в даосской концепции ‘сознания-сердца’ (*синь*), на что обращает особое внимание В.В.Малявин¹⁵⁰. Он же указывает на сходство в стремлении к полноте ‘сердечной жизни’ между даосами и христианскими подвижниками — исихастами. Телесность играет важную роль в даосском мистическом опыте единения с Дао. Тело выступает как среда и средство «реализации ‘искусства сердца’... оно — ‘посленебесный’ коррелят символической глубины опыта...»¹⁵¹. Отсюда вытекает осознание в даосизме человека как нерасторжимого телесно-духовного единства, но под эгидой Духа ведь это «сердце ведет энергию»¹⁵².

Еще один момент, существенный для понимания даосских представлений о человеке, выделен в работах другого отечественного востоковеда — Е.А.Торчинова. Он утверждает, что для понимания сути даосской

¹⁴⁸ Малявин В.В. Философия Чжуан-цзы: Забытье пробуждения, немое слово ... С. 47.

¹⁴⁹ Ма Цзижень, М.М. Богачихин. Цигун: история, теория и практика. М., 2003. С. 65.

¹⁵⁰ Малявин В.В. Молния в сердце... С. 26.

¹⁵¹ Там же. С. 79.

¹⁵² Там же.

психотехники, направленной на обретение мистического опыта, ключевым является «образ дао, как женского, материнского начала»¹⁵³.

В самом деле, в даосских текстах постоянно подчеркивается порождающая функция Дао, а вся перинатальная символика, которой, по наблюдению Е.А.Торчинова, пронизан «Дао дэ цзин», призвана показать, что основная задача последователя Дао — образовать с ним единое целое, «подобно зародышу и матери, образующим единое тело»¹⁵⁴. Но это не просто установленная по произволу задача. Такое состояние единства есть, если угодно, своего рода энтелехия самого человека, поскольку даосизм учит, что, во-первых, человек — это «малое Небо и Земля»¹⁵⁵, то есть микрокосм; и, во-вторых, сама необходимость этого объединения возникает вследствие замены спонтанной самоестественной жизни человека в лоне Дао «деятельностью, основанной на целеполагании и коренящейся исключительно в эгоцентрической субъективности»¹⁵⁶.

Следует отметить, что возвращение к Дао, то есть даосский вариант мистического слияния с Абсолютом существенно отличен от индийского мистицизма, например, слияния йогина с Брахманом в самадхи. Важнейшее отличие состоит в том, что слияние с Брахманом означает абсолютный конец индивидуальной личности. Этот момент ясно показан в работе А. Швейцера «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика» (М., 2002).

Напротив, как отмечает Е.А.Торчинов, «возвращение в лоно Матери-дао связывается с расширением личности до космических масштабов»¹⁵⁷. Кроме того, даосизм знаменит именно своими поисками бессмертия конкретного индивидуального человека. В его учении утверждается, что бессмертие человека как целостного психосоматического единства обретается тогда, когда, с одной стороны, как пишет Е.А.Торчинов, «тело-микрокосм становится

¹⁵³ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2000. С. 149.

¹⁵⁴ Там же. С.156.

¹⁵⁵ У Чун-суй. Цит. по Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного... С. 157.

¹⁵⁶ Торчинов Е.А. Религии мира... С. 153.

¹⁵⁷ Там же. С. 154.

самодостаточным целым, самодовлеющим резервуаром жизненной энергии, а с другой — будет полностью реализован его потенциальный изоморфизм с телом-космосом»¹⁵⁸. По-видимому, понятие ‘тело’ в данном высказывании употреблено в даосском смысле, когда телом может быть как собственно физическое тело, так и различные ‘энергетические’ тела¹⁵⁹, включая ментальное. Если же употреблять понятия в принятом в европейской философии смысле, то надо сказать, что микрокосмом в даосизме является не тело человека (это, скорее, Земля) и не его дух (это подобие Неба), а именно весь человек как телесно-духовное единство.

Апофеозом даосского мистического опыта в отношении личности является перерождение обычного человека в человека Космического, в мудреца, который подобен младенцу своей открытостью в предстоянии Абсолютной реальности. Именно так можно трактовать идеал даосской доктрины.

Действительно, даосский архетип идеального человека — это образ младенца-мудреца. И именно на создание и возвращение ‘бессмертного зародыша’ в микрокосме адепта нацелены все алхимические практики, ибо «Дитя это – Одно, объемлющее истинную пневму»¹⁶⁰. Более того, без создания этого ‘зародыша’ все алхимические практики бессмысленны, с точки зрения даосской доктрины. Чжан Бо-дуань по этому поводу говорит: «Глотать слюну или пневму вбирать — это могут делать все люди...», однако же «если в вашем треножнике нет вовсе истинного зерна, занятия будут подобны тогда нагреванию пустого котла над водяным огнем»¹⁶¹.

Мистическое возвращение к Дао, сопровождаемое космической трансформацией личности, выводит ее в сферу трансперсонального. В силу этого даосский мистический опыт действительно правомерно определить как трансперсональное переживание. По мнению Е.А.Торчинова, наиболее

¹⁵⁸ Торчинов Е.А. Религии мира... С. 151.

¹⁵⁹ Хотя в даосизме нет четкого аналога энергетических тел йоги, однако присутствует сходная идея энергетических центров (Подробнее см. Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., 2004. С. 23 – 24).

¹⁶⁰ Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). СПб., 1994. С. 113.

¹⁶¹ Там же. С. 133.

характерным для даосизма типом трансперсонального опыта является ‘океанический’ экстаз¹⁶², который как раз сопровождается переживанием глобального расширения или размытия границ личности.

Буддизм. Человек как присутствие

Согласно буддийской доктрине? личность является частью феноменального мира, одним из многих феноменов. И, как следствие, ее существование как некоей самотождественной сущности такая же иллюзия, как и самостоятельное существование любого другого феномена. Однако личность, как и другие феномены, состоит из дхарм, за которыми, как мы знаем, китайская доктрина Татхагатагарбхи видит истинную реальность — Сознание.

Вообще, исследуя вопрос о понимании личности в буддизме, любой исследователь в первую очередь сталкивается с доктриной *анатмавады* — отрицания реальности Атмана. Однако буддизм отрицает не Атман вообще, а его субстанциальную трактовку как индивидуальной бессмертной сущности человека, лежащей в основе его индивидуального сознания. Тем не менее, господствует мнение об отрицании буддизмом реальности человеческой личности, которая предстает как сплетение дхарм, обусловленное законом причинности — кармой. И в целом это так: *буддизм не признает у конкретного человека ничего подобного личности в европейском понимании*, то есть какого-то уникального внутреннего Мира, особого измерения, более или менее независимого от внешнего мира. Но нельзя сказать, что буддизму совершенно не знакомо ничего подобного личности. Вот что пишет известный популяризатор и исследователь буддизма Д.Т. Судзуки: «Доктрина о не-“я” учит нас, что в реальности не существует индивидуальных сущностей, что мы не наделены трансцендентальной целостностью, называемой эго-субстанцией. Доктрина Дхармакаи, дополняя ее, учит нас, что мы все образуем единство в мироздании и только в таком виде являемся бессмертными»¹⁶³,

¹⁶² Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного... С. 164.

¹⁶³ Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002. С. 66.

Дхармака, или Дхармовое тело, — одно из наименований истинной реальности. Это несотворенный вечный Абсолют — «Она не родилась прежде предела времен и не уничтожится после предела времен, будучи всецело вечной и постоянной. Она изначально по своей собственной природе преисполнена всеми благими качествами...»¹⁶⁴. Для обыденного, обусловленного, сансарического сознания *Дхармака* предстает как множественность феноменального мира. Но, согласно доктрине Махаяны, «ее истинная сущность — всезнающее сознание, покойное и чистое по своей собственной природе и характеризующееся как вечность, блаженство, истинное “я”, чистота...»¹⁶⁵.

Таким образом, *личностным измерением в буддизме в полной мере наделяется только Абсолют, универсум истинной реальности*. Человек же в этом плане выступает как модус истинной реальности — *Дхармакаи*. И поскольку это так, то буддийский мистический опыт, состоящий в погружении в истинную реальность, неверно понимать как имперсональный — уничтожающий личность. Напротив, как настаивает Е.А.Торчинов, он имеет трансперсональную природу¹⁶⁶, в нем происходит не уничтожение, а растворение человеческого эго в космической Личности *Дхармакаи*. Правда, следует отметить, что с точки зрения буддизма самовосприятие автономии личности есть иллюзия. Так что, строго говоря, никакого слияния, особенно согласно школам, основанным на доктрине Татхагатагарбхи, не происходит — просто исчезает иллюзия автономности.

Итак, сознание составляет сущность всех одушевленных существ и среди них человека (которого буддизм особо не выделяет среди одушевленных существ). Но какова природа этого сознания? Буддийская сутра утверждает, что пробужденный — *бодхисаттва* получает видение природы сознания, которая «есть постоянное присутствие»¹⁶⁷. Говоря о роли *присутствия*, мы считаем

¹⁶⁴ Трактат о пробуждении веры в Махаяну... С. 79.

¹⁶⁵ Там же. С. 79.

¹⁶⁶ См. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного... С. 44 – 45, 218 – 278.

¹⁶⁷ Трактат о пробуждении веры в Махаяну... С. 54.

важным отметить, что дхармы, из которых состоит феноменальный мир, и сознание тоже определяются присутствием — ситуациями своего возникновения — ‘случаями’ — *samaya*. А.М.Пятигорский трактует буддийское понятие случая — *samaya*, определяющего мысль (которая сама состоит из дхарм), как «набор дхарм, которые “всегда уже там” при возникновении данной мысли»¹⁶⁸. Таким образом, выявляется роль *присутствия* как фундаментальной категории в дхьяническом, или, иначе, йогическом, мирозерцании. Это дает нам основание понимать *осмысление этапов мистического опыта в буддизме как своего рода эволюцию присутствия*.

Но присутствие, погруженное в дискурс, — это присутствие кого-то и где-то. Таким образом, чтобы философски осмыслить мистический опыт как *трансформу присутствия*, мы должны определить субъекта, который присутствует и, соответственно, объект или место присутствия. Где же происходит это присутствие? Буддизм говорит о трех мирах или сферах. Это сфера чувственно воспринимаемого, сфера формы (*rupa*) и сфера, где нет формы (*arupa*). А.М.Пятигорский указывает, что неверно понимать эти миры или сферы буквально — как некие места в Космосе. Эти сферы и их различие обретают свой смысл только в отношении особых состояний сознания. Собственно разновидности сфер — это и есть разновидности присутствия. Пятигорский определяет буддийскую сферу или один из миров как «образ места дхьянического созерцания»¹⁶⁹.

Разбирая буддийскую доктрину трех миров, А.М.Пятигорский указывает, что «мир, как он есть (включая нормальную психику и нормальные состояния сознания), не может себя созерцать без предварительной трансформации себя в созерцаемый объект... ‘сфера’ является одним из факторов такой трансформации»¹⁷⁰. Важно понимать, что в этом отрывке А.М.Пятигорский говорит как буддист, хотя и философским языком. Так термин ‘мир’ им

¹⁶⁸ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 64.

¹⁶⁹ Там же. С. 66.

¹⁷⁰ Там же. С. 66 – 67.

употребляется именно в буддийском смысле, как феноменальный мир, и потому он включает в себя как один из феноменов нормальную психику и нормальные состояния сознания.

Из исследований европейской феноменологии нам известно, что феномен 'создается' двумя процессами — интенцией и конституированием. Применяя эту терминологию для описания буддийской концепции трех сфер, мы можем сказать, что сферы отражают типы конституирования феноменального мира. В зависимости от способа конституирования феноменов созерцающий оказывается в том или ином мире (сфере). Однако если для европейской феноменологии такие миры как объекты познания были бы равнозначны, то в буддизме дело обстоит иначе. На основании мистического знания эти сферы образуют иерархию: от низшей сферы чувственности, соответствующей обыденному миру, к сфере форм, «где объекты созерцаются как нечувственные формы сознанием, уже значительно йогически трансформированным...»¹⁷¹. И, наконец, на вершине, то есть ближе всех к Абсолютной реальности, стоит сфера бесформенности, которая «генерируется только четырьмя высшими состояниями йоги сосредоточения»¹⁷². Для созерцания этой высшей сферы сознание должно быть уже полностью трансформировано. Вот как описывает эту сферу А.М.Пятигорский: «объекты сосредоточения (samadhi) созерцаются как лишенные всех чувственных характеристик, так же как и отсутствия этих характеристик... здесь нет ни формы, ни не формы... Это предел йоги ... то место, за которым йога уже ничего не генерирует»¹⁷³. Из такой характеристики следует, что эта третья сфера есть мир Трансцендентальной реальности, обосновывающей собой феноменальный мир сущего.

Такое же описание истинной реальности мы находим в буддийском трактате: «Следует знать, что истинная реальность по своей собственной природе не является наделенной свойствами, не является лишенной свойств, не является не наделенной свойствами, не является не лишенной свойств и не

¹⁷¹ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 67.

¹⁷² Там же.

¹⁷³ Там же.

является одновременно и лишенной и наделенной свойствами. Она лишена свойства “единство” и лишена свойства “различие”. Она не является не наделенной свойством “единство” и не является не наделенной свойством “различие”. Она не лишена и не наделена свойствами “единство” и “различие” одновременно»¹⁷⁴. Очевидно, что такое тщательное перечисление призвано показать, что Истинная реальность не принадлежит к разряду феноменов и неопишима в терминах феноменального сознания.

Из приведенных выше описаний Мира не-форм (третьей сферы) и ‘истинной реальности’ можно заключить, что основу такого мистического мировосприятия составляет *не-конституирование*. Буддийское *неразличение*, являющееся атрибутом просветленного сознания, в некотором смысле напоминает феноменологическую редукцию, только гораздо более радикальную, включающую в себя и редукцию конституирования.

Вообще, момент сходства феноменологии и буддийских, в частности дзен-буддийских, методов познания довольно часто отмечается исследователями. Но особенно интересна оценка дзенского мастера Сэкида Кацуки. Он пишет: «Феноменолог Гуссерль говорит, что при помощи метода феноменологической редукции, когда приостанавливается всякая связанность “я” как личности, достигается чистый феномен... Идея приостановки всякой вовлеченности личности и “я” тесно совпадает с нашей точкой зрения о необходимости устранить привычный путь сознания»¹⁷⁵. Однако далее он отмечает существенное отличие дзенских практик от феноменологии: это вовлеченность в практику всего человеческого существа, включая эмоциональную и телесные сферы, в то время как феноменология ограничивается лишь интеллектуальной. Кроме того, Кацуки пишет, что «Гуссерлианская феноменология не отмечает действия первого нэн, который

¹⁷⁴ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 51.

¹⁷⁵ Сэкида Кацуки. Практика Дзэн. М., 2004. С. 76.

трансцендентно чувствует объект, таким образом, она отказывается признать трансцендентное познание»¹⁷⁶.

Здесь надо пояснить, что дзен-буддизм описывает психическую деятельность человека как действие трех *нэн*. Первый *нэн* — это «действие сознания, направленное на внешний мир»¹⁷⁷. Второй — «отражающее мыслительное действие сознания»¹⁷⁸. Третий *нэн* — это «то, что осознает себя, — это другая рассудочная функция сознания, которая следует сразу же за вторым *нэн*»¹⁷⁹, то есть, по сути, третий *нэн* конституирует самосознание.

Итак, первый *нэн* есть направленность сознания на внешний мир. Но в такой трактовке непонятно, в чем состоят претензии мастера Дзен к Гуссерлю. Ведь это почти то же, что обозначенная Гуссерлем *интенция*. Однако ситуацию проясняет А.М.Пятигорский: «из всего сказанного о “сфере” ясно видно, что она, с одной стороны обозначает все, что созерцается в дхьяне и самадхи, а с другой — все что созерцает, то есть уже трансформированное йогой сознание»¹⁸⁰.

Таким образом, для буддизма сознание, направляющееся на объект в первом *нэн*, и сам объект — суть одна и та же Истинная реальность — *Присутствие, на которое и должна быть направлена интенция просветленного сознания*. И в таком присутствии нет никакого разделения на субъект и объект. Этот момент отмечал еще О.О. Розенберг, утверждавший, что в буддизме «анализу подвергается только человек, видящий солнце, а не человек и солнце отдельно»¹⁸¹. Сам С. Кацуки в пояснение своих мыслей пишет, что «когда Сэттэ говорит: “Морозное небо, заходящая луна”, он говорит о чистом познании, где существует только морозное небо и заходящая луна, где нет ни субъекта, ни объекта; никто не может заглянуть в этот момент; на это не

¹⁷⁶ Сэкида Кацуки. Практика Дзэн... С. 153.

¹⁷⁷ Там же. С. 85.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 67.

¹⁸¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 90.

способна даже та личность, которая смотрит ... совершая познание...»¹⁸², то есть *нет ни отдельного мира, ни самосущего Сэттэ, а есть Присутствие как полнота переживания момента, которое и есть сама Реальность.*

Реализация такого присутствия требует особой психосоматической трансформации человека. Исследуя способы, используемые для этого в дзен-буддизме, мы выделяем два основных методологических принципа. Первый направлен на трансформацию интенциональности феноменального сознания — поворот сознания на собственное присутствие. Выражается это в преодолении предметности восприятия. Практикующий должен достичь такого состояния, при котором его внимание не направлено ни на какой внешний объект: все должно восприниматься как некая неразличенная целостность. Это особое состояние сознания, которое, согласно Д.Т. Судзуки, можно назвать ‘ум дзен’¹⁸³. Знаменитый наставник дзен-буддизма средневековой Японии Такуан называет это состояние *не-сознанием* и дает ему следующую характеристику: «Не-сознание — то же самое, что и правильный ум. Оно не застывает и не фиксирует себя в каком-то одном месте. Ум называется не-сознанием, если ему чуждо мышление, если ум объемлет тело и простирается по всему внутреннему и внешнему миру»¹⁸⁴.

Характерной особенностью ‘ума дзен’ является нефиксированность на объектах, уход от субъектно-объектного мировосприятия. Однако это не означает, что ум хаотично скачет с одного объекта на другой (такой ум называется у мастеров дзен «ум обезьяны»). Напротив, ‘ум дзен’ как бы одновременно воспринимает все доступные объекты. Обычное сознание можно сравнить с фонариком, чей луч — внимание, интенциональная направленность — выхватывает из окружающего то одно то другое. Не-сознание, напротив, подобно факелу, освещающему все пространство вокруг себя. При таком мировосприятии уже ничто нельзя понимать как объект, а самого

¹⁸² Сэкида Кацуки. Практика Дзэн... С. 153.

¹⁸³ Судзуки Д.Т. Наука Дзен — Ум Дзен. К., 1992.

¹⁸⁴ Такуан Сохо. Письма мастера дзен мастеру фехтования // Такуан Сохо. Письма мастера дзен мастеру фехтования. Миямото Мусаси. Книга пяти колец. СПб., 1997. С. 49.

воспринимающего, соответственно, как субъект восприятия. Для достижения этого состояния применяются различные психосоматические практики (динамические и статические медитации, парадоксальные вопросы (коаны) и т.п.). Таким образом, в достижении состояния 'ум дзен' осуществляется, по сути, преобразование сущности интенциональности сознания: *оно теперь направляется не на какой-либо внешний объект, а на само присутствие*. Такое функционирование сознания не является обычным и сопровождается изменением мировосприятия в целом.

Вторым важным методологическим принципом дзен, преодолевающим момент конституирования феноменов и обусловленность сознания формой времени, является требование тотального присутствия в настоящем моменте. Ведь, как мы помним, в буддизме утверждается, что сама природа сознания есть постоянное присутствие¹⁸⁵. Такая психическая практика называется *осознаванием* и является необходимым условием достижения состояния просветления — *сатори*, одним из характерных признаков которого как раз является ощущение *вневременности*. Вот какую характеристику мистического опыта мы находим у современного японского мастера дзен Сэкиды Кацуки: «В абсолютном самадхи время исчезает полностью, то же происходит и с пространством. Исчезает также причинность... Подобное состояние отсутствия времени, пространства и причинности воспринимается без всяких рассуждений, как непосредственное переживание абсолютного самадхи»¹⁸⁶.

Таким образом, достижение дзенской реализации — сатори или самадхи — в полной мере является осуществлением непосредственного переживания единой, недискретной ни в пространственном, ни во временном, ни даже в логико-дискурсивном (отсутствует причинность) смысле Абсолютной реальности.

Существенно, что в чань буддизме, человек, достигший реализации нирванического мирозерцания — видения мира феноменов как Единой

¹⁸⁵ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 54.

¹⁸⁶ Сэкида Кацуки. Практика Дзэн... С. 96.

реальности, не погружается в Абсолютное самадхи — полное угасание в нирваническом Ничто. Напротив, он, следуя обету *бодхисатвы*, становится посредником между Нирваной и Сансарой, пробуждая нирваническое видение в других существах.

Итак, буддизм школ Хуаянь и Чань понимает человека как индивидуальное проявление абсолютного Сознания Ума Будды. Важно помнить, что буддизм не противопоставляет сознание материальному миру. Личность человека есть модус Абсолютной Личности Дхармакаи. Человек может реализовать в себе актуальное видение Абсолютной реальности через приостановку конституирующей деятельности сознания и поворота его от интенции к собственному присутствию, которое буддизм понимает как полноту переживания настоящего момента. В качестве бодхисатвы человек выполняет посредническую роль между Сансарой и Нирваной.

В целом, отметим, что даосизм и буддизм весьма схожи в понимании природы человека и истинного смысла его бытия, который состоит в посредничестве или сопряжении Абсолютной реальности с универсумом явлений. Основное различие состоит в аксиологической оценке индивидуального существования человека. Так, Н.В.Абаев указывает, что в то время как в буддийской практике «особое внимание уделялось преодолению собственного “Я”, то в канонических текстах раннего даосизма аналогичное понятие “не-Я” (у-цзи, у-во) встречается сравнительно редко...»¹⁸⁷. Мы полагаем, что причина такого расхождения в различной оценке формопорождающей способности Абсолютной реальности даосизмом и буддизмом. Если в даосизме порождение есть атрибут Дао, то в буддизме все формы, включая индивидуальность сознания, есть плод замутненного аспекта Абсолютного Ума, то есть акциденция Абсолютной реальности.

* * *

Подводя итоги нашего исследования мистического интуитивизма восточных учений, мы можем отметить, что рассмотренные нами восточные

¹⁸⁷ Абаев Н.В. Чань-буддизм ... С. 50.

учения (буддизм и даосизм), хотя их и принято называть восточной философией, на деле философией не являются. Основанием для такого вывода нам служит их традиционность, методологическая вторичность спекулятивных форм рассуждения и отсутствие концептов в восточной мысли. Напротив, в буддизме и даосизме главенствующая роль отводится достижению интуитивно-мистического опыта непосредственного переживания Абсолютной реальности. Выражением этого опыта и являются традиционные доктрины буддизма и даосизма. Однако эти доктрины есть не продукт концептуализации знания, а системы символов и фигур отсылающие к мистическому опыту.

Содержанием мистического опыта как в буддизме, так и в даосизме является непосредственное переживание Абсолютной реальности. Мир предстает в восточных мистических учениях как универсум явлений единой Абсолютной реальности — Татхагатагарбхи в буддизме и Дао в даосизме. И потому мир есть единство всего, и человек, будучи причастен ему, способен к мистическому переживанию этой целостности.

Сам Абсолют не выделяется здесь столь четко, как в европейских мистико-религиозных течениях, однако, его можно понимать как предельно рафинированный от всяких форм явленности слой Абсолютной реальности. Таковыми являются У-цзи в даосской доктрине и Нирвана в буддизме. Однако нигде в источниках рассмотренных нами, Абсолют не позиционируется как отчетливо трансцендентный, совершенно потусторонний. Более того, постоянно указывается на тождество мира сущего и Абсолюта, но с точки зрения самого Абсолюта. Яркий пример — буддийское утверждение о том, что Сансара и Нирвана суть одно. На этом основании мы делаем вывод о том, что *Абсолют осмысливается в восточных мистических учениях как трансцендентальный*, лежащий по ту сторону предметного опыта обусловленного феноменальным восприятием.

Мы полагаем, что одним из следствий отсутствия в восточном мировоззрении разрыва между Миром сущего и Абсолютным стало непротивопоставление восточной мыслью телесного и духовного. Это нашло

свое отражение в буддийском понятии *дхарма* и в даосском *ци*: обе категории, по сути, определяют процесс проявления Абсолютной реальности в качестве феномена. Указанные категории нельзя трактовать ни как нечто субстратно-материальное, ни как психо-ментальное. Однако феноменологический подход как раз позволяет исследователям избегать этих крайностей.

В целом, условием возможности мистической интуиции для восточных учений выступает преодоление феноменального мировосприятия. Сущностью сознания, согласно восточным доктринам, является присутствие, понимаемое ими как вся полнота переживания настоящего момента. Основным методом обретения мистической интуиции выступает радикальная трансформация обыденного присутствия в мистическое со-Присутствие Абсолютной реальности. Необходимым условием этого является *направленность индивидуального сознания вовнутрь, на собственное присутствие*. Однако Абсолют восточных учений — Дао или Нирвана — как всепорождающая реальность есть все и, следовательно, *ни-что*. Поэтому мистический опыт буддизма или даосов не есть хайдеггеровское присутствие, которое при сущем, напротив это переживание *Ничто*.

Мистический опыт характеризуется как вневременный. В силу этого в непосредственном переживании Абсолютной реальности прекращается не только конструирование феноменов, но и то, что Э. Гуссерль называл 'эгологическим синтезом'¹⁸⁸. Но поскольку Абсолютная реальность осмысливается восточными учениями, особенно буддизмом, как истинное Я, то есть обладает личностным аспектом (модусом которого является конкретная человеческая личность), восточный опыт мистической интуиции может быть охарактеризован как трансперсональное переживание.

¹⁸⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2001. С. 160.

Глава 2

Религиозно-философский интуитивизм в русской философии

Определяющим фактором в характере рассмотрения вопроса об Абсолюте в русской философии является ее религиозная направленность с опорой преимущественно на православное вероучение. Особенно ярко это проявилось у русских интуитивистов, для которых религиозно мистический опыт исихазма и в некоторой степени немецких мистиков выступил в качестве фактического материала в осмыслении природы Абсолюта и характера его связи с человеком. Следует, однако, отметить, что исследователи расходятся в оценке той роли, которую играла для развития философской мысли в России эта религиозная направленность. Так, например, В.В.Зеньковский¹⁸⁹ и Н.О.Лосский¹⁹⁰ в своих работах, посвященных общему обзору истории русской философии, несомненно, положительно оценивают религиозные искания и, более того, одним из критериев оценки философской системы выступает успешность в объяснении христианских догматов.

Однако есть и другая точка зрения. Так, И.И. Евлампиев в своей работе “История русской метафизики”¹⁹¹ в целом негативно оценивает чрезмерную, как он считает, религиозность русской философии, а точнее, ее желание соответствовать религиозным догматам. Автор, в противоположность своим предшественникам, усматривает в этом фактор, помешавший самобытному развитию философии в России, и дает положительную оценку западноевропейским философским системам, которые в исследовании вопроса об Абсолюте не сковывали свою мысль церковными канонами. В частности, И.И. Евлампиев видит основную причину, по которой С.Л. Франк в своей работе, в итоге, вынужден был отойти от принципов ‘новой онтологии’

¹⁸⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Ростов-на-Дону, 1999.

¹⁹⁰ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

¹⁹¹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. СПб., 2000.

(развиваемых М.Хайдеггером) именно вследствие стремления привести свою философскую систему в соответствие с православной доктриной.

Но все же, несмотря на всю ценность и значимость работы И.И.Евлампиева, мы не можем согласиться с его оценкой религиозного аспекта поисков Абсолюта в русской философии, тем более, что в этой религиозности автор усматривает черты гностицизма¹⁹². Наша позиция обусловлена тем, что гностики, с их четким дуализмом, вряд ли могли выработать интуитивистски направленные философские учения. Это обусловлено тем, что, как мы уже говорили, обоснование интуиции требует целостности Мира, т.е. возможности воспринимать Мир и себя в нем как единое целое. Но именно против этого и возражает гностицизм, говоря о непреодолимо двойственной природе человека. Не случайно русская философия в выработке концепций интуитивного познания опиралась на идеи философии Всеединства, выработанные Вл.Соловьевым.

С другой стороны, необходимо уделить внимание доводам такого видного специалиста, как И.И. Евлампиев, поскольку они, несомненно, имеют под собой почву. Итак, гностицизм, в первую очередь, характеризуется специфическим пониманием природы Абсолюта и, особенно, его отношения к Миру, а также особым видом богопознания — *гнозисом*. Не является ли гнозис аналогом мистической интуиции? Как можно сочетать целостность Мира и суверенность Личности? Каким должен быть Абсолют сам по себе и какова должна быть его связь с Миром и Личностью? Возможна ли встреча Личности и Абсолюта и переживет ли Личность эту встречу? Все эти вопросы имеют прямое отношение к теме нашего исследования.

Итак, для обоснования своего тезиса о гностическом характере русской философии И.И. Евлампиев выдвигает следующие два главных положения. Во-первых, гностики выдвигали идею особого — «третьего» — вида знания (гнозиса), в дополнение к первым двум: рациональному, собственно человеческому, и сверхрациональному, мистическому знанию откровения.

¹⁹² Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках... Часть I ... С. 181-185.

Знание гностиков, по мнению Евлампиева, носит сложный, синтетический характер: оно должно было быть столь же в воле человека, как рациональное познание, и столь же глубоко, как мистическое откровение. Такая оценка характера гностического знания, в целом, не вызывает у нас возражений. Параллелью поискам гнозиса И.И.Евлампиев, видимо, полагает работы русских интуитивистов.

Во-вторых, И.И.Евлампиев совершенно справедливо отмечает, что, помимо особой гностической формы познания, гностицизм выделяется так же и содержанием этого знания. В нем весьма значительную роль играет дуализм мировосприятия, точнее, противопоставление Абсолюта и Мира, как антагонизма Духа и Материи. Особенно отчетливо это проявляется в однозначно отрицательном отношении к материальному, тварному бытию и в гностическом учении о спасении.

Возникает вопрос: насколько эти гностические черты характерны для русской философии? Ведь сам Евлампиев неоднократно подчеркивает, что большинство русских философов недвусмысленно дистанцировались от гностических учений. А нерешенная проблема теодицеи, на наш взгляд, никоим образом не свидетельствует о гностическом дуализме русских философов. Напротив, у гностиков с объяснением происхождения зла в мире никакой проблемы нет, поскольку, согласно их воззрениям, Мир создан изначально злой Силой.

Наиболее сильным, на наш взгляд, доводом Евлампиева является его указание на поиски в русской философии некоей возможности познания, в котором человеку открывалось бы то, что было скрыто от рационального познания. Рациональном в том смысле, как его стали понимать в Новое время. Факт таких поисков бесспорен. Однако зададимся вопросом: что искали русские философы — новый вид познания в дополнение к разуму и откровению или же новые формы проявления разума? Ведь даже обратившись к творчеству такого антирационалиста, как Л. Шестов, мы увидим, что его критика разума направлена не против разума вообще, а против его

общепринятой формы. Разум современного человека, считает Л.Шестов, «изменил своей природе и так внутренне переродился, что может давать нам только практически полезные положения, помогающие в борьбе за существование»¹⁹³. Однако такой разум «не способен познавать истины»¹⁹⁴. Это падший разум, но есть другой, истинный разум, каким он был до падения, в раю, когда «не было необходимости “действовать”»¹⁹⁵. Правда, надо признать, что сам Л.Шестов весьма пессимистично оценивал возможность его восстановления. Однако нельзя не заметить сходства его критического отношения к общепринятому разуму с критикой отвлеченных начал Вл.Соловьева: оба критикуют классическую рациональность. Только Л.Шестов в качестве выхода указывает царство абсурда, утверждая, что интуиция «родное детище разума»¹⁹⁶. Последнее утверждение принималось всеми русскими интуитивистами. Более того, Вл.Соловьев, а вслед за ним все русские интуитивисты, видит выход именно в интуитивно-мистическом познании, которое достижимо через исправление деятельности разума, причем, не только в философском познании, но и вообще. Тем самым, так же, как и Л.Шестов, Вл.Соловьев полагает необходимым вернуть разум к Богу, поскольку «наше собственное бытие и бытие познаваемого коренятся в одном и том же существе»¹⁹⁷.

Таким образом, в русской философии усматривается, скорее, призыв к алхимической трансформации разума, превращению его из рассудка в орган мистической интуиции, чем поиск совершенно особого типа познания — гнозиса, позволяющего человеку самому взять то, что дается лишь в откровении. Следовательно, несмотря на некоторые совпадения в понимании Абсолюта, между гностиками и русской философией все же имеется ряд существенных отличий.

¹⁹³ Шестов Л.И. На весах Иова. М.; Харьков, 2001. С.141.

¹⁹⁴ Там же. С. 141.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Там же. С. 143.

¹⁹⁷ Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал // Сочинения в 2 т. М., 1990. Т.1. С. 724.

§1. Абсолют и проблема его познания в русском интуитивизме

Итак, рассмотрим основные моменты осмысления Абсолюта, конституирующие пути его постижения. Нас, прежде всего, интересуют черты, позволившие развиться в русле русской философии интуитивистскому направлению.

В силу религиозного характера русской философии, и притом именно христианско-религиозного, Абсолют в большинстве философских систем, в том числе и в системах интуитивистов, таких, как Н.О.Лосский и С.Л.Франк, понимается как Бог-Творец. Это означает следующее: во-первых, *Абсолют трансцендентен Миру*. Причем, согласно христианскому догмату о творении мира из Ничто, как отмечает Н.О.Лосский¹⁹⁸, Мир был создан именно как новое, иное, чем Божественное бытие. И, во-вторых, поскольку мир был именно *создан*, а не возник в результате эманации Божества, как, например, в учении неоплатоников или в ряде восточных учений, Абсолют является не только, так сказать, физической, причиной Мира, но, и это весьма существенно, его *смыслообразующей основой*. Важно отметить, что такой взгляд на соотношение Мира сущего, или, иначе говоря, тварного бытия и Абсолюта, характерен именно для православного христианства. В католичестве, например, как отмечает Л.П.Карсавин, эмпирическое бытие низведено «...на степень преходящего средства»¹⁹⁹. Такое осмысление отношения Абсолюта к Миру очень хорошо выразил М. Бубер: «Мир — не божественная игра, а божественная судьба»²⁰⁰. Это высказывание, с которым наверняка согласились бы русские философы-интуитивисты, резко контрастирует с индуистской концепцией мира как *лилы* — Божественной игры.

Тот факт, что отношение русской философии к Абсолюту как смыслу жизни есть одна из ее исходных интуиций, подтверждается высказыванием Е.Н. Трубецкого: «Всякому понятно, что этот вопрос о всеильном и

¹⁹⁸ Лосский Н.О. Чувственная интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С.260.

¹⁹⁹ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь православия. М., 2003. С.202.

²⁰⁰ Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. М., 1999. С. 82.

всепобеждающем смысле есть вопрос о Боге. — Бог как жизненная полнота и есть основное предположение всякой жизни...»²⁰¹. Понимание Абсолюта как смысловой основы сыграло особенно важную роль в философской системе С.Л. Франка. В его онтологических и гносеологических построениях мистическая интуиция Абсолюта лежит не только в основе осознания человеком смысла жизни, но, как справедливо отмечает И.И.Евлампиев²⁰², и в основе самого разума и, следовательно, всякого рационального познания вообще.

Осмысление тварности Мира и человека, перешедшее из христианской теологии в русскую философию, играет ключевую роль в понимании природы связи Абсолюта с человеком и Миром, и, соответственно, в концепциях богопознания. В то же время, специфической чертой русской религиозно-философской мысли было стремление к целостному восприятию как многообразия Мира сущего, так и к осмыслению единства (но не тождества!) Творца и его творения. Решение этой задачи отнюдь не тривиально. Например, в гностических учениях тоже признается тварность Мира и человека, а также трансцендентность Творца. Однако у гностиков момент трансцендентности является главным и определяющим в отношениях Абсолюта и Мира. В этой связи ими было выработано учение о Софии как некоей грани, отделяющей благой духовный мир от злой материи. Такая онтологическая доктрина неизбежно приводит к жизнеотрицающим установкам в мировоззрении. Стоит отметить, что за такое резкое неприятие реальной жизни гностиков критиковал еще Плотин в “Эннеадах”²⁰³, сам ставивший, как известно, духовное бытие неизмеримо выше материального. Однако для Плотина, как утверждает Л.Шестов, «уйти от мира значило расколдовать его от чар разума, повелевающего человеку в ‘естественном’ видеть предел возможного»²⁰⁴. Мы

²⁰¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни. М., 2000. С. 74.

²⁰² Евлампиев И.И. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках...Часть I... С. 360.

²⁰³ Плотин. Против гностиков (Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 140 – 154.

²⁰⁴ Шестов Л.И. На весах Иова... С. 397.

полагаем, что если под 'естественным' в данном случае понимать рассудочно-рациональное, то с Л.Шестовым согласились бы все русские интуитивисты.

Следует, однако, понимать, что тварность Мира необходимо требует трансцендентного ему Творца. Именно чрезмерное акцентирование на этом аспекте и породило жизнеотрицающий гностический дуализм, для преодоления которого необходимо разрешить проблему взаимосвязи трансцендентного Абсолюта и его творений — Человека и Мира.

В русской философии получили развитие несколько путей осмысления единства Мира сущего и Абсолюта. Одно из наиболее ярких — софиологическое направление. Философы этого направления развивали учение о несотворенной Божественной Любви, одновременно являющейся Душой Мира — Софии. Наибольшее развитие учение о Софии получает в работах родоначальника философии всеединства В.С. Соловьева, а также в работах С.Н.Булгакова и ряда других философов. Однако это учение имеет существенные отличия от гностического. Основным, на наш взгляд, выступает то, что хотя в русской философии, подобно гностическим учениям, природа Души принадлежит Софийному началу, однако (и этот момент упустил из виду И.И.Евлампиев) у гностиков София *разделяет* божественный мир от нечистого, материального мира, который и сотворен-то был не по Божьей воле! Совсем иное в русской софиологии: там София — это то, что соединяет Тварь и Творца. Это то начало, через которое Мир творится, и, соответственно, именно через Софию возможно богопознание. София, согласно Булгакову, есть «грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сам не есть ни то ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое»²⁰⁵. Но София не только нечто идеальное, некое объединяющее тварь и Творца начало, «София обладает личностью и ликом, есть субъект»²⁰⁶. Таким образом, природа связи Творца и его Творения носит не только онтогенетический, но и личностный

²⁰⁵ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., Харьков, 2001. С. 332.

²⁰⁶ Там же. С. 333.

характер, что придает ей особое смысловое измерение. Иначе говоря, Мир и человек *имеют смысл* для Абсолюта. Также и Душа человека имеет смысловую, а не только онтогенетическую, связь с телом, и эта связь сродни связи Творца и Мира.

Таким образом, в русской философии, в противоположность гностицизму, софийное начало предстает как некое связующее звено. Притом, поскольку София по своей природе не является сотворенной, в контексте нашего исследования ее можно рассматривать как один из моментов в философском осмыслении природы Абсолюта. Очень важным для прояснения способа осмысления мистического опыта в русской философии является тот факт, что София воплощает в себе начало, которое дает жизнь идеальным формам, которые впоследствии, в акте творения, воплощаются в Мире. Такое понимание софийности конституирует *принципиальную связь природы разума и того, что открывает опыт мистической интуиции*, опыт Абсолютного.

Однако сама по себе София выступает в роли некоей особой сущности и поэтому может быть понята как некий *посредник*, ведущий к несказуемому мистическому опыту. И, следовательно, такое познание Абсолюта будет, в некотором смысле опосредованным. Здесь следует отметить, что Н.О.Лосский и С.Л.Франк, наиболее глубоко разработавшие проблему интуитивного познания, отказались в своих философских построениях от концепции Софии.

Н.О.Лосский ввел родственное, по сути, понятие — ‘Царство Духа’. Однако, стремясь оставаться в русле православной догматики и избежать панентеизма, он подчеркивает дистанцию между Абсолютом (Творцом) и Царством Духа, в котором его ‘субстанциальные деятели’ консубстанциальны. Более того, Н.О.Лосский прямо говорит, что Царство Духа «обладает совершенно иной природою, чем Абсолютное само по себе...»²⁰⁷. Таким образом, Абсолют трансцендентен даже металогической природе субстанциальных деятелей, укорененных в Царстве Духа. Косвенно Н.О.Лосский этим утверждением закрывает возможность философского

²⁰⁷ Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Избранное. М., 1991. С. 409.

осмысления мистической интуиции и путей ее достижения. И действительно, раздел, посвященный мистической интуиции в его работе “Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция” (М., 1995), носит большей частью описательно-классификационный характер.

Иное дело философское учение С.Л.Франка. В его работах пути постижения Абсолюта доступны философскому осмыслению и органично вытекают из его онтологических построений. Объединяющую функцию Софии у С.Л.Франка выполняет Реальность, первоисточником, а также глубочайшей и высшей инстанцией которой является Абсолют — Бог²⁰⁸. Реальность, по С.Л.Франку, — это не только нечто связующее Мир и Абсолют, но это и сам Мир. Точнее, эмпирическая действительность и идеальная стихия мысли являются содержанием Реальности и имеют в ней свое основание. И в то же время сама Реальность укоренена в Абсолюте, который выступает как ее необходимое основание, ей, однако, не принадлежащее. Это укоренение реализуется в присущем Реальности аспекте самотрансцендирования²⁰⁹. Подробнее концепция Реальности будет рассмотрена нами в следующем параграфе. Тем более, что неверно было бы отождествлять Бога и Реальность в философии С.Л.Франка.

Осмысливая проблему познания Абсолюта, христианское богословие, как известно, разделяется на две ветви: положительное, или катафатическое богословие, и отрицательное, или апофатическое богословие. Причем, если катафатическое богословие развивается главным образом благодаря экзегетике Святого Писания, то основу апофатического богословия как раз составляет мистический опыт непосредственного боговидения, получаемый в практике исихазма. В мистической интуиции Абсолюта Бог, согласно писаниям исихастов, предстает как Ничто, Божественный Мрак. Дионисий Ареопагит пишет: «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом сумраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания

²⁰⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог. М., 2003. С. 272
²⁰⁹ Там же. С. 170

и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать...»²¹⁰. Понимание опыта невыразимости мистической интуиции С.Л.Франком в целом не противоречит канонам апофатического богословия. Но, как справедливо отмечает И.И. Евлампиев, в этом случае возникают серьезные препятствия для рационально-философского осмысления опыта единства личности и Абсолюта²¹¹.

С.Л.Франк не пошел по пути 'философии абсурда', который был предложен Л.Шестовым. Напротив, в своей первой большой работе "Предмет знания"²¹² С.Л.Франк ставит и успешно решает задачу согласования рационального мышления и познания с другим, более фундаментальным, способом постижения истины о мире и об Абсолюте. По характеру затрагиваемых проблем, масштабам задачи и значимости полученных результатов эта работа, по справедливому признанию И.И.Евлампиева, «по праву может считаться русской "Критикой чистого разума"»²¹³. Подобно Канту, С.Л.Франк подходит к границам применимости разума и основам его деятельности изнутри сферы его действия. В ходе своего исследования он обнаруживает и доказывает, что сама возможность предметного знания обусловлена исходной интуицией всеединства (точнее, того единства, которое он позднее назовет 'Непостижимым')²¹⁴, из которого разум вычленяет и познает свой предмет, схватывая его в дискурсе. И хотя в рационально-логическом познании осуществляется не только анализ, но и синтез, тем не менее, С.Л.Франк указывает, что исходное единство многообразия, открывающееся в акте интуиции, имеет свой особый смысл, который «утрачивается при разложении на части и последовательном сложении его по частям»²¹⁵. Таким образом, опыт интуиции, в том числе и мистической интуиции Абсолюта не может быть полностью выражен в отвлеченном знании. Этот итог, конечно, не

²¹⁰ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Мистическое богословие Восточной Церкви. М., Харьков, 2001. С. 577.

²¹¹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках... Часть I... С. 355– 356.

²¹² Франк С.Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. Мн., М., 2000.

²¹³ Евлампиев И.И. Указ. соч. С. 359.

²¹⁴ См. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. Мн., М., 2000.

²¹⁵ Франк С.Л. Предмет знания... С. 393.

является чем-то принципиально новым для философско-богословской мысли, однако путь, которым он получен — исследование сферы действия разума — является несомненным философским достижением русского интуитивизма в лице С.Л.Франка.

Если взглянуть на проблему с другой стороны, то можно отметить, что в мистическом опыте Абсолютного мы имеем «сознание раскрытия неких последних глубин бытия, некоей его первоосновы»²¹⁶, которая есть «некий общий, всеопределяющий фундамент, необходимо связанный со всем остальным доступным нам содержанием бытия»²¹⁷. Следовательно, такой опыт необходимо должен содержать, хотя бы в виде аспекта, нечто, доступное разуму и выразимое в слове. Сам С.Л.Франк называл это аспект опыта Абсолюта — ‘метафизическим опытом’²¹⁸.

Такой вывод следует из феноменологического анализа предметного познания, предпринятого С.Л.Франком в его работе “Душа человека”. С.Л.Франк обнаружил, что в основе знания и предметного сознания лежит нечто сверхличное и сверхиндивидуальное — «чистый разум или свет знания»²¹⁹. Приобщенность души человека к ‘свету знания’ проявляется в форме ‘гносеологического субъекта’, который «не может быть отождествлен с живым индивидуальным субъектом»²²⁰, то есть индивидуальным Я конкретного человека. Этот свет разума С.Л. Франк определяет как «пронизанность всего бесконечного бытия его идеальным сверхвременным единством»²²¹. Более того, это есть форма проявления трансцендентной абсолютной первоосновы душевного бытия. Таким образом, можно сделать заключение, что одной из форм схватывания Абсолюта в его непосредственной данности является чистый сверхиндивидуальный разум.

²¹⁶ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 256.

²¹⁷ Там же. С. 256.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Франк С.Л. Душа человека // Предмет знания. Душа человека. Мн., М., 2000. С.874.

²²⁰ Там же. С. 874.

²²¹ Там же.

Все это дает основания С.Л.Франку утверждать в более поздней работе, что религиозный опыт содержит как элемент 'метафизический опыт'²²². Однако для осмысления такого рода опыта, по С.Л.Франку, не достаточно уже чисто логического мышления. Мышление о том, что касается основ бытия сущего, в том числе и самого разума, должно быть 'трансрациональным'²²³. С.Л.Франк выдвигает идею особого способа мышления – *антиномистического монодуализма*²²⁴, восходящего к 'умудренному неведению' Н.Кузанского.

Суть этого метода заключается в особом способе выхода за пределы логического противоречия, преодоления отрицания. Один из таких путей предложил Гегель в форме диалектического синтеза, но, заметим, что такой синтез не может вывести за пределы логики, поскольку его результатом является логическое же понятие. Именно этот момент гегелевской триадичности не устраивает С.Л.Франка — на верху триады находится логическое понятие²²⁵. Сам он полагает, что подлинное преодоление противоречия и схватывание в мышлении основы рационального познания возможна только если «третья, высшая ступень — 'синтез' — именно безусловно трансрациональна, невыразима ни в каком суждении и понятии, а есть ... само воплощение 'непостижимого'»²²⁶. Таким образом, с точки зрения рацио такое мышление, не синтезирующее противоречие в некоем понятии, будет антиномично и дуалистично. Однако поскольку синтез все-таки имеет место, причем, это синтезирующее есть само 'Непостижимое', к которому разум причастен как своей первооснове, то такое мышление есть одновременно и мышление монистическое.

В тоже время, метафизический опыт не исчерпывает всего содержания религиозного опыта, поскольку последний имеет еще и индивидуально-личный элемент. Вообще, для русской философии в целом характерно понимание Абсолюта как Личности. Более того, например Л.П.Карсавин, развивает мысль,

²²² Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 256.

²²³ Франк С.Л. Непостижимое... С. 426.

²²⁴ Там же. С. 632.

²²⁵ Там же. С. 442.

²²⁶ Там же.

что в полной мере Личностью является только Бог, а человек — личность лишь постольку, поскольку он сопричастен Божественной Личности²²⁷. С точки зрения исследования представлений С.Л.Франка о мистической интуиции Абсолюта, для нас существенно, что он обращает внимание на то, что религиозный опыт часто дается как опыт общения²²⁸. С.Л.Франк, рассматривая то, как происходит общение в обыденном опыте, отмечает, что «‘чужая душа’ не ‘дана’ нашему духовному взору на манер какого-нибудь ... пассивного предмета»²²⁹. В основе общения лежит интуитивная данность Другого. Более того, это Другой не пассивен, а сам обращается к нам. Также и в мистическом опыте богообщения: Бог сам обращается к человеку. С.Л.Франк, говоря об опыте непосредственного общения с Абсолютом, особо подчеркивает, что «при этом общении с Богом дело обстоит так, что вся активность — или, по крайней мере, вся инициатива активности — исходит от Него самого...»²³⁰. Именно поэтому встреча с Абсолютом не есть предметный опыт, и знание о ней не может быть выражено в суждении.

На этом основании С.Л.Франк утверждает, что «в постижении Бога святые и мистики всегда будут мудрее самого глубокомысленного философа...»²³¹. Тем не менее, философское осмысление религиозного опыта необходимо, без такового он неполон в силу наличия в нем метафизической компоненты. Все это дало основания И.И.Евлампиеву утверждать, что «понимание мистической интуиции и отвлеченного, понятийного знания как двух неразрывно взаимосвязанных и взаимодействующих сторон единой жизни личности позволяет С.Л.Франку утверждать, что возможно рациональное описание смысла мистической интуиции»²³².

Таким образом, русский интуитивизм, особенно в лице С.Л.Франка, сумел выработать ряд положений, конституирующих интуитивное постижение

²²⁷ Карсавин Л.П. О личности // Путь православия. М.; Харьков, 2003. С. 245.

²²⁸ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог. М., 2003. С. 508.

²²⁹ Там же. С. 508.

²³⁰ Там же. С. 509.

²³¹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 257.

²³² Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках... Часть I... С. 375 – 376.

Абсолюта. В качестве исходной посылки была принята трансцендентность природы Абсолюта. Но это трансцендентность основы в отношении обосновываемого — Реальности. Таким образом, все сущее, включая человека и *присущее ему рациональное познание* (это особое достижение русского интуитивизма), укоренены и имеют своей основой Абсолют. В силу этого мистическое приступание человека к Абсолюту требует включения всех модусов его бытия, включая рациональное познание. И потому в постижении Абсолюта «“разум” и “сердце”, несмотря на всю их разнородность, предназначены к согласованному сотрудничеству»²³³. Философским методом, реализующим такое сотрудничество, выступает антиномистический монодуализм²³⁴, восходящий к ‘умудренному неведению’ Н.Кузанского. Теоретической основой этого метода является оригинальная концепция русской философии — концепция Всеединства.

§2. Интуиция Мира сущего как Всеединства

Представления о Мире и способах его познания являются весьма важными и для исследуемого нами предмета — мистической интуиции. Прежде всего, следует отметить, что непосредственное переживание Мира как единого целого также может быть отнесено к разряду мистической интуиции, поскольку такое переживание не относится к разряду эмпирического опыта, что прекрасно показал Кант в своей антиномии о конечности и бесконечности мира²³⁵. Таким образом, нам необходимо рассмотреть представления о Мире в русском интуитивизме для прояснения идей конституирующих мистическую интуицию Мира как целого или Абсолюта.

Рассматривая этот вопрос, прежде всего, отметим, что русская философия, несмотря на все своеобразие, тем не менее, находится в русле философской традиции, берущей начало в античности. Более того, через свою близкую идейную связь с православием, русская философия фактически была

²³³ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 257.

²³⁴ Франк С.Л. Непостижимое... С. 441.

²³⁵ Кант И. Критика чистого разума. М., 1988. С.366 – 371.

сопричастна живой античной традиции. Одной из характерных черт философского мышления, проистекающей из древнегреческой философии, является парадигма предметности бытия, т.е. восприятия мира как совокупности самостоятельных предметов. Однако греческая философия — это, прежде всего, Логос, понимаемый как Закон бытия, его структура и Принцип. Древнегреческий Логос не только расчленяет бытие на предметы, соответствующие понятиям, но и, объединяя понятия, например, по родам и видам, как в философии Аристотеля, тем самым является объединяющим Мир Принципом. В целом, для древнегреческой мысли было весьма характерно видение Мира как Единого целого. Ярким доказательством этого служат такие полярные философские системы Гераклита и Парменида: у обоих Космос есть нечто единое, только у первого это огонь, «мерами вспыхивающий мерами угасающий»²³⁶, а у второго — неподвижный шар истинного Бытия. И не случайно в неоплатонизме, венчающем собой античную мысль, тема Единого является основной.

Один из ведущих отечественных специалистов по античной философии (относимый Н.О.Лосским к разряду интуитивистов²³⁷) — А.Ф.Лосев в своей работе «Музыка как предмет логики» указывает на тот факт, что современный термин «понятие» смешивает то, что он сам называет эйдосом и логосом. Причем, если эйдос, согласно А.Ф.Лосеву, «...интуитивно данная и явленная смысловая сущность вещи, ... наглядное изваяние смысла»²³⁸, то логос — «...метод этого изваяния и как бы отвлеченный план его»²³⁹. Однако, благодаря этой отвлеченности, Логос способен к объединению любых понятий в одну структуру. Более того, если углубиться в историю античной концепции Логоса, обратившись к ее отцу – Гераклиту, то мы обнаружим, что «...Логос Гераклита в одинаковой степени есть и отвлеченность и жизнь, божественное существо и мировое целое; мировой закон и мировое тело, т.е. огонь; идеальная форма и

²³⁶ Досократики/ Пер. А. Маковельского. Мн., 1999. С.289.

²³⁷ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 372.

²³⁸ Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Самое само: сочинения. М., 1999. С. 658.

²³⁹ Там же. С. 658.

физическая стихия; вселенский разум и субъективно-человеческий критерий истины»²⁴⁰.

Примечательно, что именно в русской философии подобная концепция получила, можно сказать, второе рождение. Все причины такого явления достаточно сложно выявить. Возможно, здесь сказались античные корни русского православия. Однако, скорее всего, русская философия, как до нее ранняя греческая классика, оказалась чутка к аспекту целостности мира. Именно такое мировосприятие, как мы писали выше, необходимо для интуитивного познания. А точнее, необходимо непосредственное восприятие мира и себя в нем как некоего единства. Реализующая это условие онтологическая концепция получила в русской философии название философии Всеединства.

Основателем этой философской линии является Вл.Соловьев, хотя зачатки идеи можно найти уже у И.В.Киреевского. Свое развитие идея Всеединства получила в русле критики “отвлеченных начал”. Суть критики сводилась к попыткам русских философов преодолеть чрезмерно абстрактный и, вследствие этого, утративший связь с реальностью, характер философствования, получивший распространение в европейской философии начиная с эпохи Нового времени. Именно эти поиски и привели русскую философию интуитивизма к преодолению предметной парадигмы. А точнее, к установлению нового понимания роли и функций предметного познания и осознанию того факта, что в фундаменте такого познания лежит *непостижимое*²⁴¹ переживание единства Мира. Евлампиев по этому поводу замечает, что «в гносеологии Франка любой, самый элементарный акт познания предполагает осуществление мистической интуиции, в которой человеку открывается вся (потенциальная) полнота всеединства...»²⁴².

Чтобы философское познание преодолело отвлеченность и стало ‘живым знанием’, русские философы стремились понимать истину как ‘естину’, т.е. как

²⁴⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.; Харьков, 2000. С. 395.

²⁴¹ Франк С.Л. Непостижимое... Мн., М., 2000.

²⁴² Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках... Часть I... С. 339.

то, что есть. Согласно Вл.Соловьеву, «...полное определение истины выражается в трех предикатах: *сущее, единое, все*»²⁴³. Вторые два предиката обусловлены тем, что истинное знание не может быть простым отражением эмпирической действительности, но должно содержать смысл. И поскольку «смысл вещи состоит именно в ее отношении ко всему»²⁴⁴, следовательно, истина есть не только сущее, но и все. Но философ прекрасно понимает, что все, как совокупность самостоятельных предметов, познать невозможно, поскольку количество предметов бесконечно. Однако для понимания смысла нам вовсе не требуется знать все как сумму разрозненных вещей, напротив «... должно разуметь *все* как некое *единство*»²⁴⁵. Таким образом, Вл. Соловьев определяет Всеединство как «...некое единое начало, общее всем вещам, обнимающее собой действительное и все возможное бытие и превращающее неопределенную множественность вещей и бесконечные ряды явлений в одно определенное, в себя замкнутое и совершенное “все”»²⁴⁶.

Всеединство трактуется Соловьевым не только как онтологическая модель, но и как форма истинного знания, что удивительным образом совпадает с гераклитовским живым Логосом. И, как в философии Гераклита Мир является живым, пульсирующим целым и, в некотором смысле, неотделим от Логоса, так и в философии всеединства Мир мыслится как становящийся Абсолют – “второе абсолютное”²⁴⁷ — точнее, Абсолют в аспекте становления, а всеединство, как и гераклитовский Логос, является формой истинного познания. Мы полагаем, что это сходство концепции всеединства и Логоса обусловило стремление русской философии к преодолению безжизненной схематичности “отвлеченного” познания, с одной стороны, и иррационализма, превозносящего стихийный хаос чувственных переживаний, с другой.

Дальнейшее и более глубокое развитие концепция Всеединства получила в философской системе С.Л.Франка. В его работах наиболее полно и

²⁴³ Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал... С. 692.

²⁴⁴ Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал... С. 674.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Там же. С. 713.

последовательно реализовались вытекающие из нее гносеологические следствия и, в частности, было получено глубокое философское обоснование интуитивного познания и мистической интуиции. Однако и в системе другого русского интуитивиста Н.О.Лосского, соединяющего философию Лейбница и учение о Софии Вл.Соловьева, также господствующей идеей выступает концепция мирового единства в форме органической взаимосвязи всех элементов Мира, что, в некотором смысле, увязывает ее с философией Всеединства. Это лишний раз указывает на то, что для обоснования интуиции понимание Мира как единого целого носит характер необходимости.

Однако следует отметить, что философия Всеединства нарушает христианский догмат и чрезмерно, по мнению мыслителей, стоящих на ортодоксальных позициях (напр. Зеньковского), сближает Бога и Мир. С панентеизмом, к которому близка концепция Всеединства, не согласен и Н.О.Лосский, который прямо утверждает несоизмеримость Абсолюта и Мира²⁴⁸. Тем не менее, Абсолют, по Н.О.Лосскому, не является совершенно оторванным от Мира, но является его творцом и смыслообразующим основанием.

При попытках отразить в философском мышлении Мир как целое основную проблему представляет тот, уже отмеченный нами факт, что вся европейская философская традиция развивалась в рамках предметной парадигмы, т.е. восприятия Мира как агрегата отдельных предметов. Именно эта парадигма и послужила основной причиной того, что западноевропейская философия к Новому времени стала философией “отвлеченных начал”. Таким образом, западноевропейская философия, по крайней мере ее рационалистическая ветвь, оказывается просто не приспособленной к видению Мира как всеединства или органического целого. Тем самым, европейский рационализм закрыл для себя возможность тематизации проблемы мистической интуиции. Ведь, в лучшем случае, Мир видится в нем как некий механический агрегат. Развернутую критику такого механистического рационалистического

²⁴⁸ Лосский Н.О. Чувственная интеллектуальная и мистическая интуиция. ... С.260.

мировоззрения можно найти в работах Бергсона, который одновременно с преодолением механицизма поднимает проблему интуитивного познания. Однако и он не обращается к проблемам мистического опыта.

Таким образом, проблема, вставшая перед русским интуитивизмом, имеет следующий вид. Как, оставаясь в русле философского познания, под эгидой Логоса, возможно осмысление интуитивного опыта вообще и мистической интуиции в частности?

Решая эту задачу, русские философы обратились к истокам философии — к традиции, идущей от Платона, которая усматривает в идеальных формах особый род бытия. Интуитивисты, С.Л.Франк и Н.О.Лосский, в полном согласии друг с другом, утверждают реальность идеального бытия наряду с ‘действительностью’, которая понимается как чувственно воспринимаемое, пространственно-временное, объективное бытие, мир эмпирического опыта. Оба вида бытия — идеальное и действительность — укоренены в единой основе, именуемой у С.Л.Франка Реальностью.

По словам С.Л.Франка, «*реальность* в ее живой конкретности есть нечто более широкое и глубокое, чем всякая “объективная действительность”»²⁴⁹. Суть идеи С.Л.Франка состоит в том, что неверно сводить весь Мир к эмпирически доступной “объективной действительности”. С.Л.Франк полагает, что жизнь человеческой души — стихия идеального, обычно выносимая за рамки объективного, на самом деле не является и чисто субъективной. Конечно, в русской философии интуитивизма признается, что идеальное бытие существует каким-то иным образом, нежели действительность. Более того, как отмечал Н.О.Лосский, основная критика Платоновской теории идей как самобытных сущностей построена именно на том, что идеям приписывается то же самое бытие, что и реальным предметам, в частности, бытие в пространстве и времени²⁵⁰. Однако, помимо сверхвременного и сверхпространственного характера идеального, подмеченного еще Платоном, С.Л.Франк указывает, что

²⁴⁹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С.159.

²⁵⁰ Лосский Н.О. Идеал-реализм // Чувственная интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С.306.

предметы мысли даны самой мысли на иной лад, чем нам даны предметы чувственного опыта. Как пишет С.Л.Франк, предметы мысли «...находятся не вне самой мысли, а как-то внутри ее, объемлются ею»²⁵¹. Можно сказать, что идеальное бытие как аспект реальности, в философии С.Л.Франка и есть некая органическая целостность — Всеединство, и человек — его органическая часть. Философ пишет, что субъект, личность есть «некоторая конкретная сфера реальности»²⁵², более того, «он есть вся полнота живой реальности, которую я наблюдаю не извне, а непосредственно имею в себе...»²⁵³. Таким образом, мы можем утверждать, что в интуитивизме С.Л.Франка Мир как объективная действительность и Человек как некое ядро духовной жизни не являются качественно различными, а представляют некое единство, будучи укорененными в единой Реальности.

К сходным же взглядам приходит и Н.О.Лосский, называя свой труд, посвященный проблемам онтологии, «Мир как органическое целое»²⁵⁴. Идеальное бытие в его работах выступает как Царство Духа, основным признаком которого, в противовес материальному бытию, является единство, в котором полностью реализуется тезис Н.О.Лосского об имманентности всего всему. Вот что он пишет о Царстве Духа: «вследствие полного взаимопроникновения всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое»²⁵⁵. Внутреннее сродство, даже констанциальность, всех элементов мира — «субстанциальных деятелей» в философии Н.О.Лосского — в идеальном аспекте реальности является конституирующим фактором интуитивного познания. Именно оно обуславливает возможность непосредственного, т.е., согласно Н.О.Лосскому, интуитивного знания.

Несмотря на сходство С.Л.Франка и Н.О.Лосского в усмотрении интуиции как основы всякого познавательного акта, между их подходами

²⁵¹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 148.

²⁵² Там же. С.159.

²⁵³ Там же.

²⁵⁴ Лосский Н.О. Мир как органическое целое ... С. 338 – 480.

²⁵⁵ Там же. С. 398.

существует важное различие. Наиболее ясно оно проявляется в критике, которую Л.П.Карсавин направляет на гносеологические построения Н.О.Лосского, называя его учение спиритуалистическим материализмом²⁵⁶.

Суть критики состоит в том, что теория 'координации', обосновываемая у Н.О.Лосского интуицию, разъединяет субъект и познаваемый объект, поскольку должна осуществляться где-то вне их. В целом, путь, предложенный Н.О.Лосским, является «опространствлением проблемы знания»²⁵⁷. Эти замечания не касаются интуитивистских построений С.Л.Франка, который подходит к построению своей теории познания с позиций близких феноменологической онтологии. Например, в работе "Предмет знания" интуитивистская трактовка познания дается на основе исследования того, как нам дано предметное (в первую очередь, логическое) знание.

Кроме того, хотя в усмотрении единства мира через единство идеального бытия согласны оба русских философа, однако говорить о *мистической* интуиции применительно к переживанию единства Личности и Мира можно только в философии всеединства, т.е. в учении С.Л. Франка. Дело в том, что поскольку Н.О.Лосский, в согласии с православными канонами, постулирует инородность Абсолюта и Мира, постольку мистическая интуиция у него есть «...положительное приобщение к Сверхмировому началу»²⁵⁸, т.е. собственно к Абсолюту. Таким образом, о мистической интуиции в понимании Н.О.Лосского правомерно говорить только в контексте взаимоотношений Личности и Абсолюта, но не Личности и Мира. В учении С.Л.Франка, напротив Мир не отделен от Абсолюта полностью, благодаря трансцендирующему свойству самой Реальности. Абсолют всегда связан с Миром в его первооснове — «само так называемое "природное" бытие в своих последних глубинах тоже — производным образом — сверхприродно»²⁵⁹.

²⁵⁶ Карсавин Л.П. О личности // Путь православия. М.; Харьков, 2003. С. 312.

²⁵⁷ Там же. С. 312.

²⁵⁸ Лосский Н.О. Чувственная интеллектуальная и мистическая интуиция. ... С. 261.

²⁵⁹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 257.

Все это показывает, что учение С.Л.Франка является наиболее глубоким и непротиворечивым развитием интуитивистской линии русской философии.

В компаративистском аспекте нашего исследования особый интерес представляет решение Франком проблемы процессуальности Мира. Дело в том, что традиционно западная религиозная метафизика рассматривала изменчивость, процессуальность Мира как признак его неистинности. Абсолют же в рамках классической онтологии рассматривался как нечто вечное, актуально бесконечное и в силу этого неизменное. Только Гегель, первым из рационалистов в европейской философии приписал Абсолюту становление, но его онтология все же была слишком ‘отвлеченной’ для русских философов.

Кроме Гегеля, Абсолют как некую процессуальность понимали практически все западноевропейские иррационалисты²⁶⁰. Однако параллельно с этим все они резко принижали статус рационального познания, а зачастую и разума в целом. Этот момент, конечно же, не устраивал русских философов — мы уже отмечали сходство концепции Всеединства и Логоса.

Оригинальное решение этой проблемы было предложено С.Л. Франком. Философ полагает, что энергийный аспект присущ самой Реальности, которая, по сути, олицетворяет “второй Абсолют” Соловьева. Это в некотором смысле сближает его учение с рядом концепций восточной философии. Энергийность, согласно учению Франка, находит свое выражение в присущем Реальности моменте трансцендирования, то есть выхождении «...за пределы себя как чего-то ограниченного»²⁶¹. Реальность, по Франку, творит сама себя. Однако она не есть чистая процессуальность, как, например, ‘жизненный порыв’ у Бергсона или ‘воля’ у Шопенгауэра. Творческий аспект Реальности таков, «что становление есть осуществление и воплощение того, что в другом аспекте уже исконно и вечно есть»²⁶².

²⁶⁰ См. Арлычев А.Н. Об иррационализме как философии изменчивости // Россия и АТР. 1997. № 2. С. 21 – 38.

²⁶¹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С.170.

²⁶² Там же. С. 243.

Осмысление Франком Реальности как металогического единства актуального и потенциального являет яркий пример применения в философском мышлении принципа антиномистического монодуализма. Однако в абсолютном смысле единство реализуется лишь в самом Абсолюте. Мир, в свою очередь, есть некая воплощенная, развернутая его часть, или как сказано у Соловьева — «второе Абсолютное»²⁶³, то есть аспект Абсолюта, требующий становления и воплощения. В этом плане позиция С.Л.Франка имеет аналогии в традиционалистской метафизике Р. Генона²⁶⁴ (опиравшегося на восточные доктрины), в которой сверх-бытийный Принцип (Абсолют - Атман) конституирует единство мира, а также единство проявленного и непроявленного, обуславливая тем самым возможность чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции.

Таким образом, в философском интуитивизме С.Л. Франка концепция Реальности конституирует принципиальное единство Мира. Укорененность в Реальности Мира и человека, притом как телесно, так и духовно, обосновывает условие возможности интуитивного познания. Причем, поскольку Мир в своей целокупности обосновывается Абсолютом и, таким образом, есть нечто единое, возможна интуиция Мира как единства. Такая интуиция затрагивает глубинные основы Реальности. Но человеку открыт путь к постижению этой основы. Он, согласно С.Л.Франку, пролегает через самые глубины человеческого существа, а точнее, человеческого духа. Именно в духовной сфере философ усматривает основание нашего бытия, через погружение в которое как раз и возможно интуитивное постижение Реальности. Сам С.Л.Франк утверждает, что это «опыт, по меньшей мере аналогичный тому, что называется мистическим опытом»²⁶⁵.

²⁶³ Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал ... С. 713.

²⁶⁴ Генон Р. Метафизика человеческого «Я» // Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000.

²⁶⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 159.

§3 Осмысление единства Личности и Абсолюта

Вопрос о природе человека является ключевым как в русской философии вообще, так и в ее интуитивистской ветви. Более того, практически все исследователи сходятся во мнении, что для русской философии Личность является безусловной ценностью. Это факт обычно прямо увязывается с сильным влиянием религиозно-христианской установки мыслителей.

Применительно к предмету нашего исследования — мистической интуиции — признание личности, да к тому же не какой-то одной, а личности вообще, абсолютной ценностью приводит к некоторым специфическим проблемам. А именно, личность, помимо прочих своих качеств, есть нечто самобытное, индивидуальное, уникальное и, возможно, главное для западноевропейской и русской культуры, суверенное. Следовательно, она не должна быть растворима не только в Мире, но и в Абсолюте. С другой стороны, любая форма интуиции возможна только при условии единства субъекта и объекта познания, или, как минимум, их неотграниченности. Ведь любые границы между познающим и познаваемым означают наличие посредника, хотя бы в форме той же границы, а интуитивное познание требует непосредственности, что особенно подчеркивал Н.О. Лосский в своем тезисе об имманентности всего всему. Восточные школы и неоплатоники, решая эту проблему, говорят о слиянии Личности с Абсолютом в мистическом опыте. Однако абсолютное слияние и даже допущение его как возможности, конечно же, нарушает суверенность Личности, являющуюся одной из важнейших характеристик, по крайней мере, в западно-философском и христианском ее понимании.

Для философского осмысления мистической интуиции это противоречие должно быть разрешено. Мы видим, что все философы, приступавшие к исследованию интуиции, вынуждены были как-то определяться по вопросу суверенности личности. Например, А.Шопенгауэр для обоснования своего, по сути интуитивного, способа познания вещей в себе принижает роль личности, делает ее просто случайной формой в игре воли, выдвигая на первый план

единство Мира как воли. Такой подход, конечно, не устраивал русских мыслителей. В целом, можно выделить два основных пути решения этой проблемы, найденных интуитивистами.

Первый подход, основным представителем которого является Н.О.Лосский, предлагает понимать личность как монаду, точнее, как 'субстанциального деятеля'. Монадология Н.О.Лосского вообще довольно существенно отличается от монадологии Лейбница. Во-первых, Лосский подчеркивает динамический аспект монады, поэтому и называет их «субстанциальными деятелями»²⁶⁶. Правда, Лейбниц тоже понимал субстанции как источники сил, но у Н.О.Лосского этот момент выражен сильнее. Во-вторых, Н.О.Лосский прямо говорит, что «... учение Лейбница о том, что субстанции “не имеют окон и дверей”, т.е. не находятся в непосредственном общении друг с другом должно быть отвергнуто...»²⁶⁷. Более того, Н.О.Лосский говорит, что в аспекте идеального 'субстанциальные деятели' консубстанциальны²⁶⁸.

Хотя органическое миропонимание Н.О.Лосского и сходно по ряду моментов с философией Всеединства, однако имеются и отличия, принципиальные для исследуемого нами предмета. Это существенное отличие состоит в том, что у Н.О.Лосского Бог не творит мир непосредственно — он является творцом лишь субстанциальных деятелей. Лосский пишет: «...Бог есть не Зодчий, а Творец Царства Духа»²⁶⁹, имея в виду, что «...нужно различать сотворенные Абсолютом субстанции и затем жизнь этих субстанций»²⁷⁰. Таким образом, Абсолют оказывается отделен от Мира не только в бытийном плане, но и в смыслопорождающем: Мир, не будучи создан Абсолютом, не имеет для него смысла, утрачена связь Творца и его творения. Мир в учении Н.О.Лосского, есть продукт жизнедеятельности субстанциальных деятелей, процессов их иерархических объединений и отталкиваний. Одной из

²⁶⁶ Лосский Н.О. Мир как органическое целое ... С.380.

²⁶⁷ Там же. С. 380.

²⁶⁸ Лосский Н.О. История русской философии. ... С. 326.

²⁶⁹ Лосский Н.О. Мир как органическое целое... С. 407.

²⁷⁰ Там же. С. 408.

разновидностей таких иерархических объединений субстанциальных деятелей и является человеческое Я — личность.

При такой модели достаточно легко обосновывается «имманентность всего всему», поскольку субстанциальные деятели представляют собой некое единство (консубстанциальны), но не в материальном бытии, а в сотворенном Абсолютом Царстве Духа²⁷¹. Благодаря этому, получают свое обоснование чувственная и интеллектуальная интуиция. Поскольку человек как субстанциальный деятель не только органическая часть Мира и Царства Духа, но и сопричастен творению Мира и, следовательно, имеет с ним еще и смысловую связь — связь творца и его творения. Однако, в силу инородности Абсолюта Миру и человеку как его органической части, становится проблематичным *философское* обоснование собственно мистической интуиции как переживания единства Личности с Абсолютом.

Это затруднение заметно в работе Н.О. Лосского «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»: если первые два типа интуиции рассмотрены очень глубоко и их обоснованию уделено много внимания, то применительно к мистической интуиции все сводится, по сути, к описанию ее разновидностей и приведению примеров. Это не удивительно, ведь в системе Лосского человек связан с Абсолютом только как тварь с Творцом, а этого не достаточно для подлинного единства. По этой причине больший интерес представляет другой путь решения проблемы соотношения суверенности Личности и единства Мира.

Второй подход, предложенный С.Л. Франком, лежит в рамках доктрины Всеединства. Он предлагает понимать Личность не как субстанцию, но *как динамическое единство*. Франк пишет, что душа «не есть какая-либо особая вещь или субстанция и не есть даже реально обособленный центр сил, извне действующий на стихию душевной жизни: это есть целестремительная формирующая энергия самой душевной жизни, понятая как единство»²⁷².

²⁷¹ Лосский Н.О. Мир как органическое целое... С. 409.

²⁷² Франк С.Л. Душа человека ... С. 837.

Притом, что сама стихия душевной жизни есть у него лишь аспект Реальности. Таким образом, в системе Франка принцип Всеединства в отношении личности реализуется настолько полно, что, как отмечает Евлампиев, «здесь невозможно говорить ни об отдельно существующем целом (Боге, Абсолюте), ни о самостоятельно существующем раздробленном эмпирическом мире: целое — это только своеобразный способ “функционирования” каждой отдельной личности...»²⁷³.

Центром души как динамической активности является ее ядро, укорененное в Абсолюте: «...наше индивидуальное, частное “я” своими последними корнями слито со сверхиндивидуально-всеобъемлющим светом разума»²⁷⁴. Именно это ядро и конституирует Личность, “самосознание” в терминологии Франка.

В контексте нашего исследования наибольший интерес представляет способ решения Франком проблемы *отношения человека и Абсолюта*. Этот вопрос проясняется при рассмотрении способа построения онтологии. В целом, можно выделить два подхода к этому вопросу. Классическая онтология, противопоставляя сознание и бытие, приходит к философии “отвлеченных начал”. С другой стороны, в русской философии Вл.Соловьев фактически заложил основы различения бытия и существования (реализовавшиеся в онтологических построениях С.Л.Франка), что ближе к фундаментальной онтологии, развитой М.Хайдеггером. Однако сам М.Хайдеггер не ставил вопрос об отношении человека и обосновывающего самое бытие Абсолюта — Бога. Тем больший интерес представляет решение, выбранное С.Л. Франком.

Рассматривая онтологические построения С.Л. Франка, Евлампиев неоднократно отмечает в его работах «...противостояние двух типов онтологии»²⁷⁵. Первая — это новая феноменологическая онтология, наиболее ярким представителем которой является М.Хайдеггер; а вторая — классическая

²⁷³ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках... Часть I. ... С. 354.

²⁷⁴ Франк С.Л. Душа человека ... С. 875.

²⁷⁵ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб., 2000. С. 98.

онтология “отвлеченных начал”. Основной причиной, заставившей Франка вернуться в своих поздних работах (например, “Реальность и человек” (М., 2003)) к “отвлеченному” пониманию Абсолюта, Евлампиев считает его стремление к согласованию своей позиции с церковными догматами ради достижения душеного спокойствия. Исследователь даже дает весьма резкую оценку такому онтологическому перевороту — «...Франк обедняет философию ради большего согласия с богословием»²⁷⁶.

По нашему мнению, такая оценка мотивов С.Л.Франка в выборе способа философствования не вполне объективна. Тем более, что он сам в одной из поздних работ, посвященных вопросам религиозной веры, говорит, что «...не нужно ни преувеличивать, ни преуменьшать значение точного догматического знания»²⁷⁷. К сожалению, философ не уделяет внимания прямому обоснованию своего возвращения в лоно *мистической философии*, к которой И.И.Евлампиев причисляет Плотина и Вл.Соловьева. Однако для нашего исследования представляют интерес мотивы, побудившие С.Л.Франка отойти от феноменологического подхода при исследовании Абсолюта. Мы полагаем, что в них отражается суть понимания Франком отношения между Абсолютом и человеком.

В ходе нашего исследования мы выделили ряд основных возражений, выдвигаемых С.Л.Франком против чисто феноменологического подхода к построению онтологии.

Первым вопросом, на который С.Л.Франк не находит удовлетворительного ответа в рамках феноменологического подхода, является требование общеобязательности философского знания об Абсолюте. Франк задается вопросом: «Какие объективные основания я имею для Его признания?»²⁷⁸. Выдвижение такого требования не удивительно, ведь вся система, выстраиваемая С.Л.Франком, направлена на то, чтобы показать, что

²⁷⁶ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках... Часть II... С. 99.

²⁷⁷ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог. М., 2003. С. 531.

²⁷⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 273.

«...“опыт сердца” не отделен непроходимой бездной от сферы “разума”»²⁷⁹. Однако этот вопрос в целом был разрешен в ‘феноменологической онтологии’ М.Хайдеггера без отказа от феноменологического подхода. Да и у С.Л.Франка имеется ряд методологических находок сближающих его с этим философским направлением. Особенно ярко это проявилось в его работе “Душа человека”.

Второй момент, неудовлетворяющий философа, — это обезличивание *Реальности* в рамках феноменологического подхода к онтологии. Такое утверждение кажется достаточно странным на первый взгляд, особенно в свете работ Хайдеггера. Однако вот, что говорит Франк: «...реальность как она непосредственно феноменологически предстает нам, представлялась нам доселе чем-то безличным, некоей духовной “атмосферой”, как бы сплошь разлитой во всем бытии и образующей его основу. Но это есть свойство реальности именно в ее ближайшем, наиболее доступном нам слое...»²⁸⁰. Здесь уместно вспомнить его работу “Душа человека”, которая написана, по признанию И.И.Евлампијева, практически целиком в русле ‘новой онтологии’. В ней С.Л.Франк показывает, что субстратную основу души, в том числе и того, что мы понимаем как личность, составляет “стихия душевной жизни”, характеризуемая как «...слепая, иррациональна, хаотическая»²⁸¹. Причем, душа предстает перед нами как стихия динамическая и не дифференцированная именно при чисто феноменологическом исследовании человека. Как таковая эта стихия обладает лишь потенцией сознания и самосознания, являющегося конституирующим фактором личности. Чтобы добраться до личностного восприятия бытия, нам придется, по мнению С.Л.Франка, погрузиться в глубины предстающей феноменологическому взгляду безличной реальности, поскольку «момент личного бытия со всем, что он предполагает, присущ именно глубине реальности, как таковой, и должен восприниматься как ее центр и абсолютный первоисточник»²⁸².

²⁷⁹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 273.

²⁸⁰ Там же. С. 277

²⁸¹ Франк С.Л. Душа человека ... С.705.

²⁸² Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С. 277.

Следует отметить, что в своей работе С.Л.Франк показывает прямую взаимосвязь между предметным сознанием и развитием в стихии душевной жизни некоего центра — Я. Предметное сознание, в свою очередь, прямо связано с предметным, то есть отвлеченным, знанием, поскольку «в нем единое переживание, в котором переживаемое слито с самим процессом переживания, сменяется характерной двойственностью между противостоящим нам предметом и нашей устремленностью на него»²⁸³. Именно эта двойственность и обеспечивает выделение Я из сплошной стихии душевной жизни и его взаимосвязь с миром. В силу вышеизложенного С.Л.Франк приходит к выводу, что на пути погружения в глубины реальности «“разум” — осмысление метафизического опыта — согласуется с “опытом сердца”»²⁸⁴.

К сказанному примыкает и самый главный аргумент против фундаментализации феноменологического подхода — это утверждение С.Л.Франка о том, что «восприятие Бога не есть видение Его»²⁸⁵. Напротив, «восприятие Бога — как и реальности вообще — есть не наше собственное идеальное активное “овладение” им, “уловление” Его как пассивного объекта, а есть напротив, его действие в нас и на нас»²⁸⁶. Фактически в этом утверждении С.Л.Франк ставит под вопрос *применимость феноменологического подхода для исследования Абсолюта*.

Это вытекает из следующих соображений. Во-первых, феноменологический подход строится на таком базовом свойстве сознания, как интенциональность. Эта интенциональность, хотя и неизбежна (нет сознания самого по себе, без предмета), однако достаточно произвольна и управляема, на чем, собственно, и основана возможность феноменологической редукции. С.Л.Франк же, по сути, утверждает принципиальную неконтролируемость субъектом интуиции Абсолюта. И, во-вторых, в переживании Абсолюта, согласно С.Л.Франку, задействуется не только сознание, и уж тем более не

²⁸³ Франк С.Л. Душа человека ... С.721.

²⁸⁴ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С. 277.

²⁸⁵ Там же. С. 281.

²⁸⁶ Там же.

только предметное сознание, а то, что лежит в его основе, — «метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа»²⁸⁷. Для достижения такого переживания недостаточного того обычного внимания, которым оперирует феноменология, оно, по мысли С.Л.Франка, «требует напряжения какого-то иного, более глубокого внимания — некую направленность на реальность всего нашего реального существа»²⁸⁸.

Однако С.Л.Франк специально оговаривает, что *видение* Бога все же возможно, но лишь в редчайших случаях «высшей ступени мистического созерцания»²⁸⁹. Эта фраза позволяет нам предположить, что феноменологический подход при построении онтологии принципиально возможен, но не для любого человека вообще, а лишь для тех, кто стоит на высших ступенях развития духа — для святых, находящихся в особых отношениях с Богом, т.е. видимо для тех чье обыденное внимание тождественно той самой направленности на реальность всего нашего существа.

Но этот факт автоматически лишает такую онтологию общезначимости и выводит ее за рамки философского познания. С.Л.Франк же, как мы уже говорили, желал вести свои поиски в философском русле, что привело его к развитию новых методологических принципов — трансрационального мышления и антиномистического монодуализма. Исследуя этот вопрос, Евлампиев совершенно справедливо замечает, что «для того, чтобы такое мышление не выродилось в софистическую игру понятиями оно должно постоянно опираться на какую-либо феноменальную базу»²⁹⁰. Однако, как мы видим, С.Л.Франк имел основания считать, что далеко не каждый человек способен иметь опыт непосредственного пребывания в самых глубинах реальности, где мы только и можем пережить встречу с Абсолютом. И,

²⁸⁷ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия С. 279.

²⁸⁸ Там же. С. 281.

²⁸⁹ Там же.

²⁹⁰ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. ... Часть II... С. 98.

следовательно, в этом вопросе мы можем лишь опираться на чужие свидетельства.

Для разрешения возникшего затруднения С.Л.Франк прибегает к интересной, на наш взгляд, идее: он проводит сравнение религиозного опыта с восприятием музыки в аспекте возможности вынесения общезначимых суждений. Дело в том, что в мире музыки, хотя и признается вполне законным многообразие индивидуальных вкусов, тем не менее «мы можем весьма точно различать между “хорошим” и “плохим” вкусом»²⁹¹, благодаря теории музыки, которая, как отмечает С.Л.Франк, является общеобязательной и точной наукой. Подобным же образом, считает С.Л.Франк, мы должны трактовать тот факт, что в мистической литературе разных времен и народов, мы находим целый ряд сходных суждений. И, поскольку в отношении Абсолюта, как правило, «возможность проверки собственным личным опытом весьма ограничена, мы должны... иметь еще другой критерий»²⁹². Что же это за критерий? С.Л.Франк считает, что таковым может выступать «авторитет, свободно признанный через усмотрение его компетентности»²⁹³. Причем, признание авторитета есть фактически интуитивный акт, поскольку С.Л.Франк понимает приятие авторитета как личный опыт, в котором человек постигает, что «истина, извне нам сообщенная, совпадает с истиной, дремавшей в нас самих и пробужденной этим внешним влиянием»²⁹⁴.

Здесь, как мы видим, С.Л.Франк намечает путь включения в свою систему догматического богословия. Однако это стремление, как мы показали, имеет под собой ряд оснований, отличных от религиозных пристрастий самого С.Л.Франка. Самым главным из них являются необщедоступность непосредственных отношений с Абсолютом и необходимость включать в эти отношения более глубокие слои человеческого существа, нежели предметное

²⁹¹ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления ... С. 537.

²⁹² Там же. С. 542

²⁹³ Там же. С. 544.

²⁹⁴ Там же. С. 544.

сознание, что фактически выводит отношения с Абсолютом из разряда феноменов.

Тем не менее, С.Л.Франк не отказывается от феноменологического метода там, где считает его применение адекватным — при исследовании стихии душевной жизни. Этот факт отмечает И.И.Евлампиев, указывая на двойственность подхода Франка к онтологии в работе “Непостижимое” и более поздних трудах. И в этом, собственно говоря, нет ничего удивительного, ведь феноменологический подход был разработан Э. Гуссерлем как раз для исследования того, что у С.Л.Франка получило наименование стихии душевной жизни.

Следует также отметить, что, несмотря на то, что С.Л.Франк, по-видимому, не признает Абсолют общедоступным для исследования феноменом, он, тем не менее, полагает, что всякий человек в любое мгновение своей жизни принципиально способен ощутить свою связь с Ним. «Душевная жизнь или ее субъект есть ... точка, в которой относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укреплена и укоренена в самом абсолютном бытии, другими словами – точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, бытием в себе и для себя, самопроникнутым бытием»²⁹⁵. Именно укорененность человека в Абсолюте и открывает перед ним возможность непосредственной встречи с Ним — мистической интуиции. Однако интуиция «...есть подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать, а которой может достигать лишь на мгновения, чтобы потом, спустившись в нормальную сферу дискурсивности, обладать в форме отвлеченного знания уловленным и хранящемся в воспоминании содержанием интуиции»²⁹⁶.

Говоря о специфике философского подхода С.Л. Франка, точнее, его ‘непоследовательности’ в применении феноменологической методологии, следует упомянуть еще один важный момент, связанный с проблемой

²⁹⁵ Франк С.Л. Душа человека ... С.781.

²⁹⁶ Франк С.Л. Предмет знания ... С. 387.

личности. В феноменологии, да и вообще в современной философии важнейшая роль в конституировании человеческого Я, самости, принадлежит Другому. Причем, в рамках феноменологического подхода, Другой понимается как некая инстанция, существующая внутри личности или на ее границе, но так или иначе ей принадлежащая.

В другом философском направлении — диалогическом, к которому принадлежат такие философы, как Ф. Эбнер и М. Бубер, Другому также отводится важное место, особенно Другому как Ты. Более того, М. Бубер утверждает, что «нет Я самого по себе, есть только Я основного слова Я–Ты и Я основного слова Я–Оно»²⁹⁷. В плане личностного, духовного существования наибольшее значение имеет отношение ‘Я–Ты’. Духовная сущность человека, по мнению философов диалогического направления, находится не в нем самом, как до этого полагала классическая философия, но в направленности личности на Другого. М. Бубер прямо говорит: «Дух не в Я, он между Я и Ты»²⁹⁸. Его работа “Я и Ты” посвящена детальной разработке роли Другого как особого ‘Ты-отношения’ в становлении и существовании человеческого Я.

Одним из наиболее существенных отличий диалогического подхода от феноменологического в понимании Другого является онтологизация этой инстанции, признание конституирующей роли Другого как Ты не только в отношении человеческого Я, но и Мира вообще. Это следует из того факта, что как Ф.Эбнер, так и М. Бубер усматривают за каждым конкретным Ты проявление Абсолюта — «продолженные линии отношений пересекаются в Вечном Ты»²⁹⁹.

Наиболее ярким проявлением ‘Я–Ты’ отношения по М. Буберу выступает любовь. «Тот, кто любит женщину, — говорит он, — осуществляя в своей жизни ее жизнь как присутствие в настоящем, тому Ты ее глаз позволит узреть луч вечного Ты»³⁰⁰. Сходную оценку роли любви в приближении человека к

²⁹⁷ Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. М., 1999. С. 24.

²⁹⁸ Там же. С. 51.

²⁹⁹ Там же. С. 76.

³⁰⁰ Там же. С. 100.

Абсолюту дает и Вл.Соловьев в своей работе “Смысл любви”. Он пишет: «Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, мы тем самым осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом»³⁰¹. Однако, отмечает Вл.Соловьев, «признать безусловное значение за данным лицом ... я могу, только утверждая его в Боге»³⁰², т.е. признавая, подобно собственной, его укорененность в Абсолюте. Таким образом, вполне логично, что решение, выбранное С.Л.Франком, который развивает идеи философии Всеединства, лежит ближе к диалогическому, чем к феноменологическому подходу.

Согласно С.Л.Франку, в душе человека присутствует нечто в некотором смысле иное, чем она сама, точнее нечто не являющееся и не проистекающее из ее субстрата — стихии душевной жизни. Причем, это нечто лежит в основе ядра самосознания и есть укорененность или, можно сказать, связь конкретной души с Абсолютом.

Таким образом, можно утверждать, что в интуитивизме С.Л.Франка Абсолют, с одной стороны, представляет собой инстанцию Другого, а с другой стороны, является фундаментом человеческой самости — ядра самосознания. В качестве еще одного довода в пользу нашей гипотезы о том, что Абсолют в русском интуитивизме, помимо прочего, выполняет роль инстанции Другого, служит принятое в нем обоснование возможности любого вида познания. В русском интуитивизме, особенно в философии С.Л.Франка, любой вид познания, даже дискурсивно-логическое познание в отвлеченных понятиях, возможно именно через укорененность и единство всего в Абсолюте, благодаря которой человек получает непосредственный доступ к предмету познания. То есть, мы видим, что Абсолют здесь выполняет феноменологическую функцию

³⁰¹ Соловьев Вл. Смысл любви // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.2. С. 507.

³⁰² Там же.. С. 532.

инстанции Другого в познании чего-либо, лежащего вне эмпирической личности.

С другой стороны, утверждение С.Л.Франка о том, что духовной сущностью человека является именно его связь с Абсолютом, лежит вполне в рамках диалогического понимания Духа. Более того, мы полагаем, что собственно онтологический аспект 'Я–Ты' отношения разработан в русском интуитивизме глубже и последовательнее, чем в диалогическом направлении. У М. Бубера, например, не вполне ясно показана связь 'Я–Оно' отношения, которому присуще дискурсивно-логическое познание и предметное мировосприятие, с более фундаментальным 'Я–Ты' отношением. Решением этой проблемы является достигнутое в русском интуитивизме понимание фундирующей роли интуиции, а в системах Вл.Соловьева и С.Л.Франка даже мистической интуиции, в любом познании и даже в предметном отношении с Миром.

Итак, опыт мистической интуиции, согласно воззрениям С.Л.Франка, обусловлен, с одной стороны укорененностью ядра человеческой личности в Боге, а с другой, принадлежностью этой личности, как своему субстрату, стихии душевной жизни, являющейся частью идеального аспекта единой Реальности. Таким образом, духовное Я человека есть динамическое единство, трансцендирующее к Абсолюту, который фундирует инстанцию Другого в индивидуальном сознании. Притом, поскольку предметное сознание играет важную роль в образовании личностного ядра в безличностно-энергичной стихии душевной жизни, постижение глубинных основ личности необходимо содержит рациональный компонент. Этот факт, в свою очередь, обуславливает возможность рационально-философского, пусть и неполного, осмысления мистического погружения к основам личности, укорененным в Абсолюте.

* * *

Резюмируя все изложенное в данной главе об осмыслении в русской философии природы мистической интуиции как опыта непосредственного

познания Абсолюта, Мира как целого, или первоосновы природы человека, можно сказать следующее.

Русский интуитивизм, исходя из религиозно-догматической посылки трансцендентности природы Абсолюта, выработал ряд положений, конституирующих условия возможности его интуитивного постижения и, что особенно важно, рационального осмысления этого опыта. Среди этих положений можно назвать понимание трансцендентности Абсолюта Миру и человеку как трансцендентности основы в отношении обосновываемого. Абсолют не безразличен к Миру, как в ряде гностических учений, но, напротив, является его смыслом и онтологическим основанием. Он соучаствует в Мире, в том числе и через человека. Человек предстает поистине как двуприродное существо, он плоть от плоти Мира, но его суть, его существо не просто укоренено в Абсолюте, а сама и есть эта укорененность.

Таким образом, все сущее, включая человека и *присущее ему рациональное познание* (это особое достижение русского интуитивизма), укоренены и имеют своей основой Абсолют. Однако осмысление мистической интуиции требует уже не логического мышления, но металогического. В учении С.Л.Франка философским методом, адекватно реализующим рациональное осмысление мистического опыта, выступает антиномистический монодуализм, позволяющий схватывать логически раздельное как внутренне слитое, то есть как всеединое³⁰³. Теоретической основой этого метода является оригинальная концепция русской философии — концепция Всеединства.

В философском интуитивизме С.Л.Франка идея Всеединства реализуется в концепции Реальности, которая конституирует глубинное единство Мира. Укорененность в Реальности Мира и человека (притом, как телесно, так и духовно) обосновывает условие возможности интуитивного познания. Поскольку Мир в своей целокупности обосновывается Абсолютом и, таким образом, есть нечто единое, возможна интуиция Мира как единства. Такая интуиция затрагивает глубинные основы Реальности. Путь к постижению этой

³⁰³ Подробнее см. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. Мн., М., 2000. С. 441–443.

основы, согласно С.Л.Франку, пролегает через самые глубины человеческого существа, а точнее, человеческого духа. Именно в сфере духа человек может непосредственно обнаружить свою укорененность в едином Абсолюте.

Итак, опыт мистической интуиции конституируется, с одной стороны, укорененностью ядра человеческой личности в Боге, а с другой, принадлежностью этой личности, как своему субстрату, стихии душевной жизни являющейся частью идеального аспекта единой Реальности. С.Л.Франк рисует весьма поэтичный образ человеческой индивидуальности: «Две бесконечности, как бы выходящие из непостижимых глубин бытия, – бесконечность чистого, всеобъемлющего света знания и бесконечность озаряемой им вселенной – суживаясь и преломляясь в смутной и ограниченной среде, встречаются между собой в малой точке – и эта точка есть *индивидуальное сознание*»³⁰⁴. И, поскольку предметное сознание играет важную роль в образовании личностного ядра в безличностно-энергийной стихии душевной жизни, мистический опыт постижения глубинных основ личности необходимо содержит рационально осмысляемый компонент.

Таким образом, мистическая интуиция осмысливается в русской философии как проявление глубокой нерасторжимой связи Абсолюта, Мира и Человека, обуславливающей само абсолютное бытие как Всеединство.

³⁰⁴ Франк С.Л. Душа человека ... С.901.

Глава 3

Сходство и различие в осмыслении мистического опыта русским интуитивизмом и восточными учениями.

В данной главе мы предпримем сравнительный анализ выявленных нами в первых двух главах способов и результатов осмысления мистического опыта в русском интуитивизме и восточных учениях. Применяя *компаративистский* метод, мы придерживались установки на прочтение восточной и русской философии, исходя из концептуального универсума современной мысли, особо акцентируясь на достижениях феноменолого-герменевтического направления. В тоже время, мы стремились учитывать и избегать недостатков такого подхода³⁰⁵, а именно — сведения обоих способов осмысления мистической интуиции в единую искусственную систему. Но, различая пути русского интуитивизма и восточного мистицизма, мы, в то же время, намерены показать их взаимную комплементарность.

Понятие комплементарности (дополнительности), применительно к нашему исследованию, требует уточнения. Вообще, идея того, что полное понимание мира может требовать различных, несводимых друг к другу описаний для философии не нова. Так, Декарт вводит в свое онтологическое учение две субстанции с различными свойствами, показывая тем самым невозможность полного описания универсума в одной системе терминов. То же самое можно сказать о феноменологическом подходе, дополняющем предметное описание мира, господствующее в естественных науках и не сводимое к нему. В науке дополнительные описания известны как ‘принцип дополнительности’ Н.Бора³⁰⁶ и ‘соотношение неопределенности’ В.Гейзенберга, которое, применительно к квантовой механике означает, что «если мы знаем некоторую величину с большей точностью, то мы не можем

³⁰⁵ См.: Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор. // Сравнительная философия. М., 2000. С. 59–60.

³⁰⁶ Подробнее см.: Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961.

определить другую (дополнительную) величину с такой же точностью, не теряя точности первого знания»³⁰⁷. Причем, формулировка В.Гейзенберга особенно важна, поскольку математически показывает, что неточность измерения некоторых величин при точном измерении других не есть следствие несовершенства измерительных приборов, а, напротив, есть неустранимое свойство самой ситуации наблюдения.

Таким образом, *дополнительность* описаний мира или какого-либо сложного предмета неустранима. Она обосновывается принципиальной невозможностью подобрать одну общую меру для описания всех фактов. Проблема соизмеримости впервые в истории философии встала перед пифагорейцами в виде несоизмеримости стороны квадрата и его диагонали. Попытка найти для них общую меру неизменно давала иррациональное число — бесконечную дробь. Осмысливая этот факт, В.В. Бибихин пишет: «иначе как у нас под нашими деятельными руками, которые искали не бесконечность, а невинную общую меру, бесконечность нигде не наблюдается»³⁰⁸. И далее он резюмирует: «Иррациональность, таким образом, производна от несоизмеримости»³⁰⁹.

Такие примеры, как антиномизм Канта и диалектика Гегеля, убедительно показывают, что предмет философского познания зачастую внутренне противоречив. Опыт мистической интуиции как раз относится к этому разряду объектов познания. Ведь мистическая интуиция есть непосредственное познание и, таким образом, как бы приобщение человека, как относительной части, абсолютной целостности Абсолюта. Таким образом, перед нами необходимо разворачивается вся диалектика отношений части и целого. Кроме того, мистическая интуиция есть именно переживание, а его описание, составляющее собственно мистический опыт, несет в себе диалектические противоречия формы, каковой является любое описание. В силу этого полнота

³⁰⁷ Гейзенберг В. Физика и философия // Физика и философия. Часть и целое. М., 1990. С. 22.

³⁰⁸ Бибихин В.В. Точка // Другое начало. СПб., 2003. С. 398.

³⁰⁹ Там же. С. 398.

познания такого сложного предмета, как мистическая интуиция, недостижима в рамках какой-либо одной точки зрения.

Кроме того, такой предмет, как опыт мистической интуиции необходимо содержит то, что можно назвать 'контуром самоописания'³¹⁰ — набор специфических категорий, терминов, символов и идей, относящихся к теме мистической интуиции. Такой контур самоописания составляет неотъемлемую часть предмета нашего исследования — опыта мистической интуиции. Его выявлению, главным образом, были посвящены предыдущие главы.

Итак, опыт мистической интуиции есть внутренне противоречивый предмет, имеющий контур самоописания. Следовательно, возможны различные точки зрения, схватывающие противоположные стороны предмета и, тем самым, дополняющие друг друга, то есть *комплементарные*.

На основании сказанного о природе комплементарности можно утверждать, что, говоря о комплементарности воззрений, следует выделять три основных момента.

Во-первых, в комплементарных описаниях должен просматриваться общий предмет. В нашем исследовании мы понимаем предмет в феноменологическом ключе — как продукт конституирующей деятельности сознания. Таким образом, наше утверждение состоит в том, что можно обнаружить ряд тождественных моментов в осмыслении опыта мистической интуиции в восточных учениях и русском интуитивизме.

Во-вторых, в создаваемых на основе комплементарных точек зрения описаниях предмета должны содержаться положения, различающиеся между собой в одном или нескольких аспектах. В этом смысле комплементарные описания создают формы *созвучного* представления предмета.

В-третьих, если мы имеем дело именно с комплементарными точками зрения, в них, помимо первых двух, должны быть выражены несводимые друг к другу и даже противоположные моменты. Ведь каждая из таких точек зрения

³¹⁰ О контуре самоописания и его роли в социальных системах см., например: Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004.

схватывает какую-либо 'невидимую' для другой стороны общего им предмета. Иными словами, одно комплементарное описание должно осмысливать те стороны предмета, перед которыми останавливается другое.

Такая структура комплементарности обуславливает порядок нашего исследования. Сначала мы рассмотрим общую всем исследуемым учениям интуицию реальности Абсолюта, которая проявляется в феноменах Мира сущего. Далее исследуем созвучие в понимании мира как универсума явлений и человека как связи между Абсолютной реальностью и миром феноменов. И, наконец, рассмотрим причины в расхождении путей к обретению мистической интуиции между восточными учениями, с их акцентуацией на телесности, и русским интуитивизмом, взыскующем Абсолюта в духовно-личностном умозрении.

§1 Общее в понимании предмета опыта мистической интуиции в русском интуитивизме и в даосско-буддийских учениях

В нашем исследовании мы исходили из положения, что русский интуитивизм и восточные учения стремятся к обретению и осмыслению опыта непосредственной встречи с Абсолютом. Можно утверждать, что общим исходным моментом рассматриваемых учений является интуиция некоей 'метафизической' основы всего сущего.

Нужно отметить, что применение терминов 'метафизика' и 'метафизическая реальность', когда речь идет о восточных учениях, не вполне корректно³¹¹. В большинстве восточных учений нет классических признаков метафизики — четкого различения сферы эмпирического и умозрительного (трансцендентального). В то же время, в большинстве восточных доктрин имеет место разделение мира явленного и Абсолютной реальности, содержащей в себе принципы проявления феноменов. Эта реальность, хотя и не потусторонняя миру сущего, но, во всяком случае, находится по ту сторону

³¹¹ Противоположную точку зрения отстаивает Р. Генон. См.: Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб, 2000. С.127.

предметного опыта. Правда, это разделение не носит в рассматриваемых нами восточных учениях четкого дефинитивного характера, но в то же время, придает восточной мысли метафизический оттенок.

‘Метафизический’ характер Абсолюта восточных учений состоит в том, что он не есть некий предмет опыта или вообще какая-либо чтойность. Однако, наряду с этим, восточные учения утверждают, что Абсолют как Истинная реальность может быть понят как единство всего сущего. Таким образом, Абсолют даосско-буддийских учений есть *Ни-что*, но это не нигилистическое Ничто, а предельная полнота всего, которая не может быть ограничена, определена как что-то конкретное.

В даосском учении Абсолют — Дао чаще всего характеризуется как порождающее небытие-отсутствие. Чжуан-цзы называл его «Бесформенное, которое дает формы формам»³¹². Пустотность Дао означает отсутствие ограничений для проявления вещей. Пустота в даосизме это — «среда и сила обновления»³¹³. И потому пустотность Дао определяет не только многообразие форм, но и их единство.

Таким образом, даосская доктрина видит Абсолют как некое Ни-что — неподдающуюся схватыванию не-предметность, которая, в то же время, обосновывает собой все сущее. В даосских трактатах постоянно звучит мотив порождающей активности Дао как источника бесконечности мира — ‘всей тьмы вещей’. Притом, Дао, пронизывая собой все сущее, обуславливает его единство, что позволило нам сделать вывод о присущем Дао аспекте трансцендирования.

В буддизме истинная реальность также есть Пустота. Многие школы буддизма (особенно в Хиньяне) не идут дальше этого утверждения. Однако доктрина школы Хуаянь и, вслед за ней, Чань (Дзен) утверждает, что Истинная реальность пустотна лишь потому, что в ней невозможно вычленить какой-либо доступный опыту предмет, поскольку она «... не лишена и не наделена

³¹² Чжуан-цзы. Ле-цзы. / Пер. с кит., вст. ст. и примеч. В.В. Малявина. М., 1995. С.201.

³¹³ Малявин В.В. Мудрость безумных речей // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995. С. 28.

свойствами ‘единство’ и ‘различие’ одновременно»³¹⁴. Но именно поэтому, гласит сутра, «...в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание»³¹⁵. Под ‘заблуждающимся сознанием’ буддизм, как известно, понимает сознание, склонное к различению, то есть к мыслительному измерению присутствия³¹⁶. Таким образом, Абсолютная реальность в буддизме предстает как Ни-что только предметному сознанию, но не мистическому непосредственному созерцанию — *дхьяне*, о чем мы уже упоминали в первой главе нашего исследования.

Точно так же, как Ни-что, понимают основу Мира сущего и русские интуитивисты, поскольку в качестве исходных посылок и предмета осмысления в нем принимаются мистические прозрения отцов восточной церкви, на которых развилось также мистическое течение православия — исихазм. Поэтому основные положения, касающиеся понимания природы Абсолюта в русской философии, можно найти, к примеру, уже у Дионисия Ареопагита, который говорит: «Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее...»³¹⁷. Там же, у Ареопагита, можно найти и указание на то, каким образом Бог и Мир соотносятся: «Бог как Причина всего сущего, за пределами всему сущему»³¹⁸. Итак, русский интуитивизм исходит из того, что Абсолют, обосновывая собой Мир сущего, сам ему не принадлежит, он — Ничто, ‘Божественный Мрак’³¹⁹ исихастов.

В работах наиболее глубокого представителя русского интуитивизма С.Л.Франка открытая эмпирическому опыту ‘действительность’ фундирована Реальностью, которая, в свою очередь, укоренена в Абсолюте. Однако и Реальность, и Абсолют понимаются как Ни-что, поскольку они не схватываемы

³¹⁴ Тракта́т о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 52.

³¹⁵ Там же. С.52

³¹⁶ См. Ячин С.Е. Человек в последовательности событий жертвы дара и обмена. Владивосток, 2001.

³¹⁷ Ареопагит Д. Письмо к Гаю Монаху // Мистическое богословие Восточной Церкви. М.; Харьков, 2001. С. 587.

³¹⁸ Ареопагит Д. Письмо к Дорофею Диакону // Мистическое богословие Восточной Церкви. М.; Харьков, 2001. С. 588.

³¹⁹ См. там же. С. 588.

предметным познанием. Примечательно, что С.Л.Франк даже вводит категорию, объединяющую в аспекте непознаваемости, то есть ни-чтойности, Реальность и Абсолют — это Непостижимое³²⁰. Причем, Непостижимое есть та среда, в которой формируется феноменальный мир — «предметная форма бытия ‘творится’ *самой реальностью*, в которой она укоренена»³²¹.

Итак, мы видим, что даосско-буддийские учения и русский интуитивизм в лице С.Л. Франка тождественны в усмотрении того, что мир сущего есть универсум явлений, и он укоренен в Абсолютной реальности, предстающей предметному сознанию как Ни-что. Но это Ни-что порождает все многообразие форм предметного бытия.

Абсолют, или Абсолютная реальность, имеет своей важнейшей характеристикой единство, однако Мир сущего являет нам неисчерпаемое многообразие форм. И как едины исследуемые нами учения в видении Абсолюта как единого Ни-что, также едины они и в понимании вещи как разрыва Единой реальности.

Так, в даосизме само Дао осмысливается как абсолютное Единство, а рождение вещей есть некий разрыв, вычленение из этого Единства. С абсолютной точки зрения, представленной в даосских текстах как знание ‘людей древности’, «вещи не существуют»³²². Однако затем, по мере становления мира сущего, пришли люди, которые «считали, что вещи существуют, но нет границ между вещами»³²³. Далее появилось и видение границ вещей, но вещь еще не стала самождественным предметом «‘этим’ или ‘тем’». Полное затемнение Пути, что можно понять как окончательное формирование посюсторонней реальности мира вещей, происходит в результате противопоставления ‘этого’ и ‘того’. В этом мире за вещами уже не усматривается единое Дао, но каждая из них видится самобытной сущностью, отличной от другой сущности, то есть в становлении предметного мира

³²⁰ См. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. Мн., М., 2000.

³²¹ Там же. С 425.

³²² Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С. 68.

³²³ Там же. С. 68.

происходит ‘отрыв’ вещи от Дао и затем отрыв вещей друг от друга. Потому Чжуан-цзы говорит, что «рождение — это утрата, смерть же возвращение»³²⁴. И, в тоже время, всякая вещь в предельной истине своего бытия есть нечто большее, чем просто ‘вот это’. В своем предельном основании всякая вещь имеет Абсолютную реальность Дао. Именно поэтому «не выходя со двора можно познать весь мир»³²⁵, то есть, познавая одну вещь, в конечном итоге познаешь все.

Точно так же, как разрыв единого Абсолютного сознания, вещь понимает буддизм. В основе существования универсума явлений – мира Сансары, лежит, как известно, различающая, разграничивающая деятельность сознания. Истинная же реальность «лишена различающих свойств всех дхарм».³²⁶ Но именно Сознание как истинная реальность является «объемлющим все дхармы в качестве их субстанции»³²⁷ Единым. Именно в восприятии дхарм³²⁸ состоит основа различающей деятельности сознания, продуцирующей мир объектов — Сансару. Таким образом, фундаментальная онтологическая буддийская категория — ‘дхарма’ — может быть понята как нечто, обуславливающее разрыв Единой реальности, который и проявляет мир феноменов. Сочетания дхарм, как мы уже говорили в первой главе, образуют всякую предметность (причем, как эмпирическую, так и трансцендентальную). Однако поскольку Истинная реальность (Татхагатагарбха) понимается в доктрине Хуаянь как принцип — *ли*³²⁹, который есть принцип проявления ‘вещи-события’ — *ши*³³⁰, то каждая вещь сопричастна бесконечности Абсолютной реальности. Следовательно, каждая вещь содержит в себе в качестве своего предельного основания суть бытия всего мира сущего. Поэтому доктрина Хуаянь

³²⁴ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С.209.

³²⁵ Лао-цзы. Дао дэ цзин // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С. 263.

³²⁶ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 51.

³²⁷ Там же. С. 50.

³²⁸ Там же. С. 81.

³²⁹ Торчинов Е.А. Буддийская философия в Китае... С. 28.

³³⁰ Там же. С. 29.

утверждает, что «даже если взять одну пылинку, то в ней уже есть все содержание свитков великой тысячи сутр»³³¹.

В полном согласии с восточными учениями находятся и представления глубочайшего русского интуитивиста С.Л.Франка о природе предмета познания. В своей работе “Предмет знания” он приходит к заключению, что содержание предметного знания, то есть такого знания, в котором мир предстает перед нами как совокупность предметов, есть результат того, что исходная интуиция целостного бытия «распадается перед нами на систему определенностей»³³². Причем, С.Л.Франк указывает, что «всякое предметное знание предполагает направленность познавательного взора на «неизвестное», на некое *x*, в котором отыскивается и открывается содержание *A*»³³³, что полностью согласуется с даосско-буддийскими доктринами.

Таким образом, разрыв единства исходной интуиции происходит в результате действия ‘познавательного взора’, что на языке буддизма получило название ‘различающего сознания’. Но именно благодаря тому, что в основе всякой предметности лежит исходная интуиция целостности бытия, *«всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, – более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать»*³³⁴. Иными словами, всякая вещь уходит корнями в Непостижимое, которое и есть всеобосновывающая Реальность. И потому уже не столь удивительно замечательное совпадение вышеприведенной цитаты С.Л.Франка со словами Чжуан-цзы: «Воистину, в каждом определении есть нечто неопределимое, в каждом доказательстве есть нечто недоказуемое»³³⁵.

Итак, мы видим полное совпадение взглядов на природу вещей между русским интуитивизмом и даосско-буддийскими доктринами.

³³¹ Сутра величия цветов цит. по Цзун Ми. О началах человека. // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С.186.

³³² Франк С.Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. Мн., М., 2000. С. 305.

³³³ Франк С.Л. Непостижимое ... С. 273.

³³⁴ Там же. С. 301.

³³⁵ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С. 70.

Далее при рассмотрении как русского интуитивизма, так и восточных учений мы опирались на структурную схему, состоящую из трех элементов: Абсолюта, Мира как целого и Человека. В целом, можно утверждать, что эта схема соответствует структуре осмысления опыта мистической интуиции во всех рассмотренных учениях. Все они выделяют Абсолют, или Абсолютную реальность, так или иначе фундирующую мир, как единый универсум явлений. Достаточно отчетливо видно согласие всех учений во взглядах на то, что мистическая интуиция составляет глубинный слой человеческого бытия, поскольку она имеет свои основания в самой природе человека, в его особом положении между миром сущего и Абсолютом.

Важно отметить, что последовательность, в которой мы рассматривали структурные элементы мистического опыта (Абсолют, Мир как целое, Человек), вытекала из соображений удобства рассмотрения, но не из их реального соотношения и значимости. В то же время, именно структура осмысления опыта мистической интуиции и является наиболее наглядным моментом тождества исследуемых нами различных способов его описания.

Реальному онтологическому порядку соответствует вертикаль: Абсолют — Человек — Мир сущего. Можно сказать, что это общий порядок протекания энергии Абсолюта. Если опереться на ‘матрицу присутствия’³³⁶, то человека можно представить как проводник энергии Абсолюта в Мир сущего. Принимая энергии Абсолюта через измерение ‘веры’ (интуицию), человек проявляет их в качестве деяний в мире сущего через измерение ‘воли’, но не напрямую, а пропустив эти энергии через измерения ‘мысли’ и ‘чувства’.

Мы видим, что при такой точке зрения, когда человек рассматривается как канал протекания энергии Абсолюта, он (человек) должен представлять как динамическое единство. Наиболее отчетливо об этом говорит С.Л.Франк. Он пишет, что душа «не есть какая-либо особая вещь или субстанция и не есть даже реально обособленный центр сил, извне действующий на стихию душевной жизни: это есть целестремительная формирующая энергия самой

³³⁶ Ячин С.Е. Человек в последовательности событий жертвы дара и обмена...

душевной жизни, понятая как единство»³³⁷. С.Л.Франк не случайно говорит о том, что динамическое единство индивидуального человеческого духа носит целестремительный характер. Этой целью и одновременно источником для человеческого духа является Абсолют. Единство человеческого Я есть не просто энергия, связующая ‘стихию душевной жизни’ со сферой абсолютного, но, более того, дух человека «есть сама эта связь»³³⁸.

Таким образом, если понимать смысл сущего как «то целое, которому принадлежит данное сущее в качестве его уникального явления»³³⁹, то человеческая личность, его дух и есть смысл человеческого бытия. Более того, поскольку природа человеческого духа есть связь с Абсолютом, а человек как сущее есть часть Мира сущего в целом, то дух человека есть еще и один из смыслов бытия вообще, поскольку в нем реализуется отношение Абсолюта и Мира.

Точно таким же образом видит смысл бытия совершенномудрого даоса даосская доктрина. Он состоит в посредничестве между Небом и Поднебесной, то есть Абсолютной реальностью и Миром сущего. Дао порождает все вещи, но не только порождает – все они следуют ему в своем бытии — явленности. Дао есть сущность всех вещей, а также конечная цель их существования, поскольку все вещи бытийствуют в круге ‘великого возвращения’. Одним словом, Дао есть то целое, уникальным явлением которого является каждая вещь, и, в том числе, человек, то есть в отношении к нему состоит смысл бытия любого сущего.

В тоже время, Ван Би говорит, что «В природе Неба и Земли человек является самым ценным»³⁴⁰. В чем же причина такого утверждения? Мы полагаем, что она кроется в той роли, которую берет на себя совершенномудрый даос. Когда человек путем алхимических трансформаций приводит свою сущность в полное соответствие с великим Дао, он достигает с

³³⁷ Франк С.Л. Душа человека // Предмет знания. Душа человека. Мн., М., 2000. С. 837.

³³⁸ Там же. С. 853.

³³⁹ Ячин С.Е. Слово и феномен (К идее рекурсивной рациональности) // Рекурсивное и дискурсивное в структуре смыслообразования. М., 2004. С. 13.

³⁴⁰ Ван Би. Комментарий // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С.324.

ним своего рода синергии. Такой человек, говоря словами Лао-цзы, «действует через Дао»³⁴¹. Тем самым, даос обретает странную на европейский взгляд способность — позволять вещам быть. Суть этого ‘позволения вещам быть’ была схвачена М.Хайдеггером, показавшим, что предметное мировосприятие уничтожает самоё суть вещи, поскольку «вещественность вещи ...не заключается в ее представленной предметности»³⁴².

Таким образом, совершенномудрый реализует себя как актуальную связь с Абсолютом — Дао, а поскольку «действующий через Дао тождественен с Дао»³⁴³, такой человек реализует в себе смысл бытия Мира сущего или, как сказал Ван Би, «в нем все вещи обретают истинность и единое тело с Дао».

Резюмируя, можем сказать, что, согласно даосской доктрине, совершенномудрый — это тот, кто сделал своей сутью следование Дао позволяет всем вещам быть, реализуя, тем самым, свой и их смысл бытия — отношение с Дао. То есть, говоря словами С.Л. Франка, осуществляет себя как ‘целестремительное единство’.

В том же ключе развивает свое видение человека доктрина буддийских школ Чань и Хуаянь. Человек, согласно буддийской доктрине, как и всякая вещь в мире, не обладает самостоятельной сущностью. В знаменитом памятнике буддизма “Вопросы Милинды” буддийский мудрец Нагасена уподобляет человека колеснице, показывая, что последняя не есть никакая из ее деталей и не их простая совокупность³⁴⁴. Также Цзун Ми, в своем трактате “О началах человека” указывает, что первоначально в Абсолютной реальности возникает *действующая* мысль, и лишь затем «она трансформируется в обладающее способностью восприятия сознание эмпирического субъекта и то, что воспринимается»³⁴⁵. Таким образом, человек как индивидуальная личность есть, согласно буддийской доктрине, именно некое динамическое единство.

³⁴¹ Лао-цзы. Дао дэ цзин // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С.237.

³⁴² См. Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 317.

³⁴³ Лао-цзы. Дао дэ цзин... С. 237.

³⁴⁴ Вопросы Милинды (Милиндапаньха). М., 1989. С. 80–82.

³⁴⁵ Цзун-ми. О началах человека // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 189.

Буддизм прямо указывает взаимную обусловленность существования человека как эмпирического субъекта и Мира сущего как универсума явлений. Но, поскольку человек в большей мере, чем любое другое сущее, наделен сознанием, он стоит ближе к Абсолютной реальности Татхагатагарбхи. Более того, человек способен привести свое индивидуальное сознание в состояние, тождественное Абсолютному сознанию Будды, осуществив тем самым смысл своего бытия. Достигший полной реализации своей истинной природы человек становится, согласно буддийской доктрине, *пробужденным*, или буддой, и, таким образом, он есть «истинная реальность природы всех дхарм»³⁴⁶. Таким образом, достигший пробуждения реализует не только смысл своего индивидуального существования, но и всего бытия в целом. Этот мотив буддизма акцентирован в идеале *бодхисатвы*, человеке, достигшем пробуждения, но не ушедшем в Нирвану в силу данных им обетов. Один из них заключается в том, чтобы «в будущем преобразить и перевести на другой берег все живые существа без остатка, дабы они обрели окончательную и безостановочную Нирвану»³⁴⁷. Таким образом, цель деятельности бодхисатвы — реализация смысла бытия всего сущего.

Итак, мы видим полное согласие даосско-буддийских учений и русского интуитивизма в усмотрении природы человеческой души как динамического единства, а также в понимании того, что глубинная природа человека состоит в его связи с Абсолютом. Поэтому смысл человеческого бытия заключен в максимальной реализации этой связи. Но, будучи неотъемлемой частью мира сущего, человек в своей связанности с Абсолютом реализует не только смысл своего индивидуального бытия, но и смысл бытия всего мира.

Указанная глубинность, внутренность связи человека с Абсолютом составляет еще одну сходную интуицию восточных учений и русской философии. Так, согласно С.Л.Франку, путь к обретению мистической

³⁴⁶ Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром (Ваджчхедика Праджня –парамита сутра), или Алмазная Праджня –парамита сутра // Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 2000. С.56.

³⁴⁷ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С. 79.

³⁴⁷ Там же. С.95.

интуиции Реальности состоит в повороте сознания вовнутрь, «в силу которого существо реальности открывается не так, как она извне предстоит в качестве ‘объективной действительности’, а так как она есть и обнаруживается в живых глубинах самосознания»³⁴⁸.

Также и даосы видели, что человек может обрести Дао лишь через самого себя. Комментируя 54-й чжан “Дао дэ цзина”, даосский мудрец Ван Би говорит: «через пестование самого себя достигнешь истины».³⁴⁹ Это ‘пестование самого себя’ в полной мере реализовалось в даосских практиках внутренней алхимии.

В буддизме, как мы уже отмечали в первой главе, опыт мистической интуиции может быть понят как эволюция индивидуального присутствия. Причем, под ‘присутствием’, в абсолютном смысле этого слова, в буддизме понимается вся полнота переживания настоящего момента. Описывая переживание самадхи, дзенский мастер Сэкида Кацуки восклицает: «Настоящее, настоящее и настоящее!»³⁵⁰. Однако С.Л.Франк убедительно показал, что именно в миге настоящего нам дано подлинно имманентное бытие³⁵¹. Также мы показали, что в достижении пробужденного состояния сознания (‘ум дзен’) осуществляется преобразование интенциональности сознания: *оно теперь направляется не на какой-либо внешний объект, а на само присутствие*, то есть осуществляет поворот сознания внутрь самого себя.

Подводя итоги этого параграфа, мы можем констатировать ряд тождественных черт даосско-буддийских учений и русского интуитивизма в осмыслении опыта мистической интуиции. К таковым относятся, во-первых, усмотрение мира сущего как универсума явлений укорененного в Абсолютной реальности, которая предстает предметному сознанию как Ни-что. Но это Ни-что порождает все многообразие форм предметного бытия. Во-вторых, едины рассматриваемые учения в понимании того, что в основе бытия вещи лежит разрыв Единой реальности. В-третьих, отмечается полное согласие даосско-

³⁴⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С. 155.

³⁴⁹ Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С. 358.

³⁵⁰ Кацуки С. Практика Дзен. М., 2004. С.96.

³⁵¹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия... С. 176.

буддийских учений и русского интуитивизма в усмотрении природы человеческой души как динамического единства, а также в понимании того, что глубинная природа человека состоит в его связи с Абсолютом. Поэтому смысл человеческого бытия заключен в максимальной реализации этой связи. Но, будучи неотъемлемой частью мира сущего, человек в своей связанности с Абсолютом реализует не только смысл своего индивидуального бытия, но и смысл бытия всего мира. И, в-четвертых, можно указать на тождественность учений в понимании пути к обретению опыта мистической интуиции: в его основу все учения полагают поворот сознания внутрь самого себя.

§2 Созвучие русского интуитивизма и восточных учений в постижении опыта мистической интуиции

В этом параграфе мы, опираясь на выявленные нами выше сходные положения, исследуем идеи, конституирующие осмысление опыта мистической интуиции в русском интуитивизме и даосско-буддийских учениях, которые мы определили во введении к главе как ‘созвучные’, то есть те которые различаются лишь в аспектах.

Как мы уже отметили, даосско-буддийские учения имеют ряд тождественных с русским интуитивизмом моментов в представлении о природе Абсолюта. В частности, это представление о недоступности Абсолюта всякому предметному познанию. Таким образом, Абсолют в осмыслении опыта мистической интуиции помещается по ту сторону всякого конституирования, продуцирующего предмет познания. Однако эта потусторонность Абсолюта может быть различной. А именно, опираясь на феноменологическую терминологию, Абсолют может быть не только по ту сторону конституирования, то есть вне противопоставления сознания и его предмета, но и по ту сторону фундирования, находясь за пределами онтологического противопоставления бытия и небытия. Мы полагаем, что в первом случае уместно определить характер Абсолюта как трансцендентальный, а во втором — как трансцендентный по отношению к Миру сущего.

В русском интуитивизме этому вопросу уделено значительно больше внимания, нежели в восточных учениях. Это обусловлено тем, что русские философы во многом опирались на достижения европейской философии, в которой, особенно после Канта, установилась традиция четкого различения трансцендентного и трансцендентального, а также ментального и каузального. В то же время, восточная мысль, как мы уже отмечали, зачастую не различает эти моменты. Особенно отчетливо это проявляется в смешении ментального и каузального в буддийской категории дхармы, о чем уже было сказано в первой главе нашего исследования.

Нужно отметить, что в отношении результатов осмысления опыта мистической интуиции Абсолюта русская философия достаточно критически оценивает достижения западноевропейской мистической философии, критикуя идеал растворения в Абсолюте немецких мистиков³⁵². В этом вопросе она в наибольшей степени опирается на религиозные догматы православия и мистический опыт исихазма. Особенно ярко это выражено в работах Н.О.Лосского. Он, например, прямо апеллирует к догмату творения мира из ничто, выводя из этого положение об абсолютной, на уровне бытия, инородности Бога Миру. Н.О.Лосский пишет: «Сотворение мира из ничего следует понимать в том смысле, что бог не нуждался в материале, содержащемся в нем самом или же данном ему извне, поскольку сотворение мира состоит как раз в том, чтобы произвести нечто совершенно новое, которого не было ни у творца, ни вне его... Он и мир абсолютно различны»³⁵³. Догмат творения выступает в интуитивизме Н.О. Лосского отправной точкой в осмыслении мистической интуиции Абсолюта. Далее он, главным образом, рассматривает онтологические и гносеологические следствия трансцендентности Абсолюта Миру.

С.Л.Франк в своих исследованиях проявляет большую философскую глубину, стремясь усмотреть в самом бытии Мира сущего необходимость

³⁵² См., например, Карсавин Л.П. *Saligia // Saligia. Noctes Petropolitanae*. М., 2004.

³⁵³ Лосский Н.О. *История русской философии*. М., 1991. С. 360.

трансцендентного Абсолюта. Он четко различает основу предметного познания (предметного мировосприятия) от основы всякого бытия вообще. В качестве первой основы в его учении выступает Реальность — то, что лежит по ту сторону предметности, точнее, это та среда, в которой конструируется индивидуальный ‘предметный мирок’³⁵⁴, Абсолют же обосновывает онтологическое единство мира и потому не может быть его частью. Основание этого С.Л.Франк усматривает не только в религиозных догматах, но и в свойствах самого бытия и познания. Так, в основе логического предметного познания, согласно исследованию природы логического высказывания проведенного С.Л.Франком в своей основополагающей работе “Предмет знания”³⁵⁵, лежит не схватываемое предметным логическим знанием всеединство, металогическое по своей природе и потому постижимое лишь в сверхрациональном созерцании. Аналогичным образом можно утверждать, что основа многообразия всех форм бытия, обуславливающая их онтологическое всеединство, сама не может быть каким-либо бытием, то есть Абсолют должен быть трансцендентен Миру сущего.

Восточная мысль, как было нами обнаружено в первой главе, нигде не проводит отчетливо мысль о трансцендентной природе Абсолютной реальности — Дао или Татхагатагарбхи. Напротив, однозначно утверждается фундаментальное тождество Мира (мира вещей) и Абсолютной реальности. «Путь не отделен от вещей»³⁵⁶ — говорят даосы. Им вторят буддисты, утверждая, что сансара и Нирвана — одно, поскольку, согласно Сутре Сердца Праджня-парамиты, «чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого»³⁵⁷.

В то же время, как буддизм, так и даосизм утверждают недоступность Абсолютной реальности предметному сознанию. В качестве обоснования мистического характера Абсолюта выдвигается то, что предметное сознание

³⁵⁴ Франк С.Л. Душа человека ... С. 885.

³⁵⁵ Франк С.Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. Мн., М., 2000.

³⁵⁶ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С. 200.

³⁵⁷ Сутра Сердца Праджня-парамиты // Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 2000. С. 31.

схватывает лишь формы эмпирического мира, но не может схватить то, что само лежит в основе любого объяснения, любого слова или вещи, то есть любой Формы. Буддизм в этой связи также указывает на обусловленность самого индивидуального сознания Абсолютной реальностью, которая есть Единый Ум Будды. Поэтому индивидуальное сознание не может познать Абсолютную реальность, которая лежит в более глубоком слое бытия.

В силу указанных обстоятельств Абсолютная реальность в восточных доктринах предстает как стоящая по ту сторону предметности. Одной из причин такого положения дел является то, что восточные учения, будучи, главным образом, религиозно-мистическими доктринами, ставили перед собой задачу непосредственного переживания единства человека с Абсолютом, а не концептуальное выражение Истины. Это оказало существенное влияние и на разработку теоретических положений даосско-буддийских доктрин. Ведь как только человек (с помощью различных *алхимических* практик) преодолевает предметный взгляд на мир и достигает йогического созерцания Абсолютной реальности — дхьяны, у него отпадает необходимость в каких-либо спекулятивных построениях, которые по своей природе принадлежат предметному мирозерцанию. С сотериологической точки зрения, в такой ситуации просто нет необходимости поднимать вопрос о том, трансцендентен ли Абсолют.

Так, даосская доктрина постоянно указывает на скрытый от обыденного предметного сознания характер Дао. В то же время, все наблюдаемые нами в Мире сущего формы и процессы — суть реализовавшиеся потенции, содержащиеся в Дао изначально. Известный знаток даосизма и дзен-буддизма Алан Уотс увязывает эти два утверждения даосской доктрины. Сравнивая христианство и даосизм, он говорит: «Господь создает мир актом творения (вей), тогда как Дао создает его ‘не-деянием’ (у-вей), что приблизительно соответствует нашему слову ‘вырастание’»³⁵⁸. В этом различии А.Уотс видит причину акцентуации даосской доктрины на непредметном характере Дао, ведь

³⁵⁸ Уотс А.В. Путь Дзэн. К., 1993. С. 43.

«мир, который растет, исключает какую-либо возможность узнать с помощью языка неуклюжих слов и понятий, как он растет»³⁵⁹.

Таким образом, в терминах, предложенных русским интуитивизмом, можно говорить об органическом единстве Дао и мира вещей. Впрочем, русская философия всеединства близка к подобным идеям, однако в ней все же отчетливо различается Мир и Абсолют, или в терминах С.Л.Франка, Реальность и Абсолют. С.Л.Франк прямо утверждает, что «последнее основание вселенского бытия трансцендентно самому этому бытию»³⁶⁰. Однако это разделение не есть некий разрыв, поскольку Мир сущего в интуитивизме С.Л. Франка имеет «некую живую глубину»³⁶¹, и в этой глубине он укоренен в сверхмирной Реальности, а последняя имеет своим основанием Абсолют. Здесь, как мы видим, тоже имеет место некое вырастание Реальности из Абсолюта (которая есть *иное* Бога, выделяемое им сами)³⁶² и Мира сущего из Реальности. В то же время, русский интуитивизм постоянно подчеркивает инаковость Бога Миру.

Весьма ясное выражение эта проблема получила в работах русского религиозно-мистического мыслителя Л.П.Карсавина. Так, в работе “Saligia” он, утверждая, что «Бог, как существо высочайшее, должен быть всем, всеединством»³⁶³, и в то же время указывает, что «в восприятии Бога сокрыто или заключено необходимо сопутствующее этому восприятию и слитное с ним восприятие отличной от Него твари»³⁶⁴.

Дзен-буддийское учение, выдвигающее доктрину Татхагатагарбхи, вплотную примыкает к органической целостности мировоззрения даосизма. Так, Цзун-ми, описывая возникновение мира сущего, пишет: «вначале имеется единственная истинная одухотворенная природа»³⁶⁵. Это и есть Татхагатагарбха. Процесс возникновения вещей описывается Цзун-ми как

³⁵⁹ Уотс А.В. Путь Дзэн... С. 43

³⁶⁰ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С. 417.

³⁶¹ Там же. С. 417.

³⁶² Там же. С. 424.

³⁶³ Карсавин Л.П. Saligia // Saligia. Noctes Petropolitanae. М., 2004. С. 6.

³⁶⁴ Там же. С.14.

³⁶⁵ Цзун-ми. О началах человека // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 188.

нарушение исходного единства и последующее субстанциализирование феноменов непробужденным сознанием. То есть сначала возникает индивидуальное сознание и связанные с ним феномены — «то, что воспринимается», а затем «существа хватаются за нее как за наделенное фиксированным наличием – подлинным бытием»³⁶⁶. Весьма существенно, что дзен-буддизм настаивает только на ложности субстанциализации разрыва, то есть отрицает самобытность отдельности вещей, но не отрицает самой множественности бытия. В этом выводе мы опираемся на высказывание Догена который, разъясняя природу Истинной реальности — Дхарматы, утверждает, что «думать, будто Дхармата проявляется [лишь] после исчезновения [из сознания настоящего мира] ‘трех сфер и десяти направлений’, который мы сейчас видим и слышим, что эта Дхармата не есть теперешние десять тысяч дхарм — ‘лес вещей и явлений’, — это ошибочное мнение»³⁶⁷. В тоже время, Татхагатагарбха это Ум Будды или Истинный ум. Разбирая его природу, А. Уотс особо подчеркивает, что это «‘не-ум’ (у-синь) и его нельзя рассматривать как объект мысли или действия»³⁶⁸.

Таким образом, мы видим, что дзен-буддизм в осмыслении природы Абсолюта, подобно даосской доктрине, делает главный акцент на непредметности Абсолюта (Истинной реальности) и тем самым задает характер его осмысления как трансцендентального. Правда, следует отметить, что некоторые школы буддизма, в частности, рассматриваемые А.М.Пятигорским в его “Лекциях по буддийской философии”, различают мир не имеющих формы трансцендентальных богов (третью сферу буддийского космоса) и не-мир Нирваны³⁶⁹. Однако это вопрос практически не затрагивается в рассмотренных нами дзен-буддийских текстах, что позволяет предполагать преобладание в китайском буддизме понимание природы Абсолюта как трансцендентальной. В то же время, концепция креационизма, из

³⁶⁶ Цзун-ми. О началах человека... С. 189.

³⁶⁷ Цит. по Гарри И.Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003. С.94.

³⁶⁸ Уотс А.В. Путь Дзэн ... С.147.

³⁶⁹ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии // Непрерываемый разговор. СПб., 2004. С.67.

которой исходил русский интуитивизм, обусловила тематизацию в нем проблемы трансцендентного Абсолюта.

Возможно, еще одной причиной того, что Абсолют в восточных доктринах предстает как трансцендентальный, то есть стоящий по ту сторону предметности, состоит в том, что даосско-буддийские учения формировались и развивались в культурах с преобладающим мифологическим сознанием. В то время как в античном мире на смену угасающему мифу пришла философия, а затем христианская религия, принеся идея инородного миру личностного Абсолюта, на Востоке, напротив, произошла своего рода реставрация мифа, хотя его кризис также имел место и был отмечен, например, возникновением буддизма в Индии. Даосские тексты, восхищающиеся мудростью древних, также указывают на момент критического перелома в общественном сознании. Однако, несмотря на кризис, восточные общества сохранили традиционный тип культуры, несущий отчетливые черты мифологического сознания.

В мифологическом сознании можно выделить два признака, отличающие его от более знакомого современной европейской культуре религиозного сознания. Во-первых, можно утверждать, что миф не знает индивидуальной личности в современном смысле, то есть как некоего внутреннего универсума человека. На примере более знакомой нам античной культуры, этот момент хорошо отражен Е.Р.Доддсом в работе “Греки и иррациональное” (СПб., 2000). В ней автор приходит к выводу, что греки гомеровского периода не имели «единой концепции того, что мы называем ‘душой’ или ‘личностью’»³⁷⁰, а понимали психическую жизнь индивида как результат вторжения богов и даймонов. Во-вторых, как отметил А.Ф.Лосев, миф не знает трансцендентного миру божества — все мифологические боги суть порождения самого мира, олицетворения его сил³⁷¹. (Примечательно, что эти две особенности китайского менталитета стали камнем преткновения в деятельности христианских

³⁷⁰ Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 24-25.

³⁷¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.; Харьков, 2000. С. 148 – 152.

миссионеров в Китае)³⁷² В сущности, такого же мнения придерживается и Л.С.Васильев, утверждающий, что верховный бог древних китайцев Шанди, понимается ими скорее как первопредок³⁷³.

Итак, можно резюмировать, что в отношении осмысления мистического переживания Абсолюта русский интуитивизм и рассмотренные восточные доктрины делают акцент на разных аспектах его инаковости Миру сущего. Русский интуитивизм постоянно имеет в виду трансцендентность Абсолюта, в то время как восточные доктрины подчеркивают его непредметный характер. Восточные доктрины, и особенно даосизм, делают акцент не только на теоретическом усмотрении единства непредметной природы Абсолюта, но на достижении полноценного, в том числе и телесного, переживания этого единства в многообразии сущего. Можно предположить, что значительно большая, чем, например, в исихазме акцентуация Востока на телесном модусе мистического переживания затруднила осмысление трансцендентности Абсолюта

Из различия в характере осмысления Абсолюта вытекает и различие в осмыслении человека, его природы и места в соотношении Абсолюта и мира сущего. Как мы уже отмечали, восточные учения и русский интуитивизм тождественны в усмотрении человека как динамического единства и даже как связи мира сущего и Абсолюта. Однако Восток и русская философия схватывают различные аспекты этой связи и единства.

Кроме того, нельзя не отметить, что для всей русской философии человек – это, прежде всего, личность, также, как Личностью является и Абсолют, и даже не просто личностью, а триипостасным единством. Восток, по свидетельству Д.Т. Судзуки³⁷⁴, также понимает абсолютную реальность, Дхармакаю, как абсолютное, истинное Я. В буддизме приписывание Абсолютной реальности личностной характеристики унаследовано, по видимому, от брахманизма. Таким образом, личностный аспект Единой

³⁷² Подробнее см. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. М., 2002.

³⁷³ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 53.

³⁷⁴ Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002. С. 66.

реальности это Атман. Будда, как указывает Е.А. Торчинов³⁷⁵, никогда не критиковал концепцию тождества Атмана и Брахмана, также представленную в Упанишадах и ставшую позднее основой адвайта-веданты. В этом учении Атман, тождественный Брахману, понимается как универсальный субъект и истинное Я всех существ. С этим согласен и Д.Т. Судзуки «Параматман есть универсальная душа, из которой, согласно веданте, эманерирует наш мир феноменов. В каком-то смысле, можно сказать, что он соответствует Татхагатагарбхе буддистов»³⁷⁶.

Русский интуитивизм, особенно философское учение С.Л.Франка, как и восточные учения, утверждает укорененность индивидуальной личности в Абсолюте, но буддизм видит в ней лишь аспект Абсолюта. Даосизм же вовсе не ставит прямо вопроса об индивидуальной личности как о некоем самобытном внутреннем мире человека. Дело в том, что даосизм не дифференцирует человека и его личность или эго. Человек, в целом, понимается как некое проявление Дао.

Русская философия не столь однозначна в оценке индивидуальной личности. В целом, как мы видели во второй главе, учения русских интуитивистов не противоречат утверждению Л.П.Карсавина³⁷⁷ о том, что индивидуальная личность не обладает самобытностью в абсолютном смысле слова. Однако характерно, что, определяя личность как малый, становящийся Абсолют³⁷⁸, русская философия Всеединства, на почве которой вырос интуитивизм С.Л.Франка, тем самым ставит вопрос о ее бесконечности. Таким образом, при условии бесконечности, пусть и потенциальной, индивидуальная личность может уже рассматриваться как соразмерная, хотя и не равная Абсолюту и, следовательно, как ценность в абсолютном смысле.

Также различаются русский интуитивизм и даосско-буддийские учения в ряде аспектов решения вопроса о том, каким образом реализована

³⁷⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2000. С. 186.

³⁷⁶ Судзуки Д.Т. Основные принципы... С. 156.

³⁷⁷ Карсавин Л.П. О личности // Путь православия. М.; Харьков, 2003. С.245.

³⁷⁸ См. Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал ... С. 714.

укорененность человека в Абсолюте. Так, согласно С.Л.Франку, Бог дан человеку двояко: как трансцендентный Абсолют и имманентно, как глубинное основание духа. Абсолют является трансцендентным для человека как субъекта самосознания, то есть фактически для гносеологического субъекта. С другой стороны, этот же Абсолют для «моей души как реальности — как некой глубины, сущей во мне и мне открывающейся»³⁷⁹ дан имманентно.

Восток в своем мистическом опыте делает явный акцент на имманентности Абсолютной реальности человеческой природе. Так, Лао-цзы говорит: «Следуя учению, день ото дня обретают. Следуя Дао, день ото дня теряют»³⁸⁰. Здесь под потерей и обретением подразумевается содержание предметного сознания. Но эти слова означают также и то, что для обретения Дао человеку нет нужды присваивать себе что-либо, поскольку он может обрести его лишь через самого себя — «через пестование самого себя достигнешь истины»³⁸¹. Под ‘пестованием самого себя’ как раз подразумевается практика внутренней алхимии, ведущая к такому преобразованию человека, когда весь он, а не только его глубинная часть, будет погружена в Дао, то есть когда человек следует Дао всем своим существом.

В терминах даосской алхимии смысл такого рода деятельности состоит во возвращении духа (шень) — «упражняй семя, дабы оно превратилось в дыхание; упражняй дыхание, дабы оно превратилось в дух; упражняй дух, дабы он возвратился в Пустоту»³⁸². ‘Возвращение духа в Пустоту’, о котором говорится в приведенной цитате, не следует понимать буквально, будто дух человека должен куда-то отправиться, чтобы соединиться с Пустотой-Дао. Здесь имеется в виду метаморфоза духа, возвращение к «той не сотворенной Самости сознания, которая, по словам Чжуан-цзы, “существует прежде нашего появления на свет”»³⁸³. Замечательно выразил даосский характер размышлений

³⁷⁹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С. 327.

³⁸⁰ Лао-цзы. Дао дэ цзин ... С.264.

³⁸¹ Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С. 358.

³⁸² Цит. по Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. М., 1997. С.71.

³⁸³ Малявин В.В. Молния в сердце... С. 73.

об Абсолюте и человеке Алан Уотс: «Мы говорим о Дао только потому, что интуитивно чувствуем присутствие того измерения нас самих и природы, которое невозможно представить потому, что оно слишком близко, слишком всеобщее и слишком всеобъемлющее, чтобы быть выделенным в качестве какого-либо объекта»³⁸⁴.

Поскольку имеет место созвучие в осмыслении человеческой природы в мистическом опыте русским интуитивизмом и даосской доктриной, процесс обретения Дао может быть описан и в терминах философской системы С.Л.Франка. Он представляется как вовлечение всей 'стихии душевной жизни' индивида в динамическое целестремительное единство 'глубинного ядра' человеческой личности, которое, по сути, есть связь с Абсолютом. Правда, с точки зрения русского интуитивизма, затруднительно представить себе телесное преобразование человека, полностью реализовавшего свою связанность с Абсолютом. Ведь природа духовного и материального — *идеальное бытие* и *действительность* различаются в философии С.Л.Франка. И человек близок Богу в первую очередь именно духовным своим бытием, тогда как материальное, согласно православному учению, еще только должно быть обожено в грядущем конце мира. Для даосских практик, как мы видим, такой проблемы не существует, причем, именно в силу имманентного характера самого Дао. Ведь даосская доктрина, хотя и различает дух (шень) и космическую субстанцию ци, все-таки придерживается идеи возможности алхимического превращения ци в дух шень. Результатом таких воззрений стало сближение телесно-материальных и духовных аспектов человеческого бытия, что мы и обнаруживаем в даосских практиках внутренней алхимии – цигун.

В буддизме, как и в даосском учении, Абсолютная реальность осмысливается как имманентная природе человека. Ведь согласно доктрине Татхагатагарбхи (в том ее варианте, который утвердился в Китае), все сущее содержит в себе росток состояния Будды. Сущность человека буддизм, как и русская философия, усматривает в сознании. Более того, в отличие от

³⁸⁴ Уотс А. ДАО – Путь воды. К., 1996. С.94.

множества вещей Мира сущего, согласно буддийской сутре, «сознание наделено свойством истинной реальности»³⁸⁵. Именно реальность сознания обуславливает относительную реальность феноменов, воспринимаемых сансарическим сознанием как самостоятельные сущности. В число таких иллюзорно самостоятельных сущностей входит и человек. Индивидуальное сознание, таким образом, обладает 'истинной реальностью' как проявление Ума Будды, иллюзорна же как раз его индивидуальность, обособленность. Индивидуальное сознание, как мы уже отмечали, понимается в буддизме как *сантана* — поток дхарм определенного сорта (*скандх*). Причем, «сознание как истинная реальность является единым дхармовым миром, в совокупности объемлющим все дхармы в качестве их субстанции»³⁸⁶.

Метафорически можно уподобить индивидуальное сознание, в буддийском понимании, течению в океане: с точки зрения субстанции мы не увидим ничего, кроме воды, однако мы можем смотреть и иначе: тогда есть волны, течения и т.п. Эта же океаническая метафора применима и к тому пониманию индивидуального сознания, которое дает С.Л.Франк, только 'водой океана' здесь будет не буддийский Абсолютный Ум, но 'стихия душевной жизни', а в более глубоком смысле сама Реальность, за которой стоит Абсолют. Таким образом, мы видим, что представления русского интуитивизма созвучны буддийскому осмыслению соотношения индивидуального сознания и Абсолютной реальности.

Примечательно, что даосско-буддийские доктрины, несмотря на указанную акцентуацию на не предметности абсолютной реальности, понимают неразрывную связь предметного сознания с Миром сущего. И именно на этом основании восточные доктрины, особенно буддизм, для усмотрения Абсолютной реальности требуют отказа от самосознания, то есть требуют прекращения эгологического синтеза. Причина этого состоит как раз в

³⁸⁵ Трактат о пробуждении веры в Махаяну ... С.48.

³⁸⁶ Там же. С.49-50.

стремлении прекратить феноменальное мировосприятие для непосредственного переживания Абсолютной реальности

Таким образом, человек как субъект самосознания воспринимается восточными учениями как часть мира сущего, своего рода ‘вещь среди вещей’, хотя и наделенная особыми потенциями. Для того чтобы человек реализовал себя именно как связь с Абсолютом, необходимо алхимическое превращение его сущности — радикальный поворот сознания.

Русский интуитивизм, в отличие от восточных учений, сразу делает акцент на двуприродности человеческой сущности. При этом, связь предметного сознания и ‘стихии душевной жизни’ осмысливается как нерасторжимая и составляющая суть бытия человека. Таким образом, в русском интуитивизме наиболее полно, с точки зрения предметного сознания, осмысливается роль человеческого бытия как связи Абсолюта и Мира сущего. Ведь человек непосредственно связан с Абсолютом в имманентных глубинах ‘стихии душевной жизни’ и *непосредственно*³⁸⁷ имеет предметное бытие, то есть мир сущего, в своем сознании в форме предметного знания о нем.

Мир сущего является порождением Абсолюта, с этим утверждением согласны как даосско-буддийские учения, так и русский интуитивизм. Но вот в понимании того, какое значение имеет Мир сущего в абсолютном смысле, то есть с точки зрения Абсолюта, взгляды русского интуитивизма не совпадают с восточными учениями. То есть имеет место несовпадение в аксиологическом аспекте.

Для восточных учений, особенно буддизма, Мир сущего акцидентален с точки зрения Абсолюта. Этот вывод мы делаем на основании часто встречающегося в буддийских сутрах утверждения, что Мир сущего (Сансара) есть продукт замутненного сознания. И более того, основная цель буддизма фактически состоит в успокоении процесса взаимопорождения феноменального мира и замутненного сансарического сознания.

³⁸⁷ Франк С.Л. Душа человека ... С. 898.

В даосской доктрине оценка Мира сущего не столь однозначна. С одной стороны, мы встречаем указания на мудрость древних, не считавших вещи существующими³⁸⁸, а с другой стороны, все сущее порождено Дао и объемлется им — «Оно одевает и вскармливает мириады созданий, не правя ими»³⁸⁹. Таким образом, с даосской точки зрения некорректна сама постановка вопроса о ценности Мира вещей для Дао: этот мир просто есть, он вырос спонтанно не в результате некоего замутнения, но и не в результате намеренного сотворения. Этот момент, как мы уже указывали, тонко подметил А. Уотс³⁹⁰.

Таким образом, даосская доктрина занимает как бы промежуточное положение между буддийским учением и русским интуитивизмом. В последнем мир сущего осмысливается как Божье творение, и потому он не может быть незначительной акциденцией даже с точки зрения Абсолюта. Однако момент отношения к предметному миру как к неистинному можно отметить и в русском интуитивизме. У С.Л.Франка это выразилось в наименовании 'предметный мирок'³⁹¹. В самом этом наименовании звучит уничижительный оттенок. Это, по-видимому, и дало основание И.И.Евлампиеву говорить о гностических корнях в мировоззрении русских философов³⁹². В то же время, С.Л.Франк оговаривает принципиальную возможность расширения 'предметного мирка' до размеров Реальности³⁹³. И более того, сама сила, формирующая предметность мировосприятия, согласно его доктрине, не принадлежит индивидуально-человеческому уровню бытия, но является сверхличным 'светом знания', который сам по себе «один и тот же во всех индивидуальных сознаниях»³⁹⁴.

Сходным образом в буддизме Мир сущего осмысливается как не истина, точнее, как результат замутненности Абсолютного сознания. Однако важно

³⁸⁸ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С.68.

³⁸⁹ Лао-цзы. Дао дэ цзин ... С.248.

³⁹⁰ Уотс А.В. Путь Дзэн ... С. 43–44.

³⁹¹ Франк С.Л. Душа человека... С. 885.

³⁹² Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. СПб., 2000. С. 181 – 186.

³⁹³ Франк С.Л. Душа человека... С. 898.

³⁹⁴ Там же. С.874.

отметить, что неистинность Мира сущего не носит в буддизме субъективного оттенка, поскольку буддизм тесно увязывает феноменальный мир и субъекта его воспринимающего. Таким образом, для буддизма в равной степени не истинны и субъект, и мир сущего. Точнее, если говорить о дзен (чань) буддизме, они истинны лишь относительно. Но эту же относительность самобытности сущего видит и русская философия Всеединства.

На основании вышесказанного можно заключить, что различие в оценке ценности Мира сущего между русским интуитивизмом и рассмотренными нами даосско-буддийскими учениями носит скорее количественный, нежели качественный характер. Это дает основания говорить об их созвучии в осмыслении интуиции Мира как целого. Правда, этого нельзя утверждать о буддизме в целом, поскольку, например, многие школы Хинаяны носят явно мироотрицающий характер.

Помимо аксиологических различий в оценке Мира сущего между русским интуитивизмом и даосско-буддийскими учениями имеет место расхождение в понимании сути феномена. Дело в том, что отказ от предметной парадигмы и видение мира как мира феноменов составляют несомненное сходство интуитивизма С.Л.Франка и восточных учений. Однако в европейской философской традиции принято отличать феномен, как факт сознания от каузальной сущности. В философии С.Л.Франка Реальность, будучи конституирующей основой мира как всеединства, является основой как идеального бытия, так и эмпирической действительности. Но их единство не отменяет их различия. С.Л.Франк пишет, что «объекты мысли, интеллектуального созерцания стоят в другом отношении к самой мысли, чем объекты чувственного или вообще конкретно-наглядного опыта»³⁹⁵.

Напротив, буддизм, и это особенно ярко отразилось в его трактовке данной А.М.Пятигорским, в концепции 'дхармы', которые, согласно А.М.Пятигорскому, могут быть поняты как «как конечные элементы любого

³⁹⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С.148.

мыслимого содержания»³⁹⁶. Но буддийская дхарма, согласно исследованию А.М.Пятигорского, это еще и текст, причем, в самом широком герменевтическом смысле этого слова, когда в качестве текста может быть рассмотрено что угодно подлежащее пониманию. Таким образом, в анализе ‘дхармы’ А.М.Пятигорским не различается ‘дхарма’ как элемент мысли и ‘дхарма’ как реальная каузальная сущность. Он пишет: «“Все дхармы мысленны”. Объект — это объект мысли. Других объектов нет, как и “мира объектов”...»³⁹⁷.

Также Ф.И.Щербацкой, говоря о дхармах как об элементах «материи, духа и сил»³⁹⁸, указывает, что «... нет проникновения одного элемента в другой, а отсюда нет субстанций отдельно от качеств, нет материи, кроме отдельных чувственных данных, и нет души, кроме отдельных ментальных данных (*dharma-anatma-nic-jiva*)...»³⁹⁹. То есть фактически совершенно в духе хайдеггеровской онтологии — есть только то, что является. И хотя в буддизме дхармы классифицируются по пяти группам, среди которых выделяются и «материальные дхармы — телесный субстрат сознания, включающий органы чувств и соответствующие способности»⁴⁰⁰, тем не менее, в самой концепции дхармы нет различения ментального факта и реальной каузальной сущности. Кроме того, даже материальные дхармы определяют не столько материальное сколько восприятие того, что принято считать материальным, поскольку, как указывает А.М.Пятигорский, «в буддизме ... “орган” мыслится скорее как способность, сила, нежели в более “материальном” организматическом смысле»⁴⁰¹.

Даосизм, как и буддизм, не проводит четкого различения между идеальным и материальным, а также между каузальным и ментальным. Ярким подтверждением этого служат даосские практики внутренней алхимии или

³⁹⁶ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии.... С. 46.

³⁹⁷ Там же. С.69.

³⁹⁸ Щербацкой Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма” // Избранные труды по буддизму. М., 1988. С.112–198.

³⁹⁹ Там же. С. 198

⁴⁰⁰ Рудой В., Е. Островская. Две традиции Йоги // Йога. СПб., 2002. С. 21.

⁴⁰¹ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии... С. 68-69.

цигун, которые могут быть интерпретированы как ментальная деятельность, вызывающая каузальные изменения. В одном из классических текстов, посвященных Тайцзи-цюань, мастер Ван Цзуньюэ говорит: «Используй Синь (сердце, ум) для передачи ци, (ум) должен быть погружен (устойчив) и спокоен, тогда (ци) сможет собираться (глубоко) в костях. Заставляй ци циркулировать по всему телу, она должна быть плавной и текучей, тогда будет легко следовать за умом»⁴⁰². Однако изменения, вызываемые потоком ци, вполне материальны и относятся к области каузального. Так, при исследованиях потока ци были обнаружены «сигналы инфракрасного излучения, статического электричества, магнитного излучения и потоков каких-то частиц»⁴⁰³.

На основании вышеизложенного мы приходим к следующему выводу. Восточная мысль в базовых онтологических категориях, каковыми являются ци и дхарма, для даосизма и буддизма соответственно, не проводит различия между каузальным и ментальным, полагая их природу тождественной.

Таким образом, например, буддийская концепция ‘дхармы’, практически не различающая указанные моменты, представляется, с точки зрения русского интуитивизма, неким предельным случаем объединения идеального бытия и эмпирической действительности, которое осуществил С.Л. Франк в концепции Реальности. С другой стороны, русский интуитивизм, различая в феноменальном мире эмпирические факты от фактов сознания, с точки зрения, например, буддизма чересчур близок к предметному мировосприятию, приписывающему эмпирическим фактам сущностную, субстанциальную природу.

Подводя итоги, отметим, что в осмыслении опыта мистической интуиции в русском интуитивизме и даосско-буддийских учениях достаточно ясно выделяются созвучные друг другу положения, то есть такие положения, которые, имея общие основания, различаются в аспектах, вследствие чего часто

⁴⁰² Цит. по: Ян Цзюньмин. Тайцзи: теория и боевая сила. Стилль Ян для совершенствующихся. К., М., 2002. С. 269.

⁴⁰³ Линь Хоушен, Ло Пэйюй. Секреты китайской медицины: 300 вопросов о цигуне. Новосибирск, 1993. С. 62.

‘видят’ друг друга как собственный крайний случай. Основными можно назвать следующие положения. Во-первых, русский интуитивизм и даосско-буддийские учения делают акцент на разных аспектах его инаковости Абсолюта Миру сущего. Первый осмысливает Абсолют как трансцендентный, а восточные доктрины подчеркивают его непредметный, трансцендентальный характер. Во-вторых, человек как субъект самосознания воспринимается восточными учениями как часть мира сущего. Русский интуитивизм делает акцент на двуприродности человеческой сущности, указывая на нерасторжимость связи предметного сознания и ‘стихии душевной жизни’, что составляет суть бытия человека. В-третьих, Мир сущего осмысливается восточными учениями (особенно буддизмом) как акциденция Абсолютной реальности, тогда как в русском интуитивизме предметный мир, хотя и характеризуется как вторичный и неполный, все же осмысливается как Творение и как становящийся Абсолют, и потому он не может быть бессмысленной акциденцией Абсолюта.

§3 Оппозиция мистического переживания Востоком бесконечности мига настоящего и умозрения бесконечной глубины духа в русском интуитивизме

В этом параграфе мы переходим к рассмотрению собственно комплементарных положений в структуре осмысления опыта мистической интуиции в русском интуитивизме и даосско-буддийских учениях. Эти положения являются экспликациями противоположных точек зрения на природу и содержание мистической интуиции, а также на способы выражения этого переживания.

В целом для русского интуитивизма характерно стремление постичь Абсолют через стихию мысли. Оно имеет свои корни в традиции европейской философии. В первую очередь, в этой связи должны быть упомянуты Н.Кузанский, на идеи которого опирался С.Л.Франк, и Ф.Шеллинг, чье огромное влияние на русскую философию бесспорно. Оба указанных философа

стремились именно к умозрительному, сверхрациональному постижению Абсолюта. И хотя Восток также оценивает опыт мистической интуиции, как сверхрациональный, однако роль мышления в обретении такого опыта видится совершенно иначе.

Это различие, в первую очередь, нашло свое отражение и в отношении к слову, в том числе и слову как форме выражения опыта мистической интуиции.

Слово на Востоке, особенно в Китае, есть, прежде всего, являющая себя форма, то есть феномен. Поэтому мы полагаем, что проблемы экспликации восточной мысли в философском дискурсе коренятся не только в некоей принципиальной разнице идей, но также и в разнице их выражения. Этот момент был подмечен А.М.Пятигорским, который дал осмысление буддийской философии с феноменологических позиций.

Современная философия тоже стремится осмыслить слово как феномен⁴⁰⁴. Автор сразу полагает мир как универсум явлений, что делает его исходную установку близкой по духу восточным мыслителям. В тоже время, автор, развивая свои идеи, полностью остается в рамках рациональной традиции философствования, что показывает принципиальную возможность концептуализации также и восточного осмысления мира, и мистической интуиции.

Рассуждая о природе слова и источнике представлений о его магической силе, П.А.Флоренский пишет: «Слово мы привыкли рассматривать как явление **смысла** и правильно отождествляем его со смыслом. Но мы при этом часто забываем о слове как именно **явлении** смысла...»⁴⁰⁵. Однако такая 'забывчивость' свойственна отнюдь не всем культурам. Так, А.М. Пятигорский обратил внимание на одну примечательную особенность метафизической позиции восточной и западной традиции. Речь идет о различии в выборе 'единицы философствования'. «В европейской историко-философской академической традиции такой единицей, безусловно, является ИДЕЯ...

⁴⁰⁴ См. Ячин С.Е. Слово и феномен (К идее рекурсивной рациональности) // Рекурсивное и дискурсивное в структуре словообразования. М., 2004.

⁴⁰⁵ Флоренский П.А. Христианство и культура М., Харьков, 2001. С. 244.

Философский текст мыслится как текст определенной идеи, как ее материальный locus, как инструмент ее чувственной манифестации и коммуникации...»⁴⁰⁶ и, напротив, единицей философствования в буддизме является «не идея, а текст»⁴⁰⁷. Причем, текст в буддийской философии – это еще более материальный локус, чем текст в западной традиции. А.М.Пятигорский характеризует его как «текст, включающий в себя и способы своего запоминания, и транслирования, а позднее и письменного фиксирования»⁴⁰⁸. Текстовой единицей буддийской философии, по мнению А.М.Пятигорского, может быть как отдельная сутра, так и отдельное слово или даже звук.

В целом, резюмирует А.М.Пятигорский, «то, что мы называем «буддизм», это не что иное, как пространство текстов, пространство, где нет точки, где не было бы текстов... В этом пространстве тексты генерируют тексты... Идея здесь всегда будет чем-то вторичным, производным по отношению к данному тексту»⁴⁰⁹. Эта вторичность выражается в том, что в буддизме идея «...гораздо более относилась к интерпретации сказанного, чем к самому сказанному»⁴¹⁰.

Осмыслить это различие слова как идеи (мысли) и слова как являющей формы можно на основе греческого Логоса, понятого как единство мысли и слова. Едва ли случайным является то обстоятельство, что греческое 'логос' одновременно означало и мысль и слово. В этой онтологической двусмысленности сокрыта возможность двоякого культурного хода к Единому либо со стороны мысли (идеи), либо со стороны слова (текста, символа, плоти). И мы, действительно, имеем два противоположных подхода к слову-логосу. Для западного, философского подхода важна идея слова, а его плоть вторична, можно сказать, не видна для философского ума. Здесь мы, конечно, говорим больше о нововременной философии, но не о М. Хайдеггере и его последователях.

⁴⁰⁶ Пятигорский А.М. Непрекращаемый разговор. СПб., 2004. С. 39 – 40.

⁴⁰⁷ Там же. С. 40.

⁴⁰⁸ Там же.

⁴⁰⁹ Там же. С. 41.

⁴¹⁰ Там же. С. 42.

Напомним, что во второй главе мы отметили сходство концепций Логоса и Всеединства: оба являются как онтологической категорией, единым первоначалом, так и парадигмой познания, требующей познавать предметы как части органического единства.

В русской философии путь разрешения дуализма мысли и слова был указан П.А. Флоренским. Он отметил, что «...слово — столь же внутри нас, сколь и вовне...». Мысли присуща энергичность. Слово же, напротив, предметно, оно — форма, в которую отливается энергия мысли. Для концептуализации дуализма мысли и слова уместно обратиться к идеям С.Л.Франка, согласно которому, субстратом души является *стихия душевной жизни*. Слово, пока оно находится внутри нас, неизбежно пребывает погруженным в эту стихию, точнее рождается из нее и пребывает с ней в неразрывной связи, и, таким образом, оно есть вид мысли. Выходя вовне, слово попадает в предметный мир, опредмечивается. Его стихией становится предметное сознание или, в терминологии С.Л.Франка, *чистый свет разума*. Таким образом, слово, вышедшее вовне, как бы утрачивает связь с породившей его энергичной основой. Точнее, значение этой основы в жизни слова отходит на второй план. Такая трактовка плодотворна для прояснения восточного отношения к слову.

Для восточной традиции слово — это, прежде всего, символ. Возможность дуального отношения к слову для восточной мысли, по мнению некоторых востоковедов, трудноуловима. Так, А.И. Кобзев полагает, что в китайской философии «отсутствие развитого идеализма влекло за собой отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только одного рода законы — законы логики, что в итоге не позволило китайским мыслителям дифференцировать логическое, лингвистическое и эристическое»⁴¹¹. Более того, немалую роль в развитии логики Аристотелем Кобзев усматривает именно в буквенном письме, точнее, во введении им в логику букв в качестве переменных для конструирования

⁴¹¹ Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 41.

«общих матриц суждения»⁴¹². Конечно же, всегда нагруженный символическим значением, в отличие от буквы, иероглиф для такого конструирования не годится.

Действительно, примечательной особенностью восточной мысли является то, что священномудрые исходили из предметно-символического статуса метафизических проблем. Следствием стал священный характер создаваемых ими произведений (текстов). Таковы произведения Конфуция, “Дао дэ цзин”, буддийские трактаты и т.п. Это позволило Р. Барту назвать восточную культуру «Империей знаков»⁴¹³.

В целом, отношение китайской традиции к слову хорошо выражает следующее рассуждение Чжуан-цзы: «Речь — это не просто выдыхание воздуха. Говорящему есть что сказать, однако то, что говорит он, крайне неопределенно. Говорим ли мы что-нибудь? Или мы на самом деле ничего не говорим? Считают, что человеческая речь отлична от щебета птенца. Есть ли тут отличие? Или отличия нет?»⁴¹⁴. Ведь для Востока «...слова изначально не имеют установленного смысла»⁴¹⁵.

Более того, по мнению М.Гране, «слово в китайском языке — это нечто совсем иное, чем простое обозначение понятия... им вызывается в сознании рыхлая цепь отдельных образов, среди которых сначала выделяется самый яркий»⁴¹⁶. Таким образом, цель слова или иероглифа — вызвать в воспринимающем сознании нужные ассоциации. Суть слова для восточной культуры состоит именно в том, что оно *являющее*, а уже конкретное значение слова выбирается из того ассоциативного ряда, который оно вызвало в сознании.

М. Гране указывает, что при таком отношении слово «впитывает всю повелительную энергию поступка»⁴¹⁷. Также и индийский мыслитель Шри

⁴¹² Кобзев А.И. Учение Ван Янмина... С. 40.

⁴¹³ Барт Р. Империя знаков. М., 2004.

⁴¹⁴ Чжуан-цзы. Ле-цзы. ... С. 66.

⁴¹⁵ Там же. С. 69.

⁴¹⁶ Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С. 28.

⁴¹⁷ Там же. С. 29.

Ауробиндо утверждает, что речь созидательна. Древняя ведическая культура, буддизм и даосская культура расширили творческую функцию речи, благодаря использованию магического слова — *мантры*.

Теория *мантры*, согласно Шри Ауробиндо, состоит в том, что «мантра это слово силы, которое изошло из тайных глубин нашего существа, выношенное сознанием основополагающим и более глубинным, чем ментальное, оформилось в сердце, а не было сконструировано интеллектом, пребывала в уме, где на нем концентрировалось теперь уже бодрствующее ментальное сознание, а затем было изречено, безмолвно или во всеуслышание, — безмолвное слово, пожалуй, считается более сильным, чем произнесенное, — именно для того, чтобы выполнить труд творения»⁴¹⁸. Причем, следует особо отметить тот факт, что сама по себе *мантра* есть зачастую звук или слог (например, Ом), которому смысл приписывается уже позднее и характеризует воздействие мантры.

Таким образом, индийский восток обратил внимание на звучание слова, тогда как китайская культура была зачарована неизменностью иероглифа. Но и в том и в другом случае смысл слова являлся вторичным и возникал не до него, а, так сказать, по поводу него. Напротив, греческая философская традиция, которая сохранилась в русской философии, в качестве источника философствования полагает саму проблему или смысл того, о чем идет речь.

Итак, мы видим, что решение проблемы отражения идей восточных учений в философском дискурсе, прежде всего, требует понимания комплементарности в отношении к слову между западной, в том числе и русской, философией и восточными учениями. Русская философия в своей символической направленности лучше, чем западноевропейская в целом, схватывает момент двойственности слова, например, в учении об 'Имяславии' П.Флоренского. Достигнув понимания глубинного единства эмпирической действительности и идеального бытия, в своем интуитивистском направлении, русская философия позволяет осмыслить исходное единство слова-логоса.

⁴¹⁸ Шри Ауробиндо. Упанишады Кена и другие // Собрание сочинений. СПб., 2002. Т.5. С. 64.

Однако смысл слова все же имеет для русского интуитивизма первостепенное значение. Лишь поэзия не только выражает мысль в слове, но пользуется и «самой звуковой плотью слова»⁴¹⁹.

Такая принципиальная разница в отношении к слову не могла не сказаться в различии характера осмысления опыта мистической интуиции. Более того, различается не только осмысление опыта, но и сами пути к обретению мистической интуиции. Как мы уже неоднократно отмечали, русский интуитивизм и восточные учения сходятся в указании на необходимость для достижения мистической интуиции самопогружения индивидуального сознания. Однако, как показал С.Л.Франк⁴²⁰, это погружение может быть двояким. Сознание может погружаться в глубины идеального как своей природы и через него как аспект реальности выходить к Абсолютной первооснове своего бытия. С другой стороны, поскольку существование человека есть его присутствие, возможно погружение в чисто имманентное бытие. Восточное отношение к слову, естественно, делает для даосско-буддийских учений более органичным второй путь. В то время как для русской философии душа человека есть «единство переживания с предметно сознаваемым бытием»⁴²¹.

С.Л.Франк высказывает мысль о том, что мы имеем подлинно имманентное (то есть наше внутреннее) бытие только в миге настоящего. С этим наверняка согласились бы мастера Дзен. Однако в то время как дзен-буддизм и даосизм в отношении индивидуальной личности исповедуют, по сути, одну и ту же доктрину *анатты* – отрицания реального существования индивидуального Я, С.Л.Франк понимает под Я времяобъемлющее единство личности. Это означает, что бытие Я конституируется моментом трансцендирования в прошлое и будущее, и, таким образом, бытие нашего Я, по С.Л. Франку, уже не есть исключительно имманентное бытие. Он очень точно подмечает, что к тому, что мы имеем в виде подлинно имманентного

⁴¹⁹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С. 193.

⁴²⁰ См. Франк С.Л. Указ. соч. С. 175 и далее.

⁴²¹ Франк С.Л. Душа человека ... С. 888.

бытия — в миге настоящего, не применимо понятие ‘мое бытие’, ‘моя идея’ и т.п. Причина этого состоит в том, что с отрицанием прошлого и будущего исчезает ‘я’, а с ним и всякая идея ‘моего’, да и сам процесс мышления.

В этих рассуждениях С.Л.Франка мы улавливаем ключ к объяснению принципиально разных подходов к постижению Реальности между русской философией и учениями буддизма и даосизма. Дело в том, что они используют, если так можно выразиться, разные измерения. С.Л.Франк, Н.О.Лосский и другие русские интуитивисты идут к переживанию Реальности через ‘живое знание’, обретаемое в глубинах духовно-личностного бытия. Такое познание приводит к усмотрению сверхвременного единства идеального бытия, которое в таком аспекте есть уже не абстракция, а «...конкретная полнота живой реальности, единство субъекта и объекта мысли — тот живой источник, из которого почерпается и наше «я» и все, что противостоит ему и окружает его как «не-я», как объективная действительность»⁴²².

Дзенские и даосские мастера идут к Абсолютной реальности через переживание не личного, а чисто имманентного бытия. С.Л. Франк исследовал его для обоснования непосредственности, с которой нам дана всеобъемлющая полнота бытия вообще. Русский философ отмечал: то, что мы имеем в минимуме имманентного бытия (миге настоящего), уже будет не субъективное или объективное бытие, а некое *нейтральное бытие вообще*. Но, «...так как миг не мыслим иначе как в форме грани между прошлым и будущим...»⁴²³, он, будучи по своей сути безличным, находится в неразрывной связи с прошлым и будущим вообще. На этом основании С.Л.Франк заключает, что подобно тому, как «в лице *моего* прошлого и будущего я имею мое “я”, мое собственное бытие, я имею также *всеобъемлющую полноту бытия вообще*»⁴²⁴. Именно так

⁴²² Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия ... С.181.

⁴²³ Там же. С. 177.

⁴²⁴ Там же.

и описываются мистические переживания восточные учения — как вневременные и безсамостные⁴²⁵.

Характерно, что С.Л.Франк через чисто имманентное бытие обосновывает интуитивное восприятие *действительности*. В полном согласии с этим восточные учения обнаруживают свою направленность на телесный модус присутствия в ходе обретения мистической интуиции.

Таким образом, мы имеем *сообразно двум аспектам Реальности два дополняющие друг друга измерения пути к мистической интуиции*. Одно из них — духовно-идеальное — более выражено в русском интуитивизме. Достоинством его является показанная С.Л. Франком возможность философского осмысления мистического опыта. Однако русский интуитивизм упускает телесность человеческого присутствия. Восток, напротив, сосредоточившись на переживании имманентного бытия, получил возможность более глубоко исследовать энергетический аспект Реальности, особенно ярко выраженный в чувственно воспринимаемой *действительности*. Причем форма исследования в этом случае необходимо отличается от умозрения идеального бытия, принятого в русской философии. Основным методом познания в этом случае выступают психосоматические практики, теоретические же положения выполняют вспомогательную функцию, что весьма отчетливо проявляется в даосско-буддийских учениях.

* * *

Подводя итоги главы, отметим, что основным результатом является полученное нами обоснование комплементарности русского интуитивизма и даосско-буддийских учений в подходах к осмыслению опыта мистической интуиции. Несомненная ценность русской философии и особенно интуитивизма С.Л. Франка состоит в том, что, постигнув, как и восточные

⁴²⁵ Подробнее о различиях в понимании личности и ее значения в христианской и нехристианских культурах см. в Приложении.

учения, сверхрациональную природу мистической интуиции Абсолютной реальности, она не пошла по пути отказа от умозрительного знания. Комплементарность подходов нашла свое выражение в сходстве исходных интуиций непредметной природы Абсолюта, укорененности в нем человеческой природы и, как следствие, необходимости самопогружения индивидуального сознания для обретения непосредственного переживания Абсолютной реальности. Однако осмыслены эти интуиции были с различных, но дополняющих друг друга точек зрения. Основным результатом этого явилось различное понимание природы человека и, соответственно, процесса его самопогружения.

Мы показали, что *сообразно двум аспектам Реальности*, выделяемым С.Л. Франком, возможны *два дополняющие друг друга пути к мистической интуиции*. Один из них, идущий через духовно-идеальное бытие, более выражен в русском интуитивизме. Восток, напротив, сосредоточившись на переживании имманентного бытия, получил возможность более глубоко исследовать энергетический аспект Реальности, особенно ярко выраженный в другом ее аспекте — чувственно воспринимаемой *действительности*. Таким образом, можно утверждать, что вместе русская и восточная философии охватывают оба измерения пути в Непостижимое.

Сам факт того, что концепции С.Л. Франка позволяют схватывать смысл восточного осмысления пути к переживанию мистической интуиции является указанием на комплементарность если не самого опыта мистической интуиции, то, как минимум, его осмысления в русском интуитивизме и даосско-буддийских учениях.

Стоит, однако, отметить, что данная ситуация не означает автоматически взаимодополнительности религиозного опыта христианства, на который опиралась русская философия, и даосско-буддийских учений. Более того, внимательный взгляд на русскую философию интуитивизма показывает, что она, по большей части, отнюдь не выверяла свои искания ни христианским Писанием, ни Преданием. И потому она, как и даосско-буддийские школы есть

в некотором смысле автономное предприятие человеческого разума по осмыслению опыта, говоря языком С.Л. Франка, абсолютной Реальности. Возможно, причины обнаруженной нами комплементарности заключены как раз в этой автономной деятельности разума, вне непосредственного света божественного Откровения.

Заключение

Подводя итоги работы, отметим, что первые две главы нашего исследования носили пропедевтический характер. Их целью было подготовить понятийную базу для компаративистского исследования, предпринятого нами в третьей главе. Для этого мы выявляли и концептуализировали представления о трех необходимых составляющих опыта мистической интуиции — Абсолюте, Мире как целом и Человеке. Искомый смысловой инвариант мистической интуиции был получен в третьей главе в форме комплементарных положений русского интуитивизма и даосско-буддийских учений.

Итак, исследуя представления о природе мистической интуиции в китайском буддизме и даосизме, мы выявили следующее.

Рассмотренные нами восточные учения (буддизм и даосизм), хотя их и принято называть восточной философией, на деле философией не являются. Основанием для такого вывода нам служит их традиционность, методологическая вторичность спекулятивных форм рассуждения и отсутствие концептов в восточной мысли. Напротив, в буддизме и даосизме главенствующая роль отводится достижению интуитивно-мистического опыта непосредственного переживания Абсолютной реальности.

Выражением этого опыта являются традиционные доктрины буддизма и даосизма. Однако эти доктрины есть не продукт концептуализации знания, а системы символов и фигур, отсылающие к мистическому опыту.

Содержанием мистического опыта, как в буддизме, так и в даосизме, выступает непосредственное переживание Абсолютной реальности. Мир предстает в восточных мистических учениях как универсум явлений единой Абсолютной реальности — Татхагатагарбхи в буддизме и Дао в даосизме. И потому мир есть единство всего, и человек, будучи причастен ему, способен к мистическому переживанию этой целостности.

Сам Абсолют не выделяется столь четко, как в европейских мистико-религиозных течениях, однако, применительно к рассматриваемым учениям,

его можно понимать как предельно очищенный от всяких форм явленности слой Абсолютной реальности. Таковыми являются У-цзи в даосской доктрине и Нирвана в буддизме. Однако нигде в источниках, рассмотренных нами, Абсолют не позиционируется как отчетливо трансцендентный, совершенно потусторонний. Более того, постоянно указывается на тождество мира сущего и Абсолюта, но с точки зрения самого Абсолюта. Яркий пример — буддийское утверждение о том, что Сансара и Нирвана суть одно. На этом основании мы делаем вывод о том, что *Абсолют осмысливается в восточных мистических учениях как трансцендентальный*, лежащий по ту сторону предметного опыта, обусловленного природой феноменального восприятия.

Мы полагаем, что одним из следствий отсутствия в восточном мировоззрении разрыва между Миром сущего и Абсолютным стало непротивопоставление восточной мыслью телесного и духовного. Это нашло свое отражение в буддийском понятии *дхарма* и в даосском *ци*: обе категории, по сути, определяют процесс проявления Абсолютной реальности в качестве феноменов Мира сущего. В некотором смысле буддийское понятие *дхарма* действительно есть ‘кирпичик’, но только не бытия, а феноменального мира — то, из чего сознание синтезирует все феномены в актах восприятия. Категория *ци* выступает в восточных учениях как субстратно–энергийная основа всего сущего, включая человека, но она же является и субстратом чувств и эмоциональных состояний⁴²⁶. Таким образом, очевидна адекватность феноменологического подхода для анализа даосско-буддийских учений.

В целом, условием возможности мистической интуиции для указанных восточных доктрин выступает преодоление феноменального мировосприятия. Возможность этого обусловлена сущностью сознания — Присутствием, которое понимается ими как вся полнота переживания настоящего момента. Основным методом обретения мистической интуиции выступает радикальная трансформация обыденного (феноменального) присутствия в мистическое со-Присутствие Абсолютной реальности. Необходимым условием этого является

⁴²⁶ Подробнее см. Кобзев А.И. *Философия китайского неоконфуцианства*. М., 2002. С. 312 – 313.

направленность индивидуального сознания 'вовнутрь', на собственное присутствие. Однако Абсолют восточных учений — Дао или Нирвана — как всепорождающая реальность есть все (единство без различения) и, следовательно, *ни-что*. Поэтому мистический опыт буддизма и даосизма — это переживание *Ничто*⁴²⁷.

Такое переживание носит вневременной характер, представляя как чистое 'здесь-и-теперь' бытие. Соответственно, в непосредственном переживании Абсолютной реальности прекращается всякий временной синтез: конструирование феноменов, 'эгологический синтез'⁴²⁸ и т.п. Но поскольку Абсолютная реальность все же осмысляется восточными учениями, особенно буддийской концепцией Татхагатагарбхи, еще и как истинное Я, то есть обладает неким личностным аспектом (модусом которого является индивидуальная личность конкретного человека), такой опыт мистической интуиции следует рассматривать как трансперсональное переживание.

Для проведения сравнительного анализа мы выявили в русском интуитивизме соответствующие концепции, осмысляющие Абсолют, Мир как целое, человека, а также принципы, полагающие их единство как условие возможности мистической интуиции.

Русский интуитивизм, опираясь на христианский догмат о трансцендентности Бога (Абсолюта), самостоятельно выработал ряд положений, определяющих условия возможности его интуитивного постижения и, что особенно важно, рационального осмысления этого опыта. Среди этих положений можно назвать понимание трансцендентности Абсолюта Миру и человеку как трансцендентности основы в отношении обосновываемого. Абсолют не безразличен к Миру, как в ряде гностических или восточных учений, но, напротив, выступает его смыслом и онтологическим основанием. Он соучаствует в Мире, в том числе и через человека. Человек предстает поистине как двуприродное существо, он плоть от плоти Мира, но

⁴²⁷ Но отнюдь не хайдеггеровское 'присутствие', которое обязательно есть бытие при сущем.

⁴²⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 160.

его суть, его существо не просто укоренено в Абсолюте, а сама и есть эта укорененность.

Таким образом, все сущее, включая человека и его способность к рациональному познанию, укоренены и имеют своей основой Абсолют. Однако осмысление мистической интуиции в силу ее неустранимой противоречивости требует уже не логического мышления, но металогического. Философским методом, адекватно реализующим рациональное осмысление мистического опыта, выступает предложенный С.Л. Франком *антиномистический монодуализм*, в основе которого лежит концепция Всеединства.

В философском интуитивизме С.Л. Франка идея Всеединства воплощена в концепции Реальности, которая определяет глубинное единство Мира. Укорененность в Реальности Мира и человека (притом, как телесно, так и духовно) обосновывает саму возможность мистической интуиции. Поскольку Мир в своей целокупности обосновывается Абсолютом и, таким образом, есть нечто единое, возможна интуиция Мира как единства. Такая интуиция есть схватывание непосредственно Реальности. Путь к ней, согласно С.Л. Франку, пролегает через самые глубины человеческого существа, а точнее, человеческого духа. Именно в сфере духа человек может непосредственно обнаружить свою укорененность в едином Абсолюте.

Итак, опыт мистической интуиции, согласно воззрениям С.Л. Франка, конституируется, с одной стороны, укорененностью ядра человеческой личности в Боге, а с другой — принадлежностью этой личности, как своему субстрату, стихии душевной жизни, являющейся частью идеального аспекта единой Реальности. И, поскольку предметное сознание играет важную роль в образовании личностного ядра в безличностно-энергичной стихии душевной жизни, мистический опыт постижения глубинных основ личности необходимо содержит рационально осмысляемый компонент.

Таким образом, мистическая интуиция осмысляется в русской философии как проявление глубокой нерасторжимой связи Абсолюта, Мира и Человека, конституирующей само абсолютное бытие как Всеединство.

Основным результатом третьей главы и всего нашего исследования, является полученное нами обоснование комплементарности русского интуитивизма и даосско-буддийских учений в подходах к осмыслению опыта мистической интуиции. Несомненная ценность русской философии и особенно интуитивизма С.Л. Франка состоит в том, что, постигнув, как и восточные учения, сверхрациональную природу мистической интуиции Абсолютной реальности, она не пошла по пути отказа от умозрительного знания. Комплементарность подходов нашла свое выражение в близости исходных интуиций нефеноменальной природы Абсолюта, укорененности в нем человеческой природы и, как следствие, необходимости самопогружения индивидуального сознания для обретения непосредственного переживания Абсолютной реальности. Однако осмыслены эти интуиции были с различных, но дополняющих друг друга точек зрения. Основным результатом этого явилось различное понимание природы человека и, соответственно, процесса его самопогружения.

Итак, мы показали, что *сообразно двум аспектам Реальности*, выделяемым С.Л. Франком, возможны *два дополняющие друг друга пути к мистической интуиции*. Один из них, идущий через первый аспект — *духовно-идеальное* бытие, более выражен в русском интуитивизме и ведет к личностному постижению Абсолюта. Восток, напротив, сосредоточившись на переживании чисто имманентного бытия, получил возможность более глубоко исследовать второй, энергийный аспект Реальности — *действительность*, но осмыслил Абсолют как безличностное.

В то же время очевидно, что комплементарность в осмыслении не обязательно означает комплементарность самого опыта мистической интуиции, а также тождество ее Предмета. Как мы уже отмечали, существенную роль в обнаруженном нами положении дел мог сыграть отказ русского интуитивизма непосредственно опираться на религиозный опыт Православия. Этот отказ заключался, прежде всего, в утверждении в нем вслед за западной философией фактической автономии человеческого разума, в том числе, и в осмыслении

мистического опыта. Однако окончательное решение этой проблемы составляет перспективу дальнейшего исследования.

Одна из наиболее интересных, на наш взгляд, перспектив исследования — это вопрос о том, что же открывается нам в опыте мистической интуиции. Точнее, созерцают ли, к примеру, восточные мудрецы и православные исихасты один и тот же Абсолют, но в разных аспектах или же предметы их мистической интуиции различны? Выявленная нами комплементарность позволяет предполагать первый вариант, но, чтобы получить однозначное решение этой проблемы, необходимо исследовать не только осмысление, но и сам мистический опыт. Это, в свою очередь, требует подключения помимо философии, но под ее эгидой, таких наук, как психология, физика и т.д.

Вторым перспективным направлением исследований представляется выявленная нами энергичная природа базовых онтологических категорий буддизма и даосизма — *дхармы* и *ци*, соответственно. Мы полагаем перспективным рассматривать дхармы и ци как энергии проявления Абсолютной реальности, своего рода аналог эманации Единого в философии Плотина. Такое понимание перекликается с принципами синергичной антропологии, развиваемой в настоящее время С.С.Хоружим⁴²⁹ и, возможно, ее инструментарий позволит нам еще глубже понять восточное осмысление опыта мистической интуиции.

Таким образом, мы надеемся, что в представленном исследовании нам не только удалось показать, что вместе русская и восточная философии охватывают два взаимодополнительных измерения пути в Непостижимое, но и наметить перспективы дальнейших исследований.

⁴²⁹ См., например, Хоружий С.С. Заметки к энергичной антропологии // Вопросы философии. 1999. №3.

Список литературы

Монографии

1. Абаев, Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н. В.Абаев — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. — 272 с.
2. Абаев, Н.В. Сунь Лутан о философско-психологических основах внутренних школ у-шу / Н.В.Абаев, И.В.Горбунов — Новосибирск: Наука, 1992. — 168 с.
3. Ареопагит Дионисий Письмо к Дорофею Диакону // Мистическое богословие Восточной Церкви / Пер. с древнегреч. – М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. — 529с.
4. Ареопагит Дионисий. Письмо к Гаю Монаху // Мистическое богословие Восточной Церкви / Пер. с древнегреч. – М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. — 529с.
5. Аристотель // Соч.: в 4 т.—М.: Мысль, 1976. — Т.1. — 550 с.
6. Асмус, В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVII — начало XX в.) / В.Ф.Асмус — М.: Соцэкгиз, 1963. — 312 с.
7. Ауробиндо, Шри. Упанишады. Кена и другие // Соч.: в. 18 т.— СПб: Издательство «Адити», 2002. — Т. 5. — 480 с.
8. Балсекар, Р.С. Сознание говорит / Р.С.Балсекар — М.: Либрис, 1997. — 448 с.
9. Барт, Р. Империя знаков / Р.Барт — М.: Праксис, 2004. — 144 с.
10. Бергсон, А. Введение в метафизику. Смех // Творческая эволюция. Материя и память — Мн.: Харвест, 1999. — 1408 с. — С. 1172- 1404.
11. Бергсон, А. Вопросы философии и психологии // Творческая эволюция. Материя и память — Мн.: Харвест, 1999. — 1408 с. — С. 926 — 1170.
12. Бергсон, А. Творческая эволюция / А.Бергсон — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. — 384 с.
13. Березнюк, С. Боевая техника ушу / С.Березнюк, Лю Вань, Ян Лянцунь — Минск, Харвест, 1999. — 512 с.
14. Биbihин, В.В. Точка // Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430с.

15. Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация / Г.М.Бонгард-Левин Г.М. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — 320 с.
16. Бор, Н. Атомная физика и человеческое познание / Н.Бор — М.: Изд-во иностр. лит., 1961. — 152 с.
17. Бубер, М. Я и Ты // Два образа веры. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 592с.
18. Булгаков, С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / С.Н.Булгаков — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. — 672с.
19. Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» — М. : Издательство «Сфера» Российского Теософского Общества, 1996. — 512с.
20. Васильев, Л.С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности // Дао и даосизм в Китае. — М.: Наука, 1982. — С. 134-158.
21. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С.Васильев — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 488 с.
22. Виногородский, Б.Б. Разговор о смыслах // И цзин — Чжоу и. Система Перемен — Циклические Перемены. — М.: Изд-во «Северный ковш», 1999. — 528 с.
23. Вон Кью-Кит. Искусство кунг-фу монастыря Шаолинь. Секреты самообороны, здоровья и просветления духа / Вон Кью-Кит. — М.:1999. — 318 с.
24. Вон Кью-Кит. Искусство цигун / Вон Кью-Кит — М.: 2000. — 316с.
25. Вон Кью-Кит. Тай–цзи цюань. Полное руководство по теории и практике / Вон Кью-Кит. — М.: 2000. — 377с.
26. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. — М.: Наука, 1989. — 485 с.
27. Гарри, И.Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна / И.Е.Гарри. — М.: Восточная литература, 2003. — 208 с.
28. Генон, Р. Очерки о традиции и метафизике / Р.Генон. — СПб.: «Азбука», 2000. — 317с.

29. Генон, Р. Традиционная символика и некоторые из ее всеобщих применений // Символы священной науки. — М.: Беловодье, 2002. — 496 с.
30. Генон, Р. Царство количества и знамения времени / Р.Генон. — М.: Беловодье, 1994. — 304 с.
31. Гране, М. Китайская мысль / М.Гране. — М.: Республика, 2004. — 526 с.
32. Григорьева, Т.П. Дао и логос (встреча культур) / Т.П.Григорьева — М.: Наука, 1992. — 424 с.
33. Гроф, С. Космическая игра: Исследование рубежей человеческого сознания / С.Гроф. — М.: ООО «Издательство АСТ» , 2001. — 256 с.
34. Дандарон, Б.Д. Мысли буддиста / Б.Д.Дандарон — Владивосток, 1992. — 180 с.
35. Делез, Ж. Что такое философия? / Ж.Делез, Ф.Гваттари. — М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. — 228с.
36. Джемс, В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс — Репринтное издание — Спб.: «Андреев и сыновья», 1992 — 428 с.
37. Доддс, Е.Р. Греки и иррациональное / Е.Р.Доддс. — СПб.: Университетская книга, 2000. — 318с.
38. Долин, А.А. Кэмпо — традиция воинских искусств / А.А.Долин, Г.В.Попов. — М.: Наука, 1991. — 429 с.
39. Досократики / Пер. с древнегреч. А. Маковельского — Мн.: Харвест, 1999. — 784 с.
40. Дэви-Неел, А. Посвящения и посвященные в Тибете / А.Дэви-Неел. — СПб.: ОРИС, 1994. — 384 с.
41. Дюмулен, Г. История дзэн-буддизма / Г.Дюмулен. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. — 317 с.
42. Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I / И.И.Евлампиев. — СПб.: Алетейя, 2000. — 415 с.

43. Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II / И.И.Евлампиев. — СПб.: Алетейя, 2000. – 413 с.
44. Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2-х томах. / В.В.Зеньковский. — Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. т. 1 — 544 с.; т. 2 — 544 с.
45. Ильенков, Э.В. Философия и культура / Э.В.Ильенков. — М.: Политиздат, 1991. — 464 с.
46. История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. В 2-х тт. / Глав. ред. Сандулов Ю.А. — СПб.: Издательство «Лань», 1998. Т.1. – 448 с.; Т.2. – 320 с.
47. Кант, И. Критика чистого разума / И.Кант. Пер. с нем. Н.О. Лосского — М.:Наука, 1988. – 655 с.
48. Кант, И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Метафизические начала естествознания. – М.: Мысль, 1999. – 1712 с.
49. Капра, Ф. Дао физики / Ф.Капра. — СПб., «ОРИС»*«ЯНА-ПРИНТ».1994. - 304с.
50. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь православия. — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. — 503с.
51. Карсавин, Л.П. Saligia // Saligia. Noctes Petropolitanae. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 273 с.
52. Карсавин, Л.П. О личности // Путь православия. — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. — 503с.
53. Кацуки, С. Практика Дзэн / С.Кацуки. — М.: «Амрита-Русь», 2004. — 232 с.
54. Китайская наука стратегии / Сост. В.В. Малявин — М.: «Белые альвы», 1999. — 416с.

55. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. — М.: Наука, 1992. — 261 с.
56. Клири, Т. Японское искусство войны. Постигание стратегии / Т.Клири. — СПб.: Евразия, 2000. — 256 с.
57. Кобзев, А.И. Китайская традиция // Универсалии восточных культур. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 431 с.
58. Кобзев, А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия / А.И.Кобзев. — М.: Наука, 1983. — 356 с.
59. Кобзев, А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии / А.И.Кобзев. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная философия», 1993. — 432с.
60. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства / А.И.Кобзев. — М.: Восточная литература, 2002. — 606 с.
61. Костюченко, В.С. Классическая Веданта и неоведантизм / В.С.Костюченко. — М.: Мысль, 1983. — 272 с.
62. Кузанский, Н. Об ученом незнании / Н.Кузанский. — СПб.: «Азбука», 2000. — 320с.
63. Лао-цзы. Дао дэ цзин // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» » / Сост., перев., иссл. и примеч. А.А. Маслова. — М.: Издательство «Сфера» Российского Теософского Общества, 1996. — 512с.
64. Лейбниц, Г.В. Сочинения в 4-х т.— М.: Мысль, 1983. — Т.2. — 686 с.
65. Линь Хоушэн. Секреты китайской медицины: 300 вопросов о цигуне / Линь Хоушэн, Ло Пэйюй. — Новосибирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1993. — 415 с.
66. Ловрет, Ф. Дж. Путь и сила. Секреты японской стратегии. / Ф. Дж.Ловрет. — К.: «София», 2000. — 272 с.
67. Ломанов, А.В. Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры // Сравнительная философия. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 344 с. С. 61 — 104.

68. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В.Ломанов. — М.: Восточная литература, 2002. — 446 с.
69. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А.Ф.Лосев А.Ф. — М.: ООО«Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2000. — 624 с.
70. Лосев, А.Ф. Музыка как предмет логики // Самое само: сочинения. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО–Пресс, 1999. — 1024с.
71. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф.Лосев. — М.: Мысль, 1993. — 959с.
72. Лосев, А.Ф. Самое само: Сочинения / А.Ф.Лосев. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – 1024 с.
73. Лосский, Н.О. Идеал-реализм // Чувственная интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. — 400с.
74. Лосский, Н.О. Избранное / Н.О.Лосский. — М.: Издательство «Правда», 1991. — 624 с.
75. Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О.Лосский. — М.: Высш.шк., 1991. – 512 с.
76. Лосский, Н.О. Мир как органическое целое // Избранное. – М.: Правда, 1991. — С. 338 - 483
77. Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О.Лосский. — М.: Республика, 1995. – 400 с.
78. Лукьянов, А.Е. Истоки Дао / А.Е.Лукьянов. — М.:ИНСАН, РМФК, 1992. — 160 с.
79. Лукьянов, А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) / А.Е.Лукьянов. — М.: Изд-во УДН, 1989. — 188с.
80. Луман Н. Общество как социальная система / Пер. с нем. А.Антоновского. - М.: Логос, 2004. - 232 с.
81. Лысенко, В.Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 344 с. — С. 146 — 166.

82. Ма Цзижень. Цигун: история, теория и практика / Ма Цзижень, М.М.Богачихин. — М.: ИД «София», 2003. — 479 с.
83. Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. — М.: Республика, 1992. — 527 с.
84. Малявин, В.В. Китайская цивилизация / В.В.Малявин. — М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2001. — 632 с.
85. Малявин, В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции / В.В.Малявин. — М.: Натлис, 1997. — 367с.
86. Малявин, В.В. Мудрость безумных речей // Чжуан-цзы. Ле-цзы — М.: Мысль, 1995. — С. 3 - 58
87. Малявин, В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени / В.В.Малявин. — М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2000. — 448 с.
88. Малявин, В.В. Традиция «внутренних школ» ушу / В.В.Малявин. — М.: «Гиль-Эстель», 1993. —104 с.
89. Малявин, В.В. Философия Чжуан-цзы: Забытые пробуждения, немое слово // Дао и даосизм в Китае — М. «Наука», 1982. — 288 с.
90. Маслов, А.А. Странник вечности // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» — М. : Издательство «Сфера» Российского Теософского Общества, 1996. — 512с.
91. Меррел-Вольф, Ф. Математика, философия и йога / Ф.Меррел-Вольф. — К.: «София», Ltd., 1999. – 160 с.
92. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» / Сост., перев., иссл., и примеч. А.А. Маслова. — М.: Издательство «Сфера» Российского Теософского Общества, 1996. — 512 с.
93. Мистическое богословие Восточной Церкви / Пер. с древнегреч.; сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. — М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. — 529 с.
94. Мудрагей, Н.С. Рациональное — иррациональное: взаимодействие и противостояние // Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. Кн. 1. — М.:

- «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999. — 386 с. С. 85 — 103.
95. Новиков, А.А. В поисках «сверхрациональности» // Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. Кн. 1. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999. — 386 с. С. 104 —123.
96. Ошо Раджниш. Йога —альфа и омега / Ошо Раджниш —Челябинск: ЧПО «Книга», 1997. — 288с.
97. Ошо. Начало начал. Пульс Абсолюта. Беседы об Ишавасья-упанишадах / Ошо — М.: ИПА «ТриЛ», 1993. — 416 с.
98. Ошо. Семь центров жизненной энергии. Наука Чакр / Ошо — К.: «София», 2001, М.: ИД «Гелиос», 2001. — 288 с.
99. Ошо. То есть это / Ошо — М.: «Нирвана», 2002. — 288 с.
100. Пестушко, Ю.С. Запад и Восток: диалог цивилизаций или культурная пропасть? // Азиатско-тихоокеанский регион в глобальной политике, экономике и культуре XXI века. Т.2 — Хабаровск, 2002. — 312 с. С. 3 — 8.
101. Путь мастера цигун. Подвижничество Великого Дао. История жизни учителя Ван Липина, отшельника в миру / Пер. с кит. Л.И.Головачевой. — М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2002. — 448с.
102. Пятигорский, А.М. Лекции по буддийской философии // Непрерываемый разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 432 с.
103. Радхакришнан, С. Индийская философия. В 2-х тт. / С.Радхакришнан. — М.: «МИФ», 1993. Т. 1 — 624 с.; Т. 2 — 732 с.
104. Розенберг, О.О. Проблемы буддийской философии // Труды по буддизму. — М.: Наука, 1991. — 295 с.
105. Розов, М.А. О границах рациональности // Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. Кн. 1. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999. — 386 с. С. 46 —67.
106. Роузен, Д. Дао Юнга / Д.Роузен. — К.: «София» Ltd., 1997. — 256с.
107. Рудой, В. Две традиции Йоги / В.Рудой, Е. Островская // Йога — СПб.: Азбука-классика, 2002. — 576 с.

108. Руткевич, А.М. На развалинах священных стен // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. — М.: Республика, 1992. — 527 с. С. 293 — 310.
109. Соловьев, Вл. Критика отвлеченных начал // Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т.1 — 892с.
110. Соловьев, Вл. Смысл любви // Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т.2 — 892с.
111. Сравнительная философия / Отв. ред. Степанянц М.Т. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 344 с.
112. Степанянц, М.Т. Опыт компаративистского дискурса: конференции философов «Восток—Запад» // Сравнительная философия. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 344 с. С. 105 — 126.
113. Степин, В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С.Степин, Л.Ф.Кузнецова. — М.: 1994. — 274 с.
114. Судзуки, Д.Т. Наука Дзен — Ум Дзен / Д.Т.Судзуки. — К.: «Пресса України», 1992. — 176 с.
115. Судзуки, Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны / Д.Т.Судзуки. — СПб.: Наука, 2002. — 382 с.
116. Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром (Ваджччхедика Праджня –парамита сутра), или Алмазная Праджня – парамита сутра // Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солони́на, Е.А. Торчинова. — С-Пб.: «Наука», 2000. — 464 с.
117. Сутра Сердца Праджня-парамиты // Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солони́на, Е.А. Торчинова. — СПб.: «Наука», 2000. — 464 с.
118. Такуан Сохо. Письма матера дзен мастеру фехтования // Такуан Сохо. Письма матера дзен мастеру фехтования. Миямото Мусаси. Книга пяти колец. — СПб.: Евразия, 1997. — 320 с.
119. Торчинов, Е.А. Буддийская философия в Китае // Философия китайского буддизма — СПб.: Азбука-классика, 2001. — 256 с.

120. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А.Торчинов. — СПб.: Изд-во "Лань", 1998. — 448 с.
121. Торчинов, Е.А. Даосские практики / Е.А.Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. – 256 с.
122. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А.Торчинов. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 384 с.
123. Трактат о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е.А. Торчинова. — СПб.: Азбука-классика, 2001. — 256 с.
124. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни. — М.: ООО «издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2000. — 656 с.
125. У Цзинь. Сто ответов на вопросы о «Чжоу И»: «Чжоу И», китайская медицина и цигун / У Цзинь, Ван Юншен — К.: Ника-Центр, 2001. — 321 с.
126. Уотс, А.В. ДАО — путь воды / А.В.Уотс. — К.: “София”, Ltd., 1996.— 288 с.
127. Уотс, А.В. Путь Дзэн / А.В.Уотс. — К.: “София”, Ltd., 1993.— 320 с.
128. Упанишады. В 3 кн. / Перев., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина — М.: Наука, 1991. Кн. 1 — 240 с.; Кн. 2 — 336 с.; Кн. 3 — 256 с.
129. Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е.А. Торчинова. — СПб.: Азбука-классика, 2001. – 256 с.
130. Флоренский, П.А. Христианство и культура / П.А.Флоренский. — М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. — 627 с.
131. Франк, С.Л. Непостижимое // Сочинения. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 800с.
132. Франк, С.Л. Душа человека // Предмет знания. Душа человека. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 992с.
133. Франк, С.Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 992с.

134. Франк, С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 750с.
135. Хайдеггер, М. Бытие и время / М.Хайдеггер. — Харьков: «Фолио», 2003. — 503 с.
136. Хайдеггер, М. Вещь // Время и бытие: Статьи и выступления — М.: Республика, 1993. — 447с.
137. Хайдеггер, М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Время и бытие: Статьи и выступления — М.: Республика, 1993. — 447с.
138. Хайдеггер, М. Что такое метафизика // Время и бытие: Статьи и выступления — М.: Республика, 1993. — 447 с.
139. Хамидов, А.А. Философия Востока и Запада: к определению мировоззренческой валидности / А.А.Хамидов // «Вопросы философии» — 2002. — № 3. — С. 129 – 138.
140. Цзи Цзянчен. Техника самообороны дуаньда. 84 приема самозащиты / Цзи Цзянчен. — М., 1992. — 285с.
141. Цзун-ми. О началах человека // Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е.А. Торчинова. — СПб.: Азбука-классика, 2001. — 256 с.
142. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Чжан Бо-дуань. Пер. с кит. Е.А. Торчинова. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. — 346 с.
143. Чжоу Цзунхуа. Дао И-Цзина / Ч. Цзунхуа — Киев: «София», 1999. — 368 с.
144. Чжоу Цзунхуа. Дао Тайцзи-цюаня. Путь к омоложению / Ч. Цзунхуа — Киев: «София», 1995. — 348 с.
145. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина — М.: Мысль, 1995. — 439с.
146. Чиа, М. Внутренняя структура Тайцзи. Тайцзи-цигун I / М.Чиа, Хуан Ли. — Киев: «София», 1998. — 320с.
147. Чиа, М. Исцеление космосом 1: Космический Цигун / М.Чиа. — М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. — 304 с.

148. Чиа, М. Исцеление космосом II: Даосская космология и вселенские исцеляющие связи / М.Чиа, Д.Эллибрандт. — М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. — 304 с.
149. ЧОМ. Алхимия Тайцзи-цюань. ЗЕМЛЯ / ЧОМ— Орел: ИНБИ, 2002. — 192 с.
150. Швейцер, А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / А.Швейцер. — М.: Алетейа, 2002 – 288 с.
151. Шелер, М. Философское мировоззрение // Избранные произведения — М.: Гнозис, 1994. — 490 с.
152. Шеллинг, Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Соч. в 2 т. — М.: Мысль, 1987. — Т. 1 — 637 с.
153. Шестов, Л.И. На весах Иова / Л.И.Шестов. — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. — 464с.
154. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. В 2-х тт. / А.Шопенгауэр. — Мн.: ООО «Попурри», 1998. Т.1. – 688 с.; Т.2. – 832 с.
155. Шохин, В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 344 с. С. 8 — 60.
156. Щербатской, Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма” // Избранные труды по буддизму. — М.: "Наука", 1988. — 430 с.
157. Щербацкой, Ф.И. Концепция буддийской Нирваны // Избранные труды по буддизму. — М.: "Наука", 1988. — 430 с.
158. Щуцкий, Ю.К. Китайская классическая "Книга Перемен" / Ю.К.Щуцкий. — Минск: Харвест, 1999. — 749 с.
159. Эймс, Р.Т. Методологические подходы к сравнительным исследованиям: направления исследований китайской философии в Америке // Сравнительная философия. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 344 с. С. 137 — 145.
160. Экхарт, М. Об отрешенности / М.Экхарт. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001. — 432 с.

161. Элиаде, М. Йога. Свобода и бессмертие / М.Элиаде. — К.: «София», 2000. — 400 с.
162. Элиаде, М. Тайные общества: обряды инициации и посвящения / М.Элиаде. — К.: София, М.: Гелиос, 2002. — 352 с.
163. Юлен, М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Сравнительная философия. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 344 с. С. 127 — 136.
164. Юнг, К.Г. AION. Исследование феноменологии самости // Избранное — Мн.: ООО «Попурри», 1998. — 448 с. С.159 — 246.
165. Юнг, К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления / К.Г.Юнг. — Мн.: ООО Харвест, 2003. — 496 с.
166. Юнг, К.Г. Йога и Запад // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев — М.: Республика, 1992. — 527 с. С.287 — 293.
167. Юнг, К.Г. О «синхронистичности» // Избранное — Мн.: ООО «Попурри», 1998. — 448 с. С. 427 — 443.
168. Ян Цзюньмин. Тайцзи: теория и боевая сила. Стиль Ян для совершенствующихся / Ян Цзюньмин. — К.: «София», 2002. М.: ИД «Гелиос», 2002. — 304 с.
169. Ячин, С.Е. Слово и феномен (К идее рекурсивной рациональности) // Рекурсивное и дискурсивное в структуре смыслообразования — М.: Смысл, 2004. — 206 с.
170. Ячин, С.Е. Человек в последовательности событий жертвы дара и обмена / С.Е.Ячин. — Владивосток: Дальнаука, 2001. — 279 с.

Статьи в журналах и периодических изданиях

171. Арлычев, А.Н. Об иррационализме как философии изменчивости / А.Н.Арлычев // Россия и АТР — 1997. — № 2. — С. 21-38.
172. Гайденко, П.П. Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей / П.П.Гайденко // Вопросы философии — 2002. — № 7. — С. 131-142.

173. Григорьева, Т.П. Синергетика и Восток / Т.П.Григорьева // Вопросы философии — 1997. — № 3. — С. 90 – 102.
174. Князева, Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодообраивание / Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов // Вопросы философии — 1994. — № 2. — С. 110 – 122.
175. Коковкина, А.А. Категория пустоты в европейской и восточной традициях / А.А.Коковкина // Религиоведение — 2002. — № 4. — С. 99-103.
176. Лукьянов, А.Е. Война и мир цивилизаций / А.Е.Лукьянов // Проблемы Дальнего востока — 2002. — № 1 — с. 153-165
177. Лукьянов, А.Е. Война и мир цивилизаций / А.Е.Лукьянов // Проблемы Дальнего востока — 2002. — № 2. — с. 142-155.
178. Мудрагей, Н.С. Вещь в себе: от непознаваемости к узнаваемости (Кант — Шопенгауэр) / Н.С.Мудрагей // Вопросы философии — 1999. — № 1. — С. 106-123.
179. Плотин. Против гностиков (Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) / Плотин // Вопросы философии — 2002.— № 10. — с. 140-154
180. Поповкин, А.В. Ушу Тайцзи-цюань: философско-мировоззренческие основания и методы изучения / А.В.Поповкин // «Россия и АТР» — 2002. — № 2. — с. 102 –111.

Интернет источники

181. Торчинов, Е.А. Нигилистическая интерпретация мадхьямаки возвращается? // текст доклада, произнесенного на Восьмой буддологической конференции на философском факультете СПбГУ. – URL: <http://www.absolutology.org.ru/articles.htm>
182. Торчинов, Е.А. Мистический опыт и метафизика. – URL: http://www.jnana.ru/workbook/torchin_mist.html
183. Mall, R.A. The concept of an intercultural philosophy — polylog: Forum for Intercultural Philosophy 1, 2000. — URL: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Сопоставление форм осмысления индивидуально-личного начала человека в христианской и нехристианских культурах: к вопросу о перспективах личностно-центрированного подхода

К.Клакхон в своем знаменитом труде «Зеркало для человека» характеризует антропологию как науку «о сходствах и различиях между людьми»¹. Одна из фундаментальных проблем связанных со «сходствами и различиями» это характерные для того или иного общества типы личности. Акцент на ней привел к становлению личностно-центрированного подхода. Однако по мере развития исследований в этом русле, первичная задача — выявить «модальные» типы личности для каждой культуры, стала вызывать все больший пессимизм.

Одну из причин такого положения дел мы видим в том, что хотя личностно-центрированный подход задумывался его основателями А.Инкельсом и Д.Левенсоном именно как описательный, для чего был заранее выделен ряд параметров, тем не менее, как раз в случае с вопросом о личности и ее типах невозможно «чистое» наблюдение. Дело в том, что личность по сути выступает одной из базовых категорий европейской культуры, а ведь мы имеем главным образом этнографов воспитанных в европейской культуре, мыслящих по-европейски, поскольку само научное мышление европейское по духу. В силу этого концепция личности несет на себе весьма существенную и часто не осознаваемую исследователем смысловую нагрузку. Дело обстоит таким образом, что практически любой представитель христианско-европейской культуры полагает себя личностью, а так же считает себя способным определять, кто и насколько ею является. И в то же время пестрота определений личности, даваемых не только рядовыми членами общества, но и

¹ Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1998. С. 23

психологами, деятелями культуры и т.п. наводит на мысль, что мало кто в точности представляет, что же такое личность. (Напомним, что А.Инкельс и Д.Левенсон попытались дать собственное определение этого понятия исходя из целей своего исследования и не особо вдаваясь в историю вопроса о личности.) В такой ситуации антропологу как никогда необходимо, говоря словами П.Бурдьё, «объективировать объективацию», т.е. отрефлексировать исходные установки жизненного мира самого наблюдателя.

Для решения такого рода задач более всего подходят методы философской антропологии. Прежде всего, сама возможность применения личностно-центрированного подхода ко всем культурам может и должна быть поставлена под вопрос, поскольку категория личности, укорененная в европейской и российской ментальности, исторически получила свое развитие в рамках христианско-платонической школы мысли.

Обратимся к истории вопроса. Термину “личность” обычно сопоставляется латинское слово *persona* или греческое *πρόσωπον*. Изначально эти термины означали в античной культуре театральную маску. В этом отношении античность находится в русле общечеловеческих особенностей культуры. Как отмечает А.Гуревич «то, что у самых разных народов мира в наиболее важные моменты индивидуальной и общественной жизни или даже постоянно лицо прячется за личиной (надеваемой, татуируемой, рисуемой), имеет прямое отношение к пониманию этими народами человеческой индивидуальности»². Позднее в римском праве *persona* получает смысл юридического лица, но это еще не личность в современном смысле слова, поскольку, к примеру, «...раб, не владеющий своим телом и не имеющий других признаков свободного, не имел персоны»³. Таким образом, античный мир еще не знает понятия личности. Однако, как пишет А.Ф. Лосев, исследуя неоплатонические аспекты в учении бл. Августина: «Наивно было бы предполагать, что античность вообще не знала об индивидуально-личном

² Гуревич А. «Картина мира» средневекового человека // Избранные труды: В 2 т. Т. 2: Средневековый мир. Т.1. М., СПб., 1999. С.230

³ Там же.

начале в каждом человеке и даже в бoге; вопрос не в этом, а в том, как античность оценивала важность личностного подхода к миру. А оценивала античность такой личный подход достаточно низко, и вот здесь-то и кроется причина глубочайшего отличия, даже пропасти между античным и христианским ... пониманием личности...»⁴.

Переходя в нашем беглом обзоре к христианскому пониманию личности отметим, что оно восходит не только и не столько к терминам *persona* или *πρόσωπον* сколько к понятию *ипостась* — которому христианство придало совершенно новый смысл. Дело в том, что в дохристианской философии *ипостась* была синонимом термина *усия* – сущность. Однако отцы Церкви в изложении догматов христианства сказали, что Бог единосущен — употребив термин *усия*, а вот говоря о трех Лицах божественной Троицы, они употребили термин *ипостась*, говоря о Боге как о триипостасном. Не вдаваясь в богословско-философские нюансы этого вопроса отметим, что в результате такого осмысления Личность, по крайней мере божественная, получила совершенно иной онтологический статус нежели маска–*πρόσωπον*. В целом, честь философского открытия категории личности принадлежит бл. Августину, а благодаря каппадокийцам Личность получила онтологический статус.

Здесь, однако, важно, что речь шла в первую очередь о божественной Личности. Примечательно высказывание такого весьма эрудированного богослова первой половины XX в. как В.Н. Лосский: «...должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко»⁵. Тем не менее, автор, опираясь на учение Церкви о единстве Личности и двух природах (Божественной и человеческой) Христа, показывает, что «в

⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.8. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/lose008/txt07.htm#3>

⁵ Лосский Н.О. По образу и подобию / Боговидение. М., 2003. С. 645

человеческих существах мы также должны различать личность или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию»⁶.

Вот это самое различие в человеке природного существа и личности мы можем обнаружить и у многих философов Нового времени, хотя конечно и не столь отчетливо. Например, Р.Декарт в своем «*cogito ergo sum*» объявляет субстанциальность мышления, а по существу утверждает автономию внутреннего мира субъекта от природы, которая у него обозначена как протяженная субстанция. Далее, И.Кант, как отмечает А.В.Гулыга, употребляет два разных термина, которые русские переводчики не совсем верно переводят одним словом «личность», а именно *Person* и *Persönlichkeit*. «Превый термин означает ‘лицо’ и лишь второй ‘личность’. Лицом для Канта является человеческий индивид, отличающий себя от других, олицетворение принципа “я мыслю”; личность же есть нечто большее, чем носитель сознания, последнее в личности становится самосознанием. Быть личностью — значит быть свободным, реализовывать свое самосознание в поведении...»⁷.

Наиболее же глубокое философское рассмотрение вопрос о личности получил в русской философии. Однако прежде чем перейти к этому этапу приведем определение личности В.Н. Лосского, к которому он приходит на основании весьма глубокого вдумчивого анализа. Понимая под природой человека его дух (греч. *νοῦς*, ум), душу и тело, он утверждает, что мы не сможем найти качеств, которые были бы присущи исключительно личности и не встречались в природе человека, а с другой стороны христианское учение явно указывает, что Личность есть нечто иное⁸ и потому мы вынуждены довольствоваться апофатическим, по сути, определением: «...личность есть несводимость человека к природе»⁹. Можно, конечно не согласиться с утверждением В.Н.Лосского, тем более, что оно не является официальной

⁶ Лосский Н.О. По образу и подобию... С. 652.

⁷ Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 77

⁸ Это утверждение можно обосновать и без отсылки к христианским догматам: в самом деле, ведь наше Я не есть наши мысли, наши чувства или наше тело, поскольку они меняются, но наше Я остается самим собой. Например, перестав писать эту статью, и задумавшись, скажем об ужине, я все еще буду собой и т.д.

⁹ Лосский Н.О. По образу и подобию / Боговидение. М., 2003. С. 654

позицией Церкви по данному вопросу, однако оно хорошо иллюстрирует степень проблематичности построения концепта личности.

Однако сделанных нами набросков достаточно, чтобы утверждать, что христианское осмысление индивидуально-личностного начала в человеке является совершенно уникальным культурным феноменом. С другой стороны, именно христианство полагает личность универсальным свойством (или как минимум потенцией) любого человека, независимо от его культуры и религии. Возможно, именно этот момент *христианской* культуры и побудил антропологов к созданию лично-центрированного подхода как универсального метода. Примечательно, что у нас нет оснований говорить об ошибочности такой экстраполяции, хотя ясно, что личность, точнее индивидуально-личностное начало будет осмыслено в нехристианских культурах иначе.

Размышляя об этой проблеме нельзя не заметить, что в подавляющем большинстве нехристианских культур основные события в жизни человека сопровождается маска. Именно об этом говорил и А.Гуревич¹⁰ и таково же исходное значение слова *персона*. Это дает нам основания предположить, что в отсутствие христианской концепции личности культуры осмысливают жизнь индивидуально-личностного начала в терминах масок.

В этой связи представляет интерес идея рассмотреть маски как способ индивидуализации. Реализацию этой идеи мы находим в статье Л.И.Кирсановой и О.А.Коротинной «Масочность, как способ индивидуализации»¹¹. Роль масок в становлении индивидуально-личностного начала человека состоит, по мнению авторов, в том, что они открывают человеческому Я возможность бытия в качестве Другого. Эта возможность полагается одним из фундаментальных условий поскольку «без бытия Другого

¹⁰ Гуревич А. «Картина мира» средневекового человека... С.230

¹¹ Кирсанова Л.И., Коротина О.А. Масочность, как способ индивидуализации / маска сквозь призму психологии и культуры: материалы Дальневосточной научно-практической конференции. Владивосток, 2000. С. 34 – 37.

Я вязнет в самом себе»¹². Маска с одной стороны ограничивает Я, не давая ему ограничить свое переживание мира только своими чувствами, мыслями, эмоциями и т.п. Но с другой стороны маска это связь Я и Другого, «когда этот Другой позволяет встретить в мире кого-то еще, кроме себя»¹³.

Примечательно, что авторы понимают маску в расширительном смысле, включая сюда и социальные роли, когда человек как бы надевает маску, например Строгого Начальника или Доброго Дядюшки и т.п. Таким образом, масочность как средство индивидуализации становится атрибутом не только культур так называемых этнографических народов, но и массовой европейской культуры. Тот факт, что маски и типичные социальные роли актуальны в ней до сих пор, давно подмечен психологами, в качестве примера можно указать книгу Э.Берна «Игры, в которые играют люди...»¹⁴. И уж конечно нелепо подозревать массовую культуру в следовании христианским образцам, в том числе и в становлении личностного начала в человеке.

Итак маски через особую форму отношения Я и Другого выстраивают отношения Я с миром и тем самым определенным образом формируют индивидуально-личностное начало в человеке. Однако авторы дают в целом негативную оценку массовому способу формирования этого начала: «Маска не есть субъект сам по себе, но она не есть Другой во всей его инаковости, потому, что он как бы принят в Я, а потому в масочности скрыто или стерто личное отношение с Другим, это бегство от себя и от Другого, бесконечное ускользание, примеров чего так много дает постмодерн»¹⁵.

Очевидно, что здесь исследователи противопоставляют личностное становление масочному. Попытаемся раскрыть содержательно это противопоставление. Прежде всего отметим, что в становлении личности Другой и отношение с ним столь же фундаментально. Даже божественные Ипостаси находятся в постоянном общении. Вот как формулирует

¹² Кирсанова Л.И., Коротина О.А. Масочность, как способ индивидуализации... С. 34

¹³ Там же. С. 35

¹⁴ Берна Э. Игры, в которые играют люди: Психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы. М., 2000. 480 с.

¹⁵ Кирсанова Л.И., Коротина О.А. Указ. соч. С.35

богословскую позицию по этому вопросу С.С.Хоружий. «В персоналистической парадигме, которая наиболее отчетливо артикулирована в христианской догматике, Абсолют репрезентирован как Пресвятая Троица Божественных Лиц-Ипостасей, способ бытия которых есть личное общение. Он обладает собственной внетемпоральной динамикой порождения и исхождения, которая наиболее адекватно передается византийским понятием *perichoresis* (лат. *Circumincessio*) , буквальный смысл которого – «обходить по кругу», а смысл богословский — полный и совершенный, непрерывный, хотя и вневременной, взаимный обмен бытием между Лицами-Ипостасями: совершенное кругообращение бытия. Такой совершенный обмен бытием интерпретируется как любовь, связующая Ипостаси, и как их общение»¹⁶. Совершенно очевидно личностное общение — это общение совершенно иное, нежели общение через посредство маски. И иное оно потому, что иной субъект общения.

В качестве образца осмысления личностного отношения Я и мира рассмотрим русскую философию. Мы полагаем, что она предлагает в качестве альтернативы масочности символизм. Пожалуй, наиболее ярко этот момент проявлен в работах А.Ф.Лосева. Он развивает трактовку личности как энергемы, которая есть «смысловая изваянность выражения»¹⁷. Автор настаивает на том, что природа личности есть «осуществленный символ»¹⁸ и как таковой она обязательно содержит два плана: внешний, чувственно воспринимаемый, телесный, и внутренний — смысловой. Однако внутренний план дан нам через внешний, что «нисколько не мешает непосредственности ... созерцания»¹⁹. А.Ф. Лосев иллюстрирует свои выводы на примере человеческого лица, которое, по сути, материальный объект, но в нем мы самым непосредственным образом видим идеальное содержание — другое Я.

¹⁶ Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. //Вопросы философии, 2007.№1. С.82.

¹⁷ Лосев А.Ф. Философия имени/ Самое само: сочинения. М., 1999. С.68

¹⁸ Лосев Диалектика мифа / Самое само: сочинения. М., 1999. С.271

¹⁹ Там же.

Весьма любопытно в контексте нашего исследования и предложенное С.Л.Франком понимание личности как динамического (времяобъемлющего) единства. В своем феноменологическом исследовании душевной жизни он приходит к почти аристотелевскому, или точнее неоплатоническому, ее пониманию. В душе он выделяет своего рода материю — это «стихия душевной жизни» – нечто смутное, неоформленное, неотличенное субъектом от самого себя, даже точнее — до-субъектное переживание. В этой первичной стихии С.Л.Франк обнаруживает некое формирующее ядро – своего рода энтелехию души. (Примечательно, что Франк проделывает это открытие как феноменологически, так и диалектически, перекликаясь здесь с идеями А.Ф. Лосева о создании диалектико-феноменологического метода) Первичное единство стихии душевной жизни содержит в себе потенцию своего отрицания в виде самосознания и его необходимой пары — предметного знания. По мнению С.Л.Франка формирования ядра самосознания прямо связано с конституированием предмета знания, который в работе «Душа человека» С.Л.Франк, в первом приближении, понимает почти в точном согласии с гуссерлевской *ноэмой*. Однако важно, что то начало вокруг которого формируется ядро самосознания существует до личностного формирования души. В конечном итоге, С.Л.Франк прямо утверждает, в работе «Реальность и человек», что это начало непосредственно укоренено в Абсолюте.

Выявленная С.Л.Франком взаимосвязь личностного ядра и предметного знания может быть рассмотрена с несколько иных позиций. Так, основываясь на православной доктрине перихорезиса, С.Е.Ячин утверждает что «Общение есть дарение и есть способ бытия Личности»²⁰. Причем, поскольку этот дар есть дар Другому, можно предполагать, что он должен быть в некотором смысле чем-то объективным или объективируемым, особенно если в качестве такого дара выступает некий творческий талант. Этой позиции не противоречит и лосевское понимание Личности. Действительно, Личность, будучи смысловой

²⁰ Ячин С.Е. Личность, общение, дар и миссия русской православной культуры / Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. Духовно-нравственная культура как фактор безопасности российского государства. (Материалы Покровских чтений 2006–2007 гг.). СПб., 2007. С. 209.

явленностью, должна выявлять смысл и в окружающей действительности, в материальном мире, как бы подсвечивая его.

Но если мы обратимся к феноменологии душевной жизни С.Л.Франка, то станет ясно, что первой материей, с которой сталкивается (оформляется) личность как энергема, есть собственно «стихия душевной жизни». Можно предположить, что, будучи первично оформленной и отграниченной от «объективной действительности», эта стихия становится субъективностью, той самой субъективностью автономии которой открыл Р.Декарт. Такая субъективность образует внутренний мир Личности.

Отметим, что в таком личностном бытии не нужен посредник в виде маски. Такая личность способна к пребыванию лицом к лицу без посредников и это есть «идеальный акт свободы, где отстояние удерживается не маской, что всегда прилипает, прирастает, но никогда не есть лицо, а личным внутренним усилием»²¹.

Итак, на основании вышеизложенного мы можем сформулировать гипотезу о том, что в христианской культуре индивидуально-личностное начало осмысливается в специфической категории личности и это осмысление носит символический характер — личность как воплощенный символ. Альтернативой этому выступает осмысление индивидуально-личностного начала в терминах палитры масок. Маски позволяют индивиду не только осмысливать свои отношения с Другим и миром, но и проживать в этих терминах события своего внутреннего (как сказали бы представители европейско-христианской культуры) бытия.

Заметим, что «маска в отличие от личностной идентификации, совершающейся скрытно, незаметно, в тайне от взгляда, всегда находится на свету, на арене»²². Действительно, в европейско-христианском менталитете смысловое проявление индивидуально-личностного начала разворачивается главным образом во внутреннем, психическом «пространстве» человека,

²¹ Кирсанова Л.И., Коротина О.А. Масочность, как способ индивидуализации... С.36

²² Там же. С. 37.

образуя потенциально бесконечный внутренний мир личности. Альтернативой этому будет смысловое проявление индивидуально-личностного начала во «внешнее» пространство в нехристианских культурах. В качестве такового выступает, прежде всего, человеческое тело, причем как непосредственно, так и в опосредованной форме в виде орнамента национально-родовой одежды, татуировок и т.п. Здесь замечательным примером выступает исследование Д.Фрэзера («Каинова печать»²³), показывающее, что даже такое, казалось бы, личностное переживание как убийство Другого реализуется в нехристианских культурах посредством масок.

Однако, говоря о «внешности» реализации индивидуально-личностного начала, мы отнюдь не имеем в виду, что представители нехристианских культур неспособны к внутренним переживаниям. Напротив, мы полагаем, что всякий человек может состояться как личность, но не всякая культура в равной степени предоставляет ему для этого необходимые средства и образцы. Более того, мы готовы признать, что в ряде случаев масочная культура способна более эффективно удовлетворять душевные (но не духовные) запросы индивидов.

В заключение отметим, что все вышеизложенное носит пока только характер теоретически обоснованной гипотезы и, несомненно, требует проверки разнообразным историко-этнографическим и полевым материалом. Кроме того, любому этнографу ясно, что культуры употребляющие маски весьма разнородны и классификация их как «масочных» требует дальнейшей конкретизации.

²³ Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

**Восточные боевые искусства на российской почве:
о рисках превращенных форм культурных заимствований**

Методология метакультуры²⁴ предполагает критический анализ и оценку разного рода культурных заимствований, которые всегда имеют место в истории народов. Всякое заимствование (культурная диффузия) несет в себе риск разного рода превращений, далеко не всегда создает зоны со-развития культур. Весьма показательным в этом отношении является судьба восточных боевых искусств на российской культурной почве.

В России, на Дальнем Востоке, интерес к боевым искусствам Востока принял, поначалу, подлинно метакультурный характер: основатель российской школы дзюдо В.С. Ощепков познакомился с ним во время занятий в семинарии²⁵. Руководил семинарией Архиепископ Николай Японский, который смотрел на дзюдо как на средство укрепления телесных сил своих воспитанников²⁶. В.С.Ощепков тренировался под личным руководством основателя дзюдо – Кано Дзигоро. И весьма примечательно, что этот воспитанник двух великих учителей не стал просто транслятором японской традиции дзюдо, но творчески его дополнял и перерабатывал, исходя из суровых реалий тогдашней жизни в России. Его усилия, продолженные учениками, привели к становлению новой школы рукопашного боя – самбо, позднее разделенного на боевое и спортивное направления. Дзюдо в России могло бы стать подлинно метакультурным феноменом – примером творческого усвоения и развития плодов восточной культуры, однако в дело вмешалась политика: В.С.Ощепков был репрессирован, слово «дзюдо» на несколько десятилетий оказалось под запретом, а творческие контакты с японскими мастерами – разорваны.

²⁴ Соколов В.Н., Ячин С.Е. Состояние «Мета...» Метакультурное сообщество. // Альманах «Восток». 2007. №2 (43). URL: http://www.situation.ru/app/j_art_1197.htm

²⁵ Горбылёв А.М., Лукашев М.Н. Владивосток – колыбель российского дзюдо // Журнал-проект «37-я страгегема». 2005. №1. С. 25 – 33.

²⁶ Там же. С.27

Тем не менее, становление дзюдо было лишь одним из проявлений всплеска интереса к восточным боевым искусствам, охватившего не только Россию, но и несколько ранее Европу. Этот процесс пришёлся на начало XX века – эпоху модерна, которая заново открыла для западной цивилизации иррациональные аспекты бытия человека, вызвав тем самым к жизни множество новых форм и направлений в искусстве, философии, литературе, а так же волну интереса к мистике и оккультизму, в том числе и к мистическим учениям Востока. Причём активными апологетами такого интереса выступали как представители Запада – в первую очередь кружки теософов, традиционалисты во главе с Р.Геноном и прочие, так и представители Востока, особенно адепты неоиндуизма в частности Вивекананда, даже побывавший на Всемирном конгрессе религий в Чикаго в 1894 году. Интерес к Востоку стал модным веянием в культурной жизни Европы. Эта мода на восточную мистику отразилась так же и на многих областях востоковедения. В частности, В.К.Шохин²⁷ отмечает, что индийская философия под влиянием «теософии для толпы» с одной стороны, и неоиндуистов – с другой, превратилась в «лавку древностей» и оказалась выключена из генеральной линии развития современной философии.

Очевидно, что рано или поздно линии интереса к восточной мистике и восточным боевым искусствам должны были встретиться. Однако произошла эта встреча, скорее всего, не в России, а в США или Европе – когда приблизительно через 10 лет после Второй мировой войны начался бум восточных единоборств, а в результате движения хиппи – мода на опыт пограничных психических переживаний, для которых Восток предлагал вполне законный (в отличие от принятых у хиппи ЛСД и марихуаны) метод: медитацию.

В культурную жизнь России мода на духовные аспекты восточных единоборств вошла в эпоху 90-х, что во многом было обусловлено культурно-

²⁷ Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.). СПб., 2007. С. 9 –15.

мировоззренческим кризисом российского общества. Причем восточные единоборства пришли к нам не только с Востока, но и из США и Европы. Однако эта мода не угасает ни в России, ни на Западе до сих пор. Следовательно, дело здесь не только в кризисе массового сознания, вызванного сменой государственной идеологии – причины лежат гораздо глубже. Их выявлением мы и займемся далее, однако стоит подчеркнуть, что речь в нашей работе будет идти не о подлинном глубоком интересе к восточным традициям, но именно о феномене моды, искажающем и превращающем все, чего бы она ни коснулась.

Пожалуй, самым парадоксальным в моде на восточные единоборства является то, что многие из них не только признаются экспертами малоэффективными в реальном бою (широкой общественности это может быть неизвестно), но и сами они прямо говорят об условности даваемых навыков – таково, например, «бесконтактное» искусство каратэ Сётокан. В этой школе состязательные поединки между учениками проводятся так, что наносимые ими удары, согласно правилам, должны останавливаться за несколько миллиметров до тела противника. При этом утверждается, что бой бесконтактный потому, что их удары якобы смертельны. В итоге получается виртуальный бой виртуально смертоносных бойцов. Тем не менее, каратэ Сётокан и другие подобные ему бесконтактные единоборства (айкидо, некоторые разновидности ушу и т.п.) никак не подходят под разновидность такового «пинг-понга» – усилия, затрачиваемые учениками, вполне сопоставимы с нагрузкой борцов или боксёров. Многие отрабатываемые приёмы вполне способны нанести ощутимый вред противнику, т.е. налицо вроде бы все признаки реального спортивно-прикладного единоборства (имеются даже характерные спортивные травмы), но при этом совершенно не способного удовлетворять требованиям реального боя.

Для нашего исследования представляет интерес ответ на вопрос: почему в России, да и на Западе, популярным стали именно эти, виртуальные формы восточных боевых искусств. Ключ к разгадке видится нам в самой сути вопроса

– в идее виртуального, т.е. «почти настоящего», его роли и значении в жизни человека и его месте в современной культуре. Чтобы понять это, мы обратимся к синергийной антропологии С.С.Хоружего. Это еще довольно молодое и достаточно сложное направление в современной российской философской антропологии. Однако синергийная антропология предоставляет в наше распоряжение очень удобный и эффективный концептуальный аппарат для решения поставленной проблемы. В ней феномены «почти настоящего существования» рассматриваются как разновидность *границных проявлений человека*.

С точки зрения синергийной антропологии человек вообще определяется вовсе не своей сущностью (от такого понимания человека предлагается отказаться ввиду огромного разнообразия внутренних миров, т.е. сущностей, людей) а своей *Границей*. Но Граница у человека не одна, а, как утверждает С.С.Хоружий, их три: граница с Инобытием (иным, нежели род бытия человека, в религиозной философии это бытие Бога), с Иносущим (сущим, выходящим за пределы, доступные опыту человеческого сознания, т.е. с Бессознательным) и, наконец, с Виртуальным.

Согласно С.С.Хоружему «...главнейший признак виртуального явления – его привативность по отношению к “реальному” эмпирическому явлению: оно характеризуется недостатком, отсутствием тех или иных определяющих черт (каких-то измерений, структурных элементов, базовых предикатов) явлений обычной эмпирической реальности, так, что ему присуще своего рода частичное, недоовощённое (в световой метафоре – “мерцающее”) существование»²⁸. Как видим, удар каратэ Сётокан, нанесённый в полную силу по смертоносной траектории и притом намеренно не достигающий цели (в идеале – лишь слегка касающийся противника), в полной мере выражает феномен виртуальности.

²⁸ Хоружий С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя. URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy2>

При обсуждении идей синергической антропологии С.Е.Ячин отметил, что три вида антропологической границы, выделенные С.С.Хоружим, вполне коррелируют с тремя типами доступного человеку опыта, а именно, опытом трансцендентального (в кантовском смысле), предметным и символическим. К духовной культуре могут быть отнесены, главным образом, трансцендентальный и символический опыт. Граница первого как раз и будет Границей с Инобытием, о которой говорит С.С.Хоружий. Границей же символического опыта станет то «место», где символ перестает быть самим собой. В традициях русской философии символ отличается от знака тем, что в пределе отсылает нас к самой Реальности. Однако современная культура постмодерна наполнена *превращенными формами*²⁹ символов – симулякрами, за которым не стоит ничего, и которые отсылают только к другим симулякрам – именно так характеризует культуру постмодерна, к примеру, Ж.Бодрийяр³⁰. Граница, где символ превращается в симулякр и есть место, где опыт Реальности превращается в опыт Виртуального, которое С.С.Хоружий определяет как недо-род бытия³¹. И он, в полном согласии с Ж.Бодрийяром, указывает, что в современном мире, особенно в массовой культуре, все более доминируют практики Виртуальной границы.

Рассматриваемые нами модные единоборства именно «почти боевые», «почти настоящие» – т.е. виртуальные. Причём эта виртуальность зачастую была заложена в них изначально. Так, например, было сделано в каратэ Сётокан его основателем Гитином Функоси. Однако в то же самое время в Японии действовал еще один популяризатор Окинава-тэ Мотобо Тёки, которому принадлежит весьма любопытное высказывание: «Ничего не приносит

²⁹ Понятие *превращённой формы* было введено К.Марксом. М.К.Мамардашвили, полагая превращённую форму ключом к анализу сознания на различных его уровнях, характеризует её как продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном ее уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Подробнее см. Мамардашвили М.К. Превращенные формы. URL: <http://www.metodolog.ru/00559/00559.html> .

³⁰ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

³¹ Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. №6.

большого вреда обществу, чем воинские искусства, которые не дают пользы в реальном бою»³². Казалось бы, это банальное высказывание очередного «ястреба», каких немало было в японской истории. Однако вспомним, что воинские искусства – это важная часть национальной культуры Японии. Воинские искусства, неприменимые в реальном бою, с точки зрения теории культуры, суть симулякры, а общество, подменяющее символический опыт культуры опытом симулякров особенно в столь жизненно важной сфере, очевидно, больно и находится в кризисе.

Еще раз отметим, что наша позиция состоит не в доказательстве виртуальности собственно традиционных боевых искусств Востока – далеко не все они были виртуальными изначально. Напротив, мы полагаем, что их возможности в плане обогащения нашего трансцендентального, предметного и символического опыта далеко еще не исчерпаны. Метакультурный потенциал восточных единоборств огромен – помимо того, что все они базируются на той или иной духовной традиции, они так же являют совершенно уникальную целостную герменевтику телесности, рефлексивное соотнесение с которой могло бы обогатить наше понимание роли телесных практик в духовных традициях. Так, С.С.Хоружий, опираясь на антично-христианские традиции, указывает, что «... отличие телесной стихии с древности видели в ее инертности, косности...»³³. Причем, характеристика косности выражает именно «...неподвластность тела разуму и сознанию». С другой стороны, восточные единоборства, особенно так называемые «внутренние стили»³⁴, являют пример построения «разумной телесности», когда в результате особых психофизических практик паттерны телесности перестают выступать инертной силой, сдерживающей спонтанное самопроявление истинной природы человека (соответственно традиции – Дао или Буддовости).

³² Мотобо Тёки – один из забытых историей мастеров каратэ, современник и соперник создателя Сётокан-каратэ-до Гитина Фунакоси. Цит. по Горбылёв А.М. Неистовый боец Мотобу // «Кэмпо: боевые искусства вчера и сегодня». 1997. №3. URL: http://members.tripod.com/~CombatMachine/kemp24_r.htm.

³³ Хоружий С.С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя. URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3>

³⁴ Малявин В.В. Традиция «внутренних школ» ушу. М. 1993.

Тем не менее, в условиях превращённости в массовой культуре символического опыта в опыт симулякров неизбежно произошло и превращение доступных массовому потребителю школ восточных единоборств. Совершенно ясно, что изначально их Путь был задуман как духовная практика, о чём свидетельствует включённость боевых искусств в традиции буддизма и даосизма. Следовательно, эти практики должны были открывать человеку нечто, стоящее за пределами обыденного опыта – границы Инобытия, а в некоторых практиках, связанных с погружением адепта в паттерны бессознательного (как, например в некоторых «звериных» стилях китайского ушу) – и границы Иносущего. Однако культурный потенциал традиционных боевых искусств Востока, наполненный глубочайшим символическим содержанием, всё-таки *превратился* в современной массовой культуре в опыт Виртуальной границы – наиболее популярными в российской и западной культуре стали изначально «виртуальные» или утратившие прикладной аспект направления восточных единоборств. Что же влечет к ним людей? Если человек идет заниматься единоборством, то почему он не выбирает что-либо, более-менее эффективное, например, бокс, самбо, наконец, дзюдо? Почему переполнены залы довольно дорогих секций айкидо, где нет неоговоренных заранее схваток; бесконтактных стилей каратэ; ушу, где изучают лишь формальные комплексы — таолу?

На основании проведенных исследований и собственного более чем 15-летнего опыта практики восточных единоборств, решимся высказать следующее утверждение: основная причина массовой популярности именно «виртуальных» восточных боевых искусств состоит в том, что они обещают *магическую победу* над противником, обещают обретение сверхъестественной, ирреальной магической мощи. Обретение магической силы привлекательно для обывателя тем, что современное общество, в отличие от традиционного, не имеет чётко простроенной магической иерархии власти. Таким образом, обыватель, находящийся, как правило, на относительно невысоких ступенях служебной, семейной или дворовой (если речь идет о подростке) иерархии

рассчитывает получить возможность занять гораздо более высокую позицию в альтернативной (магической) иерархии и проявлять власть над теми, кому он был подчинен в устоявшихся социальных структурах.

Казалось бы, выдвинутому тезису противоречат социальные процессы втягивания школ и секций восточных единоборств в общую спортивную орбиту – проводятся соревнования, раздаются призы и звания – в общем, нормальная спортивная жизнь без всякой магии. Более того, ни в одном рекламном плакате мы не найдем ни единого упоминания о магии или религии, максимум – про «восточную философию» да и то – редко. В основном, все школы восточных единоборств позиционируют себя как школы *духовного развития и самообороны*, точнее, духовного развития *посредством* обретения навыков самообороны – этот «коктейль» уже не кажется никому странным, а ведь он возможен, главным образом, при специфически восточном понимании человека, связи в нем духовного и телесного начал. Для восточной культуры эти начала не мыслятся как нечто различное по природе. В русской же культуре под духовным развитием, прежде всего, понимается становление личностного начала в человеке. Личность, в свою очередь, под явным влиянием православно-христианского мировоззрения, понимается как нечто внеприродное: В.Н.Лосский определяет её как «несводимость человека к природе»³⁵, а Н.А.Бердяев говорит о личности как о не рождаемой ни отцом, ни матерью³⁶ и т.п. В китайской культуре, оказавшей сильнейшее влияние на развитие почти всех восточных боевых искусств, это высказывание было бы не возможно, ибо в ней, как показывает А.И.Кобзев, личность ассоциируется не с душой и даже не с лицом (как это слышится в русском языке), а скорее с телом. В ней господствует «понимание человека как субстантивированной индивидуализированной жизни...»³⁷. Китайский аналог понятия личность –

³⁵ Лосский Н.О. Богословское понятие человеческой личности // Боговидение. Пер. с фр. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 654

³⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективизация). Париж, 1947. С. 125.

³⁷ Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 298

«шень» означает буквально «я, живущий благодаря такой-то женщине»³⁸ (рожденный ею). Таким образом, духовное самосовершенствование посредством овладения методами рукопашного боя, естественное для китайской культуры, в российском сознании, сформированном на основе христианского мировоззрения, должно было бы вызывать изумление (а значит побуждать к рефлексии!), но в нашу *неомагическую* эпоху³⁹ оно уже вполне привычно.

Говоря об обещаниях магической победы, интересно взглянуть на историю возникновения современных стилей восточных единоборств. Например, очень популярное и «одухотворенное» искусство айкидо было создано Уэсибой Морихэи как способ популяризации идей синтоистской секты Омото-кё и с благословения одного из её духовных лидеров Дэгути Онисабуро⁴⁰. Собственно, одухотворенность айкидо, проявляющаяся в его акцентуации на работе с «внутренней энергией» человека «ки» и некоторых моральных нормах, состоит как раз в том, что «ки» ученика должно быть гармонизировано с «ки» Единого истинного божества – «Великой основы» – стоящего над миром духов (выстраивание отношений с которыми и есть основная часть практики Синто). Другой пример – программный документ одной из довольно популярных ныне школ каратэ гласит: «Основой должен стать дух боевых искусств; Путь Богов, или синтоизм, должен быть центром поклонения тех, кто преисполнен веры»⁴¹. Что же касается китайских боевых искусств, то их связь с буддизмом или даосизмом (близкими по духу религии Синто) общеизвестна и никогда не скрывалась.

Итак, мы видим, что многие из школ восточных единоборств зарождались в русле неких религиозных сект. Можно утверждать, что практически *все школы восточных единоборств представляют собой своего рода аскетическую практику той или иной восточной религиозной доктрины.*

³⁸ Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства... С. 299

³⁹ Подробнее см. Ионин Л. Новая магическая эпоха // Логос. 2005. № 5. С. 23–40.

⁴⁰ Маслов А.А. Путь воина. Секреты боевых искусств Японии. Ростов-на-Дону, 2004. С. 155–161

⁴¹ Там же. С. 338

Специфическая, почти сектантская, практика в виде поклонов портрету основателя школы, счёте на японском или китайском языке во время занятий, использования национальной (японской или китайской) одежды для тренировок проявляется во многих школах единоборств, даже если тренер этнически не является китайцем или японцем. Если же он еще и носитель этнической культуры, ситуация и вовсе принимает характер явного прозелитизма. Учитель, согласно китайской традиции, выбирает себе так называемых «личных учеников». При этом, по свидетельству информанта А.К.Лобковой, ученик *получает символическое (китайское!) имя*, символическое выражение ранга или статуса, позиции в иерархии, наконец, пользуется правом личных встреч (сборов) с учителем. Фактически происходит погружение или даже магическое «пресуществление» человека. Ведь если обратиться к аутентичной российской культуре христианской традиции, то новое имя дается человеку только при крещении, либо когда совершается монашеский постриг – российская культура весьма серьезно относится к имени человека.

Во что же погружается новоиспеченный «личный ученик»? Не меняет ли он, как в библейской истории, право первородства на похлёбку? Вспомним, что восточноазиатские религиозные доктрины основаны на магико-языческом мировоззрении и потому вряд ли совместимы с аутентичным русской культуре православием, даже с учётом простонародного «двоеверия» (чаще всего, такой ученик – горожанин и вряд ли он когда-либо верил в домового и т.п.).

В этой связи представляется необходимым затронуть вопрос о неоязычестве и магических аспектах мировоззрения в российской, равно как и в западноевропейской культуре. Последние годы вообще принято говорить о кризисе культуры, но вопрос о его причинах все еще открыт. Нам представляется обоснованной позиция Г.Гуссерля, который полагал, что духовный кризис Европы связан с прагматизмом и утратой ценности теоретического мышления. Казалось бы, магия и прагматизм – явления несовместимые. Что это не так, проясняется, например, после знакомства с

исследованием Л.Ионина⁴², где он утверждает, что в современном мире наука и техника уже не расколдовывают мир, как это было во времена М.Вебера, а, напротив, в силу своей сложности и изощренности, заколдовывают его. Обыватели в наши дни живут в мире вещей, чей принцип функционирования часто за пределами их интеллектуальных способностей. А в «заколдованном» мире, конечно же, нет ничего практичнее магии! Кроме того, потребность в безопасности, как известно, относится антропологами к разряду базовых потребностей. И она же является одной из наиболее трудно поддающихся рационализации – очень часто в опасных ситуациях человек руководствуется паттернами бессознательно (инстинктами, привычками, предрассудками), а не доводами разума.

Одним из первых установил связь магических практик с архетипами бессознательного К.Г.Юнг⁴³. Следовательно, в терминах синергичной антропологии, *магия – изначально практика границы Бессознательного*. Однако в современной массовой культуре (культуре симулякров) магические практики, чаще всего, являются смесью практик Виртуального и Бессознательного. Примером могут служить не только рассматриваемые восточные единоборства, но и популярные течения неоиндуизма (напр., интегральная йога Шри Ауробиндо), экстрасенсы и т.п.

Практики восточных единоборств, бесспорно, ставят человека в пограничное состояние. В подлинно боевых искусствах речь, разумеется, идет о границе между Жизнью и Смертью. Следовательно, практики этой границы должны, как мы уже говорили, становиться либо духовными практиками – практиками Границы с Инобытием (вспомним святых-воинов, начиная с Георгия Победоносца), либо практиками Границы Бессознательного (например, уголовники часто перед схваткой используют «раскачку», доводя себя до звериного иступления). Можно утверждать, что оба пути для массового сознания, привыкшего подменять реальность симулякрами,

⁴² Ионин Л. Новая магическая эпоха...

⁴³ Смотри, например, Юнг К.Г. Психология и алхимия. М., 2008.

представляются равно опасными и чрезмерно радикальными, суля непосредственное столкновение с Реальностью. И потому *модные единоборства* хотя и ставят человека в пограничное состояние, но делают это *виртуально* – выводя к Границе реального мира и погружая в весьма насыщенный мир псевдо-достижений и псевдо-опасностей. В этих виртуально-магических практиках восточных единоборств человек проводит огромную работу, преобразуя свои поведенческие и двигательные стереотипы, вторгается с помощью дыхательно-медитативных практик в сферы своего бессознательного, но всё это не выливается в итоге в практически применимую форму. Сдвиг сознания в область Виртуального заходит порой весьма глубоко, так, например, согласно нашим опросам некоторые продвинутые ученики каратэ Сётокан наносили «бесконтактные» удары даже в ситуации реального нападения на них бандитов на улице (что изрядно шокировало как их самих, так и нападавших)!

Виртуализации восточных боевых искусств на российской культурной почве способствует и принятая в них традиционная азиатская манера обучения, неадекватная нашей ментальности, основанная на подражании учеников мастеру. Эта черта очень сильно выражена в восточных школах нового поколения. Вот что пишет ближайший ученик основателя айкидо Коити Тохэи: «Мастер Уэсиба часто использовал фразы типа «ки-но нагарэ» («ток *ки*») и «*ки музуби*» («гармония *ки*»), но он читал лекции только по текстам секты Омото-кё или использовал имена богов. Он никогда не объяснял, что такое «*ки*» или как его следует понимать...»⁴⁴. Подобный подход зачастую практикуется и в российских школах восточных единоборств, что служит одной из причин различных девиаций в поведении учеников, о чем мы уже писали ранее⁴⁵.

Декларируемая же современными восточными боевыми искусствами возможность выйти на границу с Инобытием (стать подлинно духовной практикой) – явление крайне редкое, в опыте автора в чистом виде практически

⁴⁴ Маслов А.А. Путь воина... С. 169.

⁴⁵ Поповкин А.В. Ушу тайцзи-цюань: философско-мировоззренческие основания и методы изучения //«Россия и АТР» 2002, № 2. С. 102 – 111.

не встречалось. В лучшем и очень редком случае удавалось наблюдать разнообразные смеси практик Инобытия и Бессознательного. Примечательно, что в православной традиции такие смешения называются *прелестью* и считаются весьма опасными для духовного и душевного здоровья. Нам доводилось встречать поклонников единоборств, чьи практики на самом деле вели к границе Бессознательного – их боевые навыки действительно выходят за рамки обычного, но часто уже не они управляют своим боевым искусством, но оно само, помимо их сознательной воли, руководит ими. И, возможно, люди, заигравшиеся в виртуальные игры с восточным Драконом боевых искусств, избегли гораздо большей опасности, не познакомившись с его подлинно магической ипостасью. В целом же, можно утверждать, что в секции восточных единоборств люди идут для того, чтобы победить свой страх. Страх обычного человека, как правило, по своей природе животное чувство, принадлежащее сфере бессознательного, и потому борьба с ним всегда протекает в пограничной сфере человеческого бытия. А побеждать его можно трояко: можно, опираясь на опыт даосских и буддийских мудрецов, погрузиться в пучины бессознательного и там, опираясь на открытые ими закономерности, в частности, закон единства и взаимопревращения Инь и Ян, превратить страх в его дуальную пару – гнев, а затем использовать его для победы над противником; можно, как мы показали в этой статье, бесконечно побеждать «условного противника» все более и более совершенствуя свое «условное» мастерство и, обретая уверенность в своих силах, просто перестать думать о страхе; и, наконец, самый трудный путь, но самый, пожалуй, достойный человека – превзойти вообще свое животное бытие (бессознательное), выйдя на границу Инобытия – именно к этому зовут человека все великие религии.

Таким образом, популярные восточные единоборства, будучи сочетанием виртуально-магических и виртуально-боевых практик, погружают человека в неподлинный мир, отрезая от трансцендентального и символического опыта и закрывая, тем самым, возможности духовного становления. Такая форма межкультурного взаимодействия, хотя и может быть оценена как некая

«творческая» переработка достижений восточной культуры, тем не менее, очевидно представляет собой превращенную массовым сознанием форму межкультурного взаимодействия и потому важнейшая задача практики метакультуры подвергнуть критике такие нерелексивные формы культурных заимствований.

Мистический опыт, будучи неотъемлемой частью человеческой культуры, есть в тоже время опыт, ведущий к глубинным основам бытия, и потому философия в своем стремлении к осмыслению предельных оснований сущего не могла пройти мимо этой темы. Однако познать нечто — значит сопоставить его с уже известным, мистическая же интуиция не имеет в пределах культуры ничего сопоставимого своему опыту. Это заставляет нас обратиться к сравнительному анализу осмысления мистической интуиции в двух духовно-интеллектуальных традициях, уделявших этому большое внимание: даосско-буддийским учениям и русскому интуитивизму. Обе традиции обнаруживают ряд сходных условий обретения мистического опыта, идя к нему через постижение идеального единства мира. Восточные учения делают упор на тотальности переживания мига настоящего (чисто имманентного бытия), приходя в итоге к безличностной интуиции Абсолютной реальности. Русский интуитивизм, напротив, стремится к обретению мистической интуиции на пути духовно-личностного восхождения к Абсолюту. Основные результаты исследования могут быть полезны специалистам в области религиоведения, философской антропологии, философии культуры, психологии.



Андрей Поповкин

Поповкин Андрей Владимирович (р. 1974), кандидат философских наук, научный сотрудник ИИАЭ ДВО РАН, г. Владивосток. Области научного интереса: культурная и философская антропология, компаративистская философия, метафизика, этика, религиозная философия, архаические религии, религии Востока.



978-3-8443-5149-1