

Б. И. Липский

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ СТРАТЕГИЙ

В эпоху «осевого времени» в трех отдаленных друг от друга регионах: Древней Греции, Индии и Китае — происходят радикальные сдвиги в культурной и политической жизни. Это событие оценивается по-разному: Гегель видит в нем последовательную смену трех стадий саморазвития Мирового Духа, Ясперс — начало трех разных путей, ведущих к единому результату. Однако можно видеть в этом переходе начало трех расходящихся путей, выражающих различные цивилизационные стратегии. Ментальные различия, возникшие в VI–IV вв. до н. э., сохраняются по сегодняшний день, определяя стратегические линии развития цивилизаций европейского, индийского и китайского типов. Библиогр. 6 назв.

Ключевые слова: дивергенция, история, метафизика, миф, осевое время, цивилизация.

B. I. Lipsky

METAPHYSICAL FOUNDATION OF CIVILIZATION STRATEGIES

During the epoch of “axial time” in three regions kept away from each other: the Ancient Greece, India and China there are radical shifts in a cultural and political life. This event is estimated differently: Hegel sees in it consecutive change of three stages of self-development of World Spirit, Jaspers sees the beginning of three different ways conducting to uniform result. However it is possible to interpret this transition as the beginning of three dispersing ways expressing various strategies of civilization development. The mental distinctions which have arisen in VI–IV centuries BC remain today, defining strategic lines of development of civilizations of the European, Indian and Chinese types. Refs 6.

Keywords: divergence, history, metaphysics, myth, axial time, civilization.

Около 2500 лет назад в мире происходит событие, резко меняющее и темп, и направленность мировой истории. Время, когда происходит это событие, Карл Ясперс определяет как «осевое время», в которое происходит самый радикальный поворот в истории и «появляется человек такого типа, какой сохранился и по сей день» [1, с. 32]. «Осевое время» можно охарактеризовать как своеобразный исторический «водораздел», когда заканчивается одна историческая эпоха и начинается другая.

Внешним проявлением этого «водораздела» становится почти одновременное формирование в различных и по тем временам мало между собой связанных географических регионах могущественных империй: в Китае возникает империя Цинь Шихуанди (221 г. до н. э.), в Индии — империя Маурьев (314 г. до н. э.), в Греции — империя Александра Македонского (330 г. до н. э.). Вместе с возникновением и ростом государств начинается кризис родовой системы отношений и соответствующей этим отношениям формы сознания. Заканчивается более чем десятилетиями эпоха господства мифологического мышления с его спокойной уверенностью в незыблемости мирового порядка, постоянно воспроизводящего вечный круговорот событий и ситуаций, запущенный еще во времена *алчеринга*. На смену мифу постепенно приходит философия как новая форма мировоззрения. В Китае появляются учения Конфуция и Лао-цзы, в Индии — философия санхьи и буддизма, в Греции возникает учение Сократа, развиваемое Платоном и Аристотелем.

Липский Борис Иванович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; lipsky@list.ru

Lipsky Boris I. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; lipsky@list.ru

Что же послужило основанием для формирования новых мировоззренческих установок?

Образ мира, формирующийся на основе мифологии, обладает следующими характерными чертами:

- в основе мифологического единства мира лежит идея его сплошной одушевленности;
- все существующее, поскольку оно одушевлено, рассматривается как дружественное, нейтральное или враждебное по отношению к человеку;
- в жизненный мир человека включаются прежде всего дружественные существа, которые, как члены общины, наделяются собственными именами и рассматриваются как известные, благодаря родственным или товарищеским отношениям;
- ко всему, что находится за пределами ближайшего окружения, архаический человек относится подозрительно, как к чуждому или враждебному, считая контакты с ним опасными и нежелательными.

За десять тысячелетий мир мифа стал для человека привычным, уютным домом, в котором он чувствовал себя защищенным, окруженным доброжелательными к нему вещами, животными, людьми и духами. Но к середине I тысячелетия до н. э., когда наступает «осевое время», начинает ощущаться теснота этого дома.

Формирование человеческой культуры связано с накоплением исторического опыта и передачей его другим людям и поколениям. Миф был архаическим способом «упаковки» накапливаемого опыта в виде своеобразной «коллекции» рецептурных предписаний. Такой способ сохранял свою эффективность, пока количество рецептов оставалось сравнительно небольшим, а вещи и люди, участвующие в действиях, были непосредственно знакомы. По мере усложнения форм деятельности количество рецептов лавинообразно нарастает, а в деятельность во все более широких масштабах втягиваются новые, незнакомые прежде вещи и люди. Человеческая память оказывается просто не в состоянии вместить всевозрастающее количество рецептурных предписаний, а именной язык становится препятствием для расширения сферы взаимопонимания за пределы ближайшего окружения. Мифологическая система аккумуляции и трансляции опыта оказывается заполненной, что называется, «под завязку».

Лишь три культуры — китайская, индийская и греческая смогли совершить прорыв из тупика, разработав совершенно новую форму «упаковки» опыта, обеспечивающую и значительно больший объем его накопления, и гораздо более эффективные способы распространения. Именно эти культуры определили магистральные направления мировой истории, а все остальные либо пошли по открытым ими путям, либо надолго остановились в своем развитии, либо вообще исчезли с исторической арены. Карл Ясперс вполне внятно высказывает эту мысль: «Люди вне трех сфер, составлявших осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо их этих трех центров духовного излучения... Все жившие после осевого времени люди остались на уровне первобытных народов либо приняли участие в новом движении» [1, с. 38].

Однако мысль Ясперса развивается в русле все еще сохранявшей в его время популярность европоцентристской традиции. И хотя он предлагает отказаться от гегелевской линейной концепции, трактующей Китай, Индию и Западный мир как

восходящие ступени саморазвития мирового духа, а следовательно, как восходящие ступени социального прогресса, он по-прежнему видит в европейской (точнее, западноевропейской) модели исторического развития образец и объект почитания [1, с. 36].

Характеризуя свое отношение к гегелевской схеме, Ясперс говорит: «...В нашем тезисе речь идет о принципиально ином. Мы ведь отрицаем именно последовательность развития от Китая к Греции — его не было ни во временном, ни в смысловом аспекте; здесь наличествует, по нашему мнению, параллельное существование в одно и то же время и без взаимодействия. Ряд различных по своему происхождению путей ведет как будто к одной цели. Перед нами многообразие одного и того же в трех образах, три различных корня истории, которая впоследствии — после прерываемых отдельных соприкосновений, окончательно только через несколько столетий, собственно, только в настоящее время — обретает свое единство» [1, с. 41].

Однако представляется, что в случае осевого времени речь идет о чем-то большем, нежели о выборе одного из трех возможных путей, ведущих, в конечном итоге, к единому финалу. В действительности здесь мы имеем дело не со сходящимися в одной точке, а с расходящимися линиями, иными словами — не с конвергентной, а с дивергентной моделью, предполагающей возможность различных цивилизационных стратегий. Само наличие и характер этих расхождений могут быть связаны со спецификой тех образов мира, которые формируются при переходе трех «осевых» цивилизаций от мифологического к метафизическому способу построения своих мировоззренческих конструкций.

Если исходить из того, что основой цивилизации являются накопление и передача приобретаемого культурно-исторического опыта, то в данном случае новым способом его накопления и передачи выступило *теоретическое знание*, исторически первой, наиболее древней формой которого явилась философия. Однако философское мировоззрение сформировалось в Греции, Индии и Китае в различных вариантах, что выразилось прежде всего в отношении к мифу.

Древнегреческая философия возникает и развивается в резкой конфронтации с мифом, стремится как можно скорее преодолеть элементы мифологии в своем содержании, создать строго логические учения. *Древнеиндийская философия* относится к мифу иначе. Она стремится органически включить миф в собственное содержание, облечь философские идеи в привычную образно-мифологическую форму; в результате возникает причудливое единство философии и мифологии. *Древнекитайская философия* в отношении к мифу занимает особую позицию, отличную как от античной, так и от древнеиндийской. Мифологическое мышление было преодолено в Китае даже быстрее и полнее, чем в Греции, но произошло это не путем активной борьбы, а скорее вследствие его «тихого угасания», обусловленного спецификой эволюционного развития самого мифа. Указанные ментальные различия, обнаружившись в VI–IV вв. до н. э., сохраняются по сегодняшний день, определяя стратегические линии развития цивилизаций европейского, индийского и китайского типов.

Носителем мифологического сознания выступает род. Объединение родов в государство делает необходимой выработку более широкой, чем родовой миф, мировоззренческой основы. Так что примерно в то же время, когда начинается переход от родовой общины к государственному объединению, складывается и новый тип мировоззрения. Однако различия в способе перехода от родового объединения к по-

литическому определили и различия в формах нового мировоззрения. И на Западе, и на Востоке основой перехода от родового общества к государству стало разделение труда, но процесс этот происходил неодинаково.

На Западе (например, в Древней Греции) разделение труда идет по «живому телу» рода. Внутри рода возникают социальные различия, род распадается на индивидов, из которых и складывается государство. Таким образом, государство состоит из «обломков» былой целостности — рода, а субъектами политических отношений становятся отдельные индивиды. В этом случае с разрушением рода исчезает и носитель мифологического сознания, оно утрачивает силу, и возникающее новое политическое сознание стремится как можно скорее уничтожить остатки прежнего мировоззрения. В греческой философии выработка собственно философского метода осмысления природы «состояла прежде всего в *изживании образно-поэтического стиля мышления и замене его понятийно-аналитическим*» [2, с. 27]. Отсюда пренебрежительное, а порой и просто презрительное отношение древнегреческих мыслителей к мифу.

В Древней Индии разделение труда осуществляется иначе. Здесь разделение функций происходит не между членами рода, а скорее между родами. Специализированные общины замыкаются в касты, объединение которых и составляет государство, т. е. субъектами политических отношений в Древней Индии становятся не индивиды, а роды. Таким образом, род как носитель мифологического сознания не исчезает. Более того, возникающее новое мировоззрение обретает привычную для подавляющего большинства населения форму мифа, облекая новые проблемы в традиционные канонические формы. Не случайно известный индийский философ Свами Вивекананда писал о необходимости говорить о политике в Индии на языке религии.

Философию Индии отличает от европейской то, что, даже принимая интеллектуальную форму и метод, она удерживает в себе интуитивно-мифологические элементы и никогда не становится полностью дискурсивно-рациональной. Труды индийских философов — это продукт глубокого осмысления не столько внешнего, объективного, сколько внутреннего, субъективного опыта. Это результат того единства философии, мифологии и йогической практики, которое на протяжении столетий определяет своеобразие духовного развития Индии.

Преобладающей особенностью индийской философии является склонность к созерцательному спиритуализму, к особому рода мистицизму, концентрирующему внимание не на физической или интеллектуальной, а на эмоционально-духовной стороне человеческой природы. Для индийского образа мысли характерно признание гармоничного единства между Богом и человеком, которые в равной степени признаются духовными сущностями, тогда как для христианской традиции характерно скорее их противопоставление как духовного и материального, возвышенного и низменного. Вся индийская философия «исходит из того, что ничто реальное не может быть внутренне противоречивым» [3, с. 476].

Противопоставляя внешний мир внутреннему, древнегреческая философия сосредоточивала внимание на исследовании их противоречивых отношений. Её интересовало прежде всего то, что человек *делает* (т. е. как эти отношения реализуются в действии человека), тогда как индийскую философию интересует, прежде всего, то, что человек *есть*. Таким образом, если древнегреческая философия исследует отно-

шение человека к внешнему миру, то древнеиндийскую философию интересует прежде всего внутренний мир человека. Однако подобная позиция лишает философию динамизма, поскольку ориентирует мысль на изучение статики человека, отворачивается от его живой истории, разворачивающейся во взаимодействии как с миром природы, так и с другими людьми.

Сосредоточенность на индивидуальной судьбе отдельного человека, определяемой в конечном итоге его духовной сутью, вела к представлению о том, что человек не способен добиться справедливого решения общественных, национальных и международных проблем, пока он не выяснит для себя природу своего собственного Я, пока каждый отдельный индивид не достигнет высшего совершенства. Такая параллель между судьбой и деятельностью отдельного человека и судьбой и деятельностью общностей, народов и человечества в целом, выраженная в виде *кармы*, составляет характерную черту индийской философии. Установка индийской философии на исследование духовного процесса отодвигала на второй план проблему предметной деятельности человека в мире, проблему необходимости *собственных усилий* для организации и обеспечения *общественной* жизни.

Упор на духовное начало человеческой природы ведет к пренебрежению материальными и социальными условиями жизни. В сочетании с идеей взаимного отождествления Бога и человека как существ, обладающих единой природой, такая установка оказывается тормозом на пути прогресса в сфере материальной жизни. Утверждение тождества человека и Бога сделало общество относительно безучастным к человеческому страданию, поскольку страдание это понималось как иллюзия — *майя*.

Пренебрежение материальной стороной жизни проявляется в древнеиндийской философии в обезличенности, а то и в полном отсутствии исторического мышления. В духовной культуре Древней Индии практически отсутствуют историческая наука и хроники, составлявшие предмет пристального внимания и огромный пласт культуры в Древней Греции и особенно в Древнем Китае. Древнеиндийские тексты отличает крайняя хронологическая неопределенность. Многие выдающиеся памятники индийской культуры датируются с точностью в пределах веков, а порой и целых тысячелетий. Безнадёжно скрыт от нас индивидуальный вклад тех или иных мыслителей, само существование которых зачастую является спорным.

Совершенно иное отношение к истории мы видим в Китае, государственная традиция которого уходит корнями в глубокую древность. Примерно в XXI в. до н.э. в Китае возникает полупоупендарная династия Ся, о которой известно очень мало, но вполне достаточно, чтобы увидеть начало традиции, пронизывающей всю историю китайской государственности. В «Книге дома Ся» говорится: «Кого поддерживать народу, кроме добродетельного правителя? С кем, кроме народа, правитель будет защищать государство?» (цит. по: [4, с. 8–9]). Впоследствии именно эта традиция была поддержана и развита в учении Конфуция, придавшего ей чеканную формулировку: «Государство — это большая семья» (цит. по: [5, с. 252]).

В формировании древнекитайской культуры, так же как и в истории других народов, существенную роль сыграл переход «от мифа к логосу», но в Китае форма этого перехода отличалась от древнегреческой и древнеиндийской. В Китае эволюция мифа пошла по пути своеобразной «рационализации» — вытеснения из него плодов чистого вымысла, фантазии. В результате такого «вытеснения», как отмечает извест-

ный исследователь китайской культуры Л. С. Васильев, «эволюция мифа сводилась к элиминированию... всего того, что могло показаться вымыслом и нелепостью... Мифы очищались от поэтического вымысла и приобретали облик полуполюгендарных представлений о великих и мудрых деятелях прошлого, которым приписывались совершенно конкретные и вполне реально обранные (без особых чудес и вымыслов) деяния» [6, с. 59].

В культурной традиции Китая почитание обожествленных предков вытесняет и замещает культ богов, а основой ритуальных обрядов становятся жертвоприношения духам этих предков и регулярное обращение к ним посредством гаданий. Культ обожествленных предков, прагматическая ориентация гадательных обрядов, отсутствие интереса к абстрактно-метафизическим рассуждениям — всё это вело к демифологизации мышления и переориентации внимания на осмысление социально-политических и морально-этических проблем. В результате «не великие боги, а обожествленные предки заняли ведущее место в системе сакрального культа и в практике ритуала. Никаких спекуляций на космологические и космогонические темы не было» [5, с. 20–21].

Преодоление мифологического сознания в Китае протекало в форме рационализации мифа и обращения его к осмыслению традиций, норм и правил, обеспечивающих социально-политический и моральный порядок. Главным итогом такой трансформации стало выдвижение на передний план культа великих древних мудрецов, положивших начало традиции, устанавливающей и поддерживающей состояние высшей гармонии в Поднебесной. В условиях если не полного отсутствия, то, во всяком случае, ничтожной роли мифологии это было вполне адекватной её заменой. В результате в Китае складывается настоящий культ исторической традиции, повышенного внимания к историческому описанию, документальным текстам и свидетельствам.

Главную роль в жизни Китая начинают играть великие правители древности, выступающие эталонными образцами для всех последующих властителей. Они должны были отвечать самым высоким морально-этическим требованиям, поэтому их назначение на пост осуществлялось не по формальному праву первородства, а по мудрому решению предыдущего правителя. Например, когда перед полуполюгендарным правителем Яо встал вопрос о назначении преемника, он отказал своему старшему сыну Чжоу и предпочел одного из дальних родственников — Шуня, обосновав этот выбор так: «Хотя отец его бестолков, мачеха лжива, а сводный брат Сян высокомерен, он сумел... жить с ними в гармонии. Значит, он справится и с функцией правителя» (цит. по: [5, с. 43]).

Ориентация на преемственность исторической традиции стала основой китайской философии, и за прошедшие два тысячелетия эта ориентация практически не изменилась. Усилиями древних мыслителей была создана прочная основа стабильности китайского государства, обеспечивающая не только его устойчивость, но и возможность воспроизводства в кризисных ситуациях.

Таким образом, хотя каждая из трех культур совершила самостоятельный переход «от мифа к логосу», результаты этого перехода были неодинаковы. Если философию, возникшую в античной Греции, можно определить как «философию природы», то индийская философия является скорее «философией духа», а китайская — по преимуществу «философией истории».

Различие ментальных установок не могло не отразиться на определении целей и жизненных ориентиров рассмотренных культурно-исторических типов, что, в свою очередь, оказало (и продолжает оказывать) существенное влияние на их исторические судьбы.

Цивилизация европейского типа, с ее вниманием к внешнему миру, порождает стремление к «покорению природы», к выявлению и использованию ее скрытых потенциалов для повышения уровня комфортности собственного существования. Цивилизацию подобного типа можно охарактеризовать как «спринтерскую». Она развивается очень динамично, в короткие (в историческом масштабе) сроки достигает впечатляющих успехов. Ее характерными признаками являются: возникновение науки с ее мощным исследовательским аппаратом, интенсивное развитие промышленного производства, формирование государственного управления демократического типа.

Однако, с другой стороны, такая цивилизация пронизана духом состязательности, порождающим острую конкурентную борьбу за источники сырья и рынки сбыта. Всё это ведет к внутренней разделенности общества, к перерасходу сырьевых ресурсов, создает колоссальную нагрузку на природную среду. Уже сегодня становится ясно, что для распространения цивилизации европейского типа на всё человечество просто не хватит природных ресурсов планеты.

Цивилизацию индийского типа можно охарактеризовать как «статичную». Она сосредоточивает внимание на достижении не столько бытового, сколько духовного комфорта, оставаясь, по существу, безразличной к внешним условиям жизни, а по большому счету — и к формам государственного устройства. Индия пережила рождение, расцвет и угасание буддизма, мусульманское и английское владычество, сохранив верность своим исходным установкам. Эта цивилизация ориентирует человека на то, чтобы довольствоваться малым и не стремиться к «покорению» природы, предпочитая выстраивать с ней гармоничные отношения. Но, с другой стороны, такая цивилизация лишена динамизма, она крайне консервативна, порождает склонность к постоянному воспроизводству всё тех же самых, от века установленных отношений.

Китайскую цивилизацию можно метафорически определить как «стайерскую». Она не ориентирована на быстрый и впечатляющий результат. Верность традициям, сохранение основ, соблюдение преемственности — вот ее характерные черты. Именно они всегда обеспечивали исключительную внутреннюю цельность, прочность и монолитность культуры Китая.

Смысл и содержание мировоззренческих конструкций, разработанных древнекитайскими мыслителями начиная с Конфуция и Лао-Цзы, за последние два тысячелетия мало изменились. Можно сказать, что они образуют устойчивый ментальный каркас китайской цивилизации. Пройдя через все исторические перипетии, «китайское государство не только устояло... но и сумело выработать такую форму власти, которая без существенных изменений, несмотря на спорадические социальные и политические катаклизмы, потрясавшие страну до основания, а то и ставившие ее на грань гибели, просуществовала до XX века» [6, с. 285]. Именно благодаря этому Китай продолжает оставаться самой древней из ныне существующих цивилизаций.

Мыслители XIX в. исходили из существования «магистрального пути» развития человечества, полагая в качестве такового именно европейский тип цивилизации.

Все остальные версии они были склонны рассматривать как отставание или отклонение от этого пути. Исторический опыт XX в. показал, что в истории, как и в геометрии, нет «царского пути». Каждая культура формирует свои представления о целях и ценностях и вырабатывает собственные средства для достижения этих целей. При этом возможны не только «чистые», но и «синтетические» варианты, представляющие собой соединение характерных черт различных «эталонных» версий.

Литература

1. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 28–208.
2. Соколов В. Философия древности и средневековья // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1 / ред.-сост. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1969. С. 8–68.
3. Радхакришнан С. Индийская философия // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. / пер. с англ., бенг. и урду. М.: Худ. лит., 1987. С. 455–523.
4. История китайской философии / под общ. ред. М. Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 552 с.
5. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. М.: Наука, 1989. 309 с.
6. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. М.: Наука, 1983. 326 с.

Статья поступила в редакцию 22 февраля 2014 г.