

**ВОСТОК–ЗАПАД:
ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ
В ЕЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЕКЦИИ**

Каждое творчество черпает свои силы
в культурных традициях, но достигает
расцвета в контакте с другими культурами.

*Всеобщая декларация ЮНЕСКО
о культурном разнообразии*

В конце XIX – начале XX в. европейская философия зафиксировала кризис идеалистического мировоззрения в западной культуре, что нашло свое отражение в констатации «смерти Бога» Ф. Ницше, выразившего посредством этой метафоры утрату традиционными религиозными ценностями своего регулятивного потенциала в сфере морали.

Как ни парадоксально, но эти тенденции, несомненно деструктивные для западной культуры, являются не чем иным, как полным – до абсурда – развитием тех исходным ее основоположений, которые сделали Запад Западом, логическим завершением разворачивания стержневого вектора истории техногенной цивилизации.

Будучи феноменом новоевропейской цивилизации и генетически восходя – в истоке своего мировосприятия и стиля мышления – к классической античности, этот тип общества в своих базисных основаниях принципиально дистанцируется от традиционного общества Востока¹.

Поскольку само становление культуры необходимо предполагает такие этапы осмысления человеком своего статуса во внешнем мире, как выделение человека из природы и выделение индивида из рода, постольку уже первая категоризация мира приводит к выделению в структуре мировоззрения субъектного и объектного

¹ Понятия «Восток» и «Запад», разумеется, используются в данном случае сугубо в культурологическом своем значении и апплицируются лишь на традиционное общество, поскольку в контексте индустриального (во многом вестернизационного) развития различия, о которых идет речь, практически нивелируются. Кроме того, следует иметь в виду, что культурные традиции как Запада, так и Востока достаточно плюральны, в силу чего говорить о «Востоке» и «Западе» как таковых можно, лишь имея в виду наиболее общие (интегральные) тенденции развития этого многообразия – как с той, так и с другой стороны.

семантических полей. Таким образом, основная мировоззренческая оппозиция «человек – мир» является универсальной для любых типов культур, однако аксиологические акценты могут быть расставлены в ней диаметрально противоположным образом.

Это фундаментальное различие заключается, прежде всего, в том, что при осмыслении мира, человека и места человека в мире культура западного типа делает акцент на преобразующей активности субъекта, в отличие от восточного акцентирования спонтанности природных процессов. В контексте западной культуры человек осознает себя созидателем, автором осуществляемой деятельности – в целом культура западного типа может быть охарактеризована как *культура автора* и авторства.

Во многом это связано с ранним развитием ремесла в Древней Греции²: если земледelec переживает себя как растворенного в объективных природных процессах и подчиняющегося их ритмам (как гласит древнекитайская поговорка, «не тяни лук за перья»), то в контексте древнегреческой культуры ремесленник обозначался как «демиургос» – творец, автор, созидатель предмета.

Аналогично в социальной сфере западная культура акцентирует презумпцию активной жизненной позиции как нормативное требование классической античной этики. Действие, поступок как проявление себя вовне осмыслены в качестве ценности и поощряются не только морально, но и финансово: за участие в обсуждении законопроекта на агоре гражданин получал от государства денежное вознаграждение. Напротив, отказ от активности, бездействие не просто оцениваются негативно, воспринимаясь как своего рода аксиологический минимум, но и являются социально наказуемыми. Так, полисный закон со времен Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определил свою позицию с оружием в руках. Показательно, что поведение обиженного Ахилла, уединившегося в своей палатке и не участвующего в битве, для Гомера – нечто из ряда вон выходящее, требующее для своего выражения сверхчеловеческого красноречия («Гнев, о богиня,

² Прежде всего речь идет об отсутствии условий для ирригационного земледелия, характерного для всех древневосточных цивилизаций, связанных с долинами и поймами великих рек: Двуречье на Ближнем Востоке, Пенджаб (Пятиречье) в Индии, нильская дельта в Египте и т.д. Гористый рельеф Древней Греции лишь на 20% ее территории открывает возможность для земледелия, а годовая норма осадков выпадает практически одновременно — за две недели весенних ливней, оставляя на долю оставшихся пятидесяти недель жестокую засуху с пересыханием источников и колодцев.

воспой Ахиллеса...»). Между тем для человека Востока подобная ситуация была бы типовой: преодоление негативных эмоций требует воздержания от активности, сосредоточения и внутреннего преобразования себя.

Таким образом, западный тип социальности, базирующийся на дифференцированном и динамичном производстве, способствует оформлению в культуре представлений о человеке как выделенном из природы субъекте ее преобразования.

В этом контексте в культуре западного типа оформляется стиль мышления, предполагающий конституирование не только выраженной оппозиции субъекта и внеположенного ему объекта, но и акцентированной парадигматической фигуры отнесения любого результативного процесса к субъекту, мыслимому в качестве его Автора. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого «примысленного субъекта» в грамматических конструкциях, передающих ситуацию спонтанного процесса. Сравнительный анализ европейских и восточных языков дает возможность увидеть, что даже природные процессы, которые фиксируются в восточных языках безличными грамматическими структурами (их отголоски мы слышим в белорусском «*хмарыцца*», русском «*дождит*», молдавском «*ploae*»), в западных языках требуют для своего выражения некоего – пусть неопределенного – субъекта: «*it is raining*». В античной же Греции подобные грамматические конструкции обретали вполне конкретную определенность: «Зевс дождит».

На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, восточные и западные экземпляфикации которого оказываются в исследуемом контексте радикально альтернативными. Так, если восточная натурфилософская традиция ориентирована на парадигматическую фигуру спонтанности космического процесса, то западная характеризуется интенцией к фиксации активно действующих сущностей, демиургически придающих исходному состоянию мироздания, бесформенному и хаотическому, вид гармонично устроенного Космоса. К подобным сущностям относятся «нус» в философии у Анаксагора, «единопарные Филия и Нейкос» у Эмпедокла и аналогичные семантические фигуры, которые в структуре космогенеза занимают функциональную позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и

логического сценария космогенеза и т.п.³ Полное свое выражение этот подход обретает в классическом греческом гилеморфизме, трактующем возникновение как оформление: у Аристотеля, например, действующая причина (субъект) в соответствии с целевой причиной (целеполагание) прилагает формальную причину к материальной (инструментально-операциональное видоизменение материала в соответствии с целью как идеальным образом будущего продукта деятельности, несущем в себе его необходимый гештальт).

Апофеозом презумпции авторства в культуре Запада можно считать религию западного типа, оформившуюся в своем развитии в теистические верования, в рамках которых Бог – в отличие от безличного ноуменального начала, характерного для нетеистических религий Востока (дао и аналоги) – мыслится как остро персонифицированный субъект, понимаемый как Творец – Автор мироздания, несущий за него личную ответственность (проблема теодицеи, возникающая в теизме)⁴.

Показательна в этом отношении та эволюция, которую претерпело в западной культуре понятие демиурга. В контексте античного гилеморфизма демиург играет центральную роль как субъект космотворения, понятый одновременно и в качестве приносящего в сырьевой материал структурирующую его форму, и в качестве «отца мира», производящего мироздание (посредством внесения в косную материю эйдоса) по образу и подобию своему⁵.

³ Практически у всех народов с развитием ремесла традиционные модели космогенеза, антропоморфно рассматривающие происхождение мира как его рождение благодаря сакральному браку божественных прародителей — Земли и Неба (Герд и Фрейр в скандинавской мифологии, Геб и Нут в древнеегипетской, Уран и Гея в античной) — сменяется так называемыми ремесленными (техноморфными) моделями космогенеза: ближневосточные «гончарные» его версии, античные сюжеты о «вышивках Зевса» и др.). Речь в данном случае идет лишь об акцентах, аксиологическом доминировании.

⁴ Наличие в культуре Запада религии подобного типа делает свойственную для нее акцентировку субъекта еще более значимой, вместе с тем смягчая характерные для Запада экстенсивность предметной деятельности и предельный рационализм, сдвигая их в сторону внутреннего духовного мира личности. Так, христианство, центрирующееся вокруг идеи личного Бога, открытого к диалогу с иной, не сакральной субъективностью, делает акцент на соблюдении не столько внешнего ритуала, сколько внутренней чистоты. Это задает европейской культуре аксиологический вектор, ставящий в центр внимания внутренний мир человеческого сознания: ценностные мотивировки поступка, искренность веры и т.д. Это объясняет наличие в контексте западной культуры тенденций, казалось бы, не характерных для тотального западного рационализма (например, слова Л. ван Бетховена «перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем я преклоняю колени»).

Иными словами, в натурфилософском контексте творение мира понимается как оформление (организация и дифференциация) первоначала – архэ), где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал.

Однако уже начиная с учения Филона Александрийского проявляет себя тенденция переосмысления демиургоса-ремесленника античной философии в Демиурга-Творца. Теистически артикулированный Демиург христианской веры принципиально отличается от натурфилософского демиургоса: во-первых, он творит мир из ничего, не нуждаясь для осуществления креационного акта в каком бы то ни было исходном субстрате, и, во-вторых, творение, в отличие от подчиненного объективным закономерностям космогенеза (типа гераклитовского «логоса»), реализуется как абсолютно свободный творческий процесс.

Кроме того, презумпция Демиурга как финального объяснительного принципа входит в фундаментальные основания классического культурного канона Запада, задавая интенцию на понимание детерминизма в качестве внешней принудительной каузальности (причинения), что исключает какие бы то ни было акцентуации спонтанности или случайных флуктуаций. Наличие подобной культурной установки выпукло проявляется при сравнении западной культуры с восточной по указанному критерию. Как отмечает Дж. Нидам, европейская «идея о том, что природа подчиняется простым познавательным законам, была воспринята в Китае как непревзойденный пример антропоцентрической глупости», в то время как в средневековой Европе устраивали показательные судилища над аномальными животными и казнили последних как нарушающих универсальный... закон, не оставляющий места для подобных отклонений [10, с.308].

Кроме того, поскольку европейские космогонии центрированы вокруг фигуры изначального субъекта – Бога как Автора (инициатора и устроителя) мироздания, постольку космический процесс трактуется в качестве целенаправленной деятельности

⁵ В данном случае отчетливо обнаруживает себя антропоморфный генетизм, унаследованный античной философией от мифа: например, Платон, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта «то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся», полагает, что «воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку».

Абсолюта, а потому мыслится как подчиненный изначальной цели и разумной логике. По оценке средневековых схоластов, «Бог творит мир по разуму своему». Эта презумпция пронизывает собою всю классическую культурную традицию Запада, задавая ей ту атрибутивную характеристику, которую постнеклассическая философия назовет в свое время «логоцентризмом»: западное сознание видит мироздание как рационально устроенное.

В перспективе разворачивание этой парадигмы приведет к формированию в новоевропейской культуре идеи предустановленной гармонии (Г. В. Лейбниц, Х. Вольф, Э. Б. де Кондильяк и др.) и традиции тотального гносеологического оптимизма, усматривающего в рациональности мироустройства его прозрачность для мышления⁶.

Особенно наглядно это проявляет себя в период разрушения традиционного общества и становления индустриализма с его успехами в области технического развития и бурным ростом промышленности, приведшим к тому, что традиционные формы общинной организации сменяются безличным рынком индустриального общества; непосредственные «первичные отношения» людей сменяются их опосредованными «вторичными отношениями» (Ч. Х. Кули); взаимодействия людей в рамках «личной зависимости» обретают форму «вещной зависимости», предполагающей опосредование социальных взаимодействий взаимодействиями товаров и капитала (концепция «отчуждения» К. Маркса); на смену традиционной «общине» приходит функционально-индустриальное «общество» (концепция Ф.Тенниса). Отныне социальный мир также видится человеку как система сугубо функциональных и прозрачных для рационального осмысления связей: «отношения статуса» уступают место «отношениям договора» (Г.Мейн).

С одной стороны, это отменяет фатальную пожизненность родового статуса человека. Уже в эпоху Возрождения Пико делла Мирандола писал: «...не стесненный никакими пределами,

⁶ Собственно, вне этой мировоззренческой установки вообще невозможна наука как таковая. Это блестяще репрезентировано в тех формулировках, которыми выражают свое мировоззренческое credo представители как классического, так и неклассического естествознания: от Ч.Дарвина («...мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума, и это указание на его Творца») – до А.Эйнштейна («...основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя»).

определишь свой образ по своему решению...», – в эпоху индустриализма метафизический смысл данной максимы обретает свое конкретное социально-юридическое выражение, открывая каждому индивиду право выбора своей жизненной стратегии.

С другой стороны, на смену безусловной «этике статуса», выводимой из сакральных оснований и потому базирующейся на презумпции незыблемости (абсолютности) адресованных представителю каждой социальной общности нравственных предписаний⁷, приходит функциональная «этика договора», допускающая относительность этических регулятивов, ситуативно заданных (или не заданных) конкретным прагматически артикулированным контрактом.

Это не может не сказаться на стиле мышления данной эпохи в целом: если отношения людей друг к другу лишены сакрального содержания, десакрализуется и отношение человека к миру, – «природа не храм, а мастерская, и человек в ней – работник».

В целом, модернизация сознания, сопровождающая формирование индустриального общества, привела к «абстрактизации мышления» (Г. Зиммель), «рационализации» и «демираклизации» (от лат. *miracl* – чудо) видения мира (М. Вебер), то есть к становлению сугубо рационалистической картины мироздания.

Это дает дополнительный толчок к развитию естествознания, снимая табу с любых форм изучения, интерпретации и преобразования мира, что, в свою очередь, служит дополнительным основанием для стремления к сугубо рациональному и финально исчерпывающему объяснению всех природных явлений и процессов.

Классическая наука основана именно на той презумпции, что происходящие в мире изменения и процессы подчинены универсальным (и при этом рационально познаваемым) закономерностям. Применительно к носителям научной рациональности классического типа А. Н. Уайтхед отмечал свойственную им «непоколебимую веру в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом – путем специализации общих принципов – соотнесено с предшествующими ему явлениями. <...> Именно такое инстинктивное убеждение ... является движущей силой научного

⁷ Регулятивы сословной морали (честь рыцаря, честь дворянина и др.), этнические кодексы, профессиональная этика в ее цеховом варианте и т.п.

исследования, – убеждение в том, что... тайна может быть раскрыта» [12, с.12].

Безусловно, это открывает перед человечеством грандиозные перспективы как в когнитивном отношении, так и в плане цивилизационного развития, основанного на прогрессе техники и технологии.

Таким образом, мировоззрение западного типа понимает человека как активно действующего субъекта, мир – как сферу приложения его активности, а предназначение человека в мире – как его преобразование. Соответственно, система ценностей, свойственная культуре западного общества, фундирована пониманием человека как автора, для которого природа выступает в качестве субстрата преобразующей человеческой деятельности, своего рода исходного материала для воплощения его проектов, а мир – как площадка реализации его творческих замыслов. В целом можно сказать, что в центре мировоззрения западного типа стоит творческая активность человека, и оригинальность, новизна и масштабность его творчества понимаются в качестве ценностей.

Западная культура, таким образом, задает понимание уникальности человеческой индивидуальности и ее творческой реализации как высших ценностей, что находит свое проявление в особом отношении к феноменам оригинальности и авторства, порождая примеры ярчайших реализаций творческого потенциала человека (авторское многообразие философских систем Античности, универсализм мыслителей Ренессанса, энциклопедизм Просвещения и мн. др.). Образ творческой личности в этом контексте моделируется западным менталитетом как образ новатора-изобретателя, а ее эталонный образец связывается в западной истории с титанами Возрождения, оставившими – подобно Леонардо да Винчи – свой оригинальный след и в технологии, и в живописи, и в философии, и в поэзии. Понимание творческой деятельности как создания нового, трактовка творчества в качестве ценности, стимулирование культурой оригинальных подходов и новаций – все это, бесспорно, является выдающимся достижением западной культуры.

Кроме того, делая акцент на инструментальном преобразовании вещества природы, культура Запада все в большей мере проявляет себя как экстенсивная, и эффективность деятельности обретает в ее контексте гипертрофированное значение. При всем позитивном цивилизационном потенциале западного общества, который связан

с такой версией мироинтерпретации, при всей безусловной позитивности открывающихся перед человеком в контексте западной культуры познавательных перспектив, тем не менее, обрисованная мировоззренческая установка Запада в своем развитии приводит к достаточно серьезным негативным последствиям.

Прежде всего это задает глубинную установку западной культуры на дистанцирование человека от окружающего мира, отпадение его от природы и мироздания в целом.

Основополагающей семантической осью классической культуры западного типа стала оппозиция субъекта и объекта, вылившаяся в жесткое противостояние человека и природы. Своего рода визитной карточкой Запада стал пафос преобразования природного окружения: от древнегреческой традиции не обходить гору при строительстве дороги, но прорубать ее насквозь или делать ступеньки – до масштабного социалистического проекта поворота северных рек. По остроумной оценке Хольма ван Зайчика, на сегодняшний день технологический потенциал «приспособлений», созданных западной цивилизацией, уже намного превысил способность человека «приспособиться к этим приспособлениям».

Аналогично и классическая наука западного образца, фундированная незыблемой презумпцией оппозиции субъекта и объекта, ориентирована на аксиологически педалируемый объективизм, основанный на идее вынесенности, отстраненности позиции субъекта по отношению к объекту познания. Классический объективизм западной науки аналогичен принципу царя Мидаса, прикосновение которого превращало любой предмет в золото: подобным образом все, к чему ни прикоснется научное познание, становится объектом, лишаясь иных, эстетически или личностно окрашенных для человека характеристик.

И если традиционная христианская культура еще оставляет место для теургии (лат. *theourgia* – боготворчество), в рамках которой Бог в актах «чудотворения» может вмешиваться в ход изначально заданных процессов, нарушая их исходные закономерности, то культура новоевропейская порождает такую версию христианского мировосприятия, как деизм, широко распространенный среди образованных носителей идей Просвещения и представляющий собой продукт синтеза христианской веры и сциентистски ориентированного

рационализма⁸. Согласно деизму, Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного «первотолчка», задающего миру исходный эволюционный вектор), впоследствии не вмешиваясь в его дальнейшее развитие, протекающее по сообщенным ему изначально законам. Классическим примером подобной позиции может служить окказионализм с его трактовкой духа и тела как изначально – при заводе – синхронизированных Богом часов (А. Гейлинкс).

Казалось бы, в рамках деизма парадоксальным образом оказываются изоморфными теистически-религиозная и научно-рациональная мироописательные матрицы: религия видела мир как созданный Богом согласно высшему замыслу (и нельзя было не зафиксировать наличия заложенных в нем при творении универсальных законов), а естествознание – как механистически организованный правильно работающий часовой механизм (и нельзя было не задаться вопросом, кто является заведшим его часовщиком). Однако существенная разница между теистическим логоцентризмом и логоцентризмом сугубо рационалистическим заключается в том, что в традиционном теизме универсальность лежащего в основе мироздания Логоса, будучи отнесенной к сакральному источнику «Божьего промысла», мыслится как непостижимая (от исходной максимы «неисповедимы пути Господни» – до концепции «иронии истории» в современных версиях протестантизма, моделирующей ситуации, когда достижение человеком поставленных целей оборачивается против его же замыслов и надежд). Естествознание же трактует ее как исчерпывающе постигаемую в рациональном усилии: научное познание предстает как стремление срывания последних «завес с тайн бытия» (М.Хайдеггер), приводя к формированию видения мира в качестве «не тайны, но головоломки» (Ю. Хабермас).

И если от эпохи Возрождения новоевропейское мышление наследует представления, в рамках которых, как писал в свое время К. Маркс о Ф. Бэконе, «материя улыбается своим поэтично-чувственным блеском всему человеку», то после

⁸ Деизм выступал в новоевропейской культуре своего рода инструментом конституирования целостности самосознания христианина-рационалиста: как писал Ж.-Ж.Руссо, вне системы деизма «я стану несчастнейшим созданием», ибо «буду жить без утешения» (т.е. вне открываемой деизмом перспективы когнитивного оптимизма) и «умру без надежды» (т.е. вне открываемой религией перспективы вечной жизни).

Г. Галилея, Р. Декарта, Т. Гоббса она предстает для носителя новоевропейского стиля мышления как выражаемая в сухих математических абстракциях, апеллирующих к сугубо интеллектуальной сфере человеческого сознания.

Новоевропейская культура моделирует мироздание как универсальный механизм, тотально открытый для рациональной аналитики и утилитарно-прагматического преобразования, не оставляя места ни феномену «чуда», ни антропоморфным представлениям о силах природы, персонифицированных в мифологемах богов.

Понятый таким образом десакрализованный внешний мир воспринимается человеком западного типа как безгранично – без границ и без ограничений – открытый для анализа (то есть разъятия целого на части) и преобразования (то есть разрушения исходных естественных связей). Соответственно, трактуя деятельность и активизм в качестве безусловных ценностей, западная культурная традиция ориентирована на явную экспансию по отношению к природе. По словам И. Пригожина и И. Стенгерс, если «для древних природа была источником мудрости», носителю средневековой культуры «природа говорила о Боге», то «в новые времена природа стала настолько безответной, что Кант счел необходимым полностью разделить науку и мудрость, науку и истину» [7, с.150].

Мир, таким образом, предстает для западного человека как внешняя по отношению к нему среда, субстрат преобразования, безответное пространство приложения усилий. Если применить терминологию М. Бубера, то можно сказать, что отношение человека к миру мыслится как отношение *Я к Оно*, но не как взаимоотношения *Я и Ты*, – в целом проблема соотношения человека с миром артикулируется в категориях природопользования.

Становление неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры осознанием этого обстоятельства и осознанием необходимости преодоления жесткого субъект-объектного противостояния.

Эта интенция может быть обнаружена в контексте естественнонаучной традиции, проявляя себя, например, в конституировании методологии Копенгагенской школы.

Очевидным образом проявляет себя эта интенция и в рамках философии: достаточно вспомнить известный «кризис онтологии» XX в., во многом инспирированный позитивизмом с его идеей

«онтологического релятивизма» и в итоге приведший к эзистенциализации онтологической проблематики (артикуляция *Dasein* М.Хайдеггера, «опыт феноменологической онтологии» Ж.-П. Сартра, трактовка «открытого для понимания бытия» в качестве «Я» у Г.-Г. Гадамера и др.)

Классическая субъект-объектная оппозиция начинает подвергаться программной критике как со стороны естественнонаучного вектора культуры, так и со стороны философского, причем негативные последствия раскола артикулируются не только в экологическом плане, но и в плане мировоззренческо-аксиологическом. По оценке А.Койре, «если и есть нечто такое, за что ответственность может быть возложена... на всю современную науку, – раскол нашего мира на два чуждых» – мир человека и мир природы [8, с.23].

Концептуальное движение в рамках жесткой субъект-объектной оппозиции привело, по мысли И.Пригожина, как этого и следовало ожидать, к тому, что в контексте классической культуры «универсум как внешний мир (понятый в качестве регулируемого механизма) и внутренний мир человека (понятый как история новаций) оказались разделены» [6, с.46–52]. И.Пригожин и И.Стенгерс оценивают сложившуюся ситуацию следующим образом: «наука начала успешный диалог с природой. Вместе с тем первым результатом этого диалога явилось открытие безмолвного мира... В этом смысле диалог с природой вместо того, чтобы способствовать сближению человека с природой, изолировал его от нее» [7, с.45–46].

Такой искусственный, но, однако, типичный для западного типа рациональности разрыв оценивается как пагубный, в первую очередь, для человека, чье бытие оказывается бытием в тотально дегуманизованном мире: как пишет Ж. Моно, «древний союз» человека с природой разрушен, и он «осознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной» [9, с.180].

Все это означает, что утрата западным человеком осознания собственной укорененности в мироздании, в частности – в природных процессах, непонимание имманентно присущей человеческой природе космической размерности, привела к выпадению человека из универсального целого, несмотря на все его успехи во внешнем, экстенсивном освоении космического пространства.

Эта ситуация во всей ее остроте осмыслена современной синергетикой. Как было отмечено С. П. Курдюмовым в интервью журналу «Вопросы философии», «признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания... заставляет... по-новому оценить положение человека в космосе» [4, с.53]. Становление синергетического видения мира имеет серьезную мировоззренческую размерность, задавая новое видение места человека в мире: традиционная для классического западного типа рациональности оппозиция субъекта оценивается как деструктивная. Практически это означает радикально новую постановку вопроса о сущности, механизмах и – что очень важно – пределах пресловутого воздействия человека на природу. Как пишут Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов, управление природными процессами посредством «слепого вмешательства методом проб и ошибок или же упрямого насилования реальности, опасных действий против собственных тенденций систем» изжило себя и должно смениться управлением, основанным «на соединении вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем» [2, с.20].

Актуальность такого подхода, возвращающая человеку его изначальную вписанность в космические процессы, органичную и необходимую включенность в мироздание, имеет и еще один – не менее важный – аспект. Он связан с тем, что в рамках сложившегося в западной культуре субъект-объектного типа рациональности человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо сводит их к узко прагматично артикулированным, выступая в качестве субъекта преобразования объектной среды, которая интересует его исключительно с точки зрения возможного покорения. Иными словами, универсальная картина мира, в рамках которой в сферу рациональной аналитики попадает все и вся, включает в себя человека именно и только в качестве субъекта познания и преобразования мира, не оставляя в этом мире места Человеку как таковому.

Поступательное разворачивание тенденции десакрализации мира последовательно приводит к финальному аккорду десакрализации человеком мира – десакрализации его отношения к себе. Если в классической культуре человек понимался как *микрокосм*, соразмерный и соразмерный мирозданию – *макрокосму*; как творение, несущее в себе образ и свет Творца, то неклассическая культура

размывает эти сакральные формулы, – в культуре индустриального общества личность мыслится как «функция объективных условий» (Э. Дюркгейм), «ансамбль общественных отношений» (К. Маркс), «совокупность социальных ролей» (Я. Л. Морено) и др.

Фиксируя небрежение культуры западного типа к таким аспектам жизни и сознания человека, как духовный опыт, чувства, интуиция, миметические и коммуникативные возможности человека, философия неклассического типа оценивает сложившуюся ситуацию как угрозу человеческому в человеке (Франкфуртская школа, М.Хайдеггер, современная философия техники в своем антитехницистском векторе развития: Л. Мэмфорд, Ф. Рапп, Х. Шельски и др.). Так, философы Франкфуртской школы определяют порожденный цивилизацией Запада тип мышления, «единственным критерием» которого «стала инструментальная ценность», как «деформацию рациональности» (М. Хоркхаймер и Т. Адорно), а носителя этой рациональности – как «одномерного человека» (Г. Маркузе).

Таким образом, жесткая ориентация Запада на инструментальную экспансию в предметную реальность в своей тенденции приводит к постепенной утрате ценностей духовности и внутреннего мира человека.

Соответственно, и творчество, оцениваемое западной культурой как высший тип деятельности, тем не менее понимается в ее контексте достаточно односторонне – как создание нового в процессе преобразования вещества внешнего мира, как продуцирование объективированных феноменов, отличающихся оригинальностью – технической, художественной, теоретической.

При таком подходе сугубо инструментально начинает рассматриваться фактически и сам человек, выступая своего рода *средством* создания и преобразования предметной реальности. Очевидно, что такой акцент, в сущности, противоречит идеалу гуманизма, провозглашенному самой же западной культурной традицией.

Постиндустриальное общество доводит эту тенденцию десакрализации отношения человека к самому себе до логического завершения. Философия постмодернизма, при всей экзотичности и подчас эпатажности ее парадигмальных установок, тем не менее, как и любая философия, является «эпохой, выраженной в мысли» (Г. В. Ф. Гегель), фиксируя в своих концептуальных построениях те тенденции, которые характеризуют современную ей культуру. Так, говоря о культуре постмодерна, философия постулирует феномен

«смерти субъекта» (М.Фуко): если для модерна *Я* выступало хотя бы в качестве своего рода «рандеву опытов» (Ф.Ницше), то для постмодерна, напротив, «никогда «я» не было субъектом опыта» (М.Бланшо). По оценке философов, культура постмодерна осуществляет тотальную деструкцию самого феномена *Я*: субъект утрачивает определенность психологических и социокультурных артикуляций, превращаясь в «пучок культурных кодов» (Ю. Кристева), «необъятный словарь» (Р. Барт), «набор интерпретационных конвенций» (Ж. Деррида) и т.п.

Универсальная фигура «смерти субъекта» дифференцируется, порождая в философских аналитиках постмодернизма фигуры «смерти автора» (Р. Барт), «смерти читателя» (Ж. Ф. Харари), «смерти героя» (А. Роб-Грийе) и др. В целом постмодернизм, по оценке Ф.Джеймисона, осмысливает себя как постулирующий финальный «конец автономной... монады, или эго, или индивидуума».

Эта тенденция проявляет себя даже в рамках теологической традиции: например, в контексте секулярной теологии формируется парадигмальная установка, именуемая «теологией смерти Бога» (Г. Ваханян, Г. Кокс, У. Гамильтон). И если исходно для протестантского модернизма (у Д. Бонхеффера, например) фигура «смерти Бога» выражала идею когнитивной состоятельности субъекта (лишая его идеи Абсолюта как универсальной объяснительной презумпции) и моральной зрелости «совершеннолетнего человечества» (считая его способным следовать моральному императиву вне наличия гаранта награды за это), то в деконструктивистских текстах современного протестантизма эта фигура обретает новый смысл: понятие *Бог* практически предстает как продукт деконструкции и реинтерпретации библейского текста, – «само слово «Бог» умерло» (П. ван Бурен). Будучи исконно метафизически ориентированной сферой сознания, в XX в. теология в названных ее версиях отказывается от «иллюзии соотнесенности» теологического языка с какой бы то ни было невербальной реальностью и ставит своей задачей «преодолеть метафизическую ограниченность теологии», рассматривая *ноуменальное* лишь как становящуюся процессуальность человеческого мышления, «алхимию слова» (К. Рашке). Секулярная теология констатирует «конец теологизма», формируя традицию «теологии смерти теологии» (Т. Дж. Альтицер, К. Рашке, М. Тэйлор).

В итоге человек культуры постмодерна – это человек перед лицом тотально десакрализованного («разбитого вдребезги»)

«зеркала мира», в котором оказалось невозможным увидеть не только величие Природы или лик Божий, но и самого себя (М. Готдинер).

Сегодня пост-постмодернизм формулирует новую стратегию «воскрешения субъекта», которая программно опирается на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде. Однако эта программа остается лишь декларированной, как и программа «неоклассицизма», постулирующая необходимость возврата феноменам и словам «утраченных значений». Финально десакрализованный мир не может восприниматься иначе, нежели мир утраченных значений – игровой универсум, где логоцентризм как сама квинтэссенция рационализма уступил место своему игровому преодолению – логомахии, где единственным правилом игры выступает отсутствие правил, единственной традицией – отказ от традиций, единственной ценностью – тотальная девальвация ценностей.

Безусловно, современная западная культура – это не только культура постмодерна: она многолика, и зафиксированные постмодернистской философией тенденции далеко не исчерпывают ее. Тем не менее эти тенденции симптоматичны, фиксируя тот аспект развития культуры западного типа, который связан со стержневым вектором разворачивания истории техногенной цивилизации.

Иными словами, характерное для техногенной цивилизации экстенсивное развитие по экспоненте приводит к своего рода *выгоранию изнутри* формулируемых ее культурой базовых установок.

Положенная в основу западного типа цивилизации власть человека над преобразуемой им природой, пафосно воспетая в ренессансных текстах о человеке как царе и владыке земного мира, в итоге оборачивается тотальным отпадением человека от природы, утратой им осознания своей глубинной укорененности в мироздании, фактической потерей своего места в мире.

Постулируемая культурой индустриального общества ценность индивидуальности при переходе к постиндустриализму оборачивается тотальной «смертью субъекта» – во всех возможных ее модификациях вплоть до деструкции базовых («смерть Автора») и сакрализуемых («смерть Бога») ценностных презумпций культуры западного типа.

Открываемая новоевропейской культурой свобода выбора своего социального статуса в рамках «отношений договора», постулируя

необходимость морали нового типа, спровоцировало девальвацию нравственных ценностей как таковых. В нравственном своем измерении метафорическая фигура «смерти» Бога как абсолютного источника морального закона и гаранта воздаяния за праведность и кары за греховность констатирует фактическую смерть морали, приводящую к зарождению в культуре идеи вседозволенности – «если Бога нет, все позволено», по Ф. М. Достоевскому.

Можно сказать, что общество западного типа, реализуя экстенсивную модель развития цивилизации, вышло на тот уровень, когда все недостатки этой модели проявились в полной мере (или же недостатками обернулись ее исходные достоинства, будучи доведенными до своего логического абсолюта).

Осознавая это, культура Запада, с одной стороны, поворачивается лицом к традиционным ценностям, заново осознавая их значение и смысл (современное западное общество переживает своего рода ренессанс таких ценностей, как ценности национального самосознания – после тотального господства космополитизма, ценностей семьи – после радикализма сексуальной революции и т.п.), с другой стороны – Запад поворачивается лицом к Востоку, пытаясь обрести в *его* культуре ответы на *свои* вопросы.

Между тем Восток переживает ситуацию, которая может быть описана как фактически изоморфная, только в зеркально обернутой своей проекции. Эта зеркальность объясняется тем, что, в отличие от Запада, Восток реализует не экстенсивный (в смысле ориентации на внешнюю экспансию в природу), но интенсивный (в смысле ориентации на имманентные человеку ценности) путь цивилизационного развития. Подобная ориентация оформляется – как один из двух дивергентных векторов развития единой эволюции человечества – уже на самых ранних этапах развития восточной культуры.

Если культура западного типа – это *культура автора* и авторства, то культуру Востока, исходя из оценок специалистов (от классического востоковедения в лице В.Васильева – до современных исследователей: Дж. Нидам, Ю. Кроль, Ф. Жюльен и др.), можно назвать *культурой спонтанности*.

Это обусловлено тем, что данный тип культуры основан на вплетенном в природные циклы аграрном типе хозяйствования, предполагающем не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько использование автохтонно возникающего продукта (Дж. Нидам приводит притчу о человеке из царства Ли,

который торопил рост злаков, подергивая их из земли, и в результате остался ни с чем [10, с.150]). Изменения тех или иных свойств предметов мыслятся в традиционной восточной культуре как спонтанные процессы, по отношению к которым субъект выступает в качестве имманентно включенного.

В подобном культурном контексте человек не переживает себя автономным субъектом преобразований внешнего мира, – деятельность осмысливается синкретично, без резкого членения на объектную и субъектную ее составляющие. Это находит свое выражение в грамматической структуре восточных языков, функционально-семантические оппозиции которых выстраиваются в регистре *имя – предикатив* (предмет и его плюрално трансформирующиеся свойства), в отличие от языков западного типа, структурно организуемых вокруг оппозиции *имя – глагол* (субъект и осуществляемое им действие).

Восточная культура актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. В качестве верховной ценности в ее нормативно-аксиологическом поле выступает принцип недеяния («у-вэй»), согласно которому извлекать пользу из природы следует, не нарушая ее спонтанных процессов, но вплетаясь в них: согласно Лао-Цзы, «осуществляют отсутствием осуществления», «действуют в отсутствии дел» [5, с.50].

Например, применительно к правителю, это означает, что он никоим образом не должен рассматривать Поднебесную в качестве предмета приложения целенаправленных активных усилий: «человек мудрости говорит: Я – в отсутствии осуществления, и народ сам изменяется. Я – в стремлении к покою, и народ сам себя исправляет. Я – в отсутствии дел, и народ сам богатеет. Я – в отсутствии стремлений, и народ сам приходит к изначальной целостности», – «народом трудно управлять – это из-за того, что их высшие осуществляют наличие», но «когда состояние отсутствия стремлений осуществляется посредством покоя, тогда выправление Поднебесной будет происходить само собой» [5, с.42, 53, 63].

Соответственно, космогонические модели восточной натурфилософии не связывают оформление мироздания ни с привнесением оформляющего гештальта извне, ни вообще с внешними целевыми и действующими причинами (типа анаксагорского «нуса»), но рассматривают его как процесс спонтанной самоорганизации.

Так, например, древнекитайская модель мироздания основана на идее «жань», то есть его самости предмета: сущность вещей, их свойства объясняются своего рода всеобщим космическим резонированием, в рамках которого все «жань» одного рода («лэй») взаимно определяют друг друга и сами себя, выступая таким образом самопричиненной «жань», или «цзы-жань» (древнекитайский иероглиф *цзы* означает самостоятельность, самобытность, – например, он добавлялся к имени известного философа: Лао-цзы, etc.). Разумеется, восточное мышление среди свойств предмета также выделяет и свойства «чжи-жань», то есть не автохтонные, навязанные, привнесенные извне. Их *причинение* предмету связывается древнекитайской философией именно с преобразующей активностью человека: приводя примеры формирования «чжи-жань», древнекитайские источники называют обучение, превращающее невежу в мудреца, вываривание индиго, превращающее его в синюю краску, и т.п. Однако, как отмечается синологами, ситуации формирования «чжи-жань» рассматриваются китайскими мыслителями как периферические, то есть, «хотя в восточной культуре осмыслены и процессы преобразования, на верху иерархии ценностей неизменно остается идея спонтанности» [3, с.30].

Аналогично концепция шуньявады в буддизме махаяны формирует картину мира на основе принципа «пратитья-самутпада» (зависимое существование), согласно которому дхармы как первоэлементы мироздания подчинены закону взаимозависимого сосуществования, то есть каждая из них не может рассматриваться сама по себе, в отрыве от иных дхарм, и потому ни об одной из них нельзя сказать «существует», имея в виду ее автономное (не относительное) существование. В этом отношении мир рассматривается Нагарджуной как пустота – «шунья». Вместе с тем каждая из дхарм, испытывая воздействие всех иных, выступает, в свою очередь, необходимой частью всей совокупности дхарм как единого целого, а потому мир не только существует, но и может рассматриваться как целостный и зависимый сам от себя (то есть безотносительный и автономный). А потому относительность (иллюзорность) отдельных дхарм, взаимно обуславливающих друг друга и посредством этого все бытие, есть условие спонтанности (независимости) Бытия как абсолютного: «шуньята» оказывается тождественной тому, что шуньявада именует «татхата», то есть Абсолют как высшая и ничем

не обусловленная реальность, или «дхармакае» – «космическое тело Будды» [1, с.252–253].

Важно, что в рамках восточного мировоззрения и человек в его самости рассматривался как органично включенный в его природное окружение. Наглядной, хотя несколько профанной, иллюстрацией этого может служить сравнение таких игровых практик, как восточный серфинг, предполагающий для человека необходимость *слиться с волной* и следовать за ней, став ее частью, и порожденные Западом водные лыжи, *режущие волну* своей траекторией, следуя за прямолинейным движением моторки.

Если же приподняться над сферой повседневности, то следует сказать, что в противоположность западной культуре Восток делает акцент на вписанности человека в структуры и процессы мироздания в целом, задает его бытию космическую размерность.

В отличие от западного мировоззрения восточного типа (при самом обобщенном его моделировании) трактует мир как спонтанно разворачивающуюся эманацию высшей сущности (Брахман, дао), а человека – как своего рода посредника между феноменальным и ноуменальным планами бытия.

В этом плане культура Востока не просто демонстрирует ориентацию на синкретичное рассмотрение человека и его природного окружения, но отводит ему особое место в мироздании: в своем внутреннем моральном усилии человек совершенствует не только свой духовный мир, но и мировое целое, выступая необходимым звеном достижения космической гармонии (своего рода ее со-творцом).

Аналогично в конфуцианстве должное исполнение человеком своего предназначения – быть идеальным сыном, идеальным мужем, идеальным отцом, подданным и т.п. – делает его «струной меж землей и небом», звучание которой поддерживает мировую симфонию – космический миропорядок. Аналогично в индуизме исполнение человеком своего долга, то есть следование дхарме как моральному закону, мыслится в качестве важнейшего элемента поддержания мировой гармонии, – космические процессы, таким образом, рассматриваются как обусловленные не деятельностью Бога-Творца как Автора мироздания, что было характерно для традиционного Запада, не механическими факторами, что было характерно для Запада новоевропейского, но причинностью морального плана.

Соответственно, в ряду личностных достоинств человека прежде всего акцентируется не самореализация во внешней предметно-преобразующей деятельности, но внутреннее самоустроение, предполагающее достижение гармонии с мирозданием. Творчество в этом контексте понимается в его интравенсивном смысле в отличие от выраженной экстраверсивности его западных трактовок.

В силу сказанного едва ли можно признать адекватной оценку восточного мировоззрения как мировоззрения созерцательного: в центре аксиологической системы Востока также стоит творчество, но творчество иного плана, творчество внутреннее.

Фундаментальная значимость восточной культурной традиции заключается в том, что она акцентирует внутреннюю активность человеческого сознания, направляя его творческий потенциал на самое себя, артикулируя творческий процесс как внутреннее переустроение и совершенствование духовного мира личности.

Эта изначальная ценность человеческой культуры, оказавшаяся на аксиологической периферии западной традиции, ступившей на путь экстенсивного цивилизационного развития, сохранена Востоком, культивирована и развита в рафинированных системах духовных практик индуизма, буддизма и др. (Заметим, что в отличие от дисциплинарной психологии Запада, уделяющей пристальный интерес проблемам психиатрии, психология Востока центрируется вокруг исследования психики здорового человека.)

Вместе с тем, как и любая акцентировка, доведенная до своего исчерпывающего проявления, это приводит, в конечном счете, к негативным последствиям, граничащим с односторонностью мироинтерпретации.

Достаточно легко моделируются те социальные последствия, к которым может привести полная и абсолютная практическая реализации таких аксиологических презумпций, как, например, следующие: «нет большего преступления, чем попустительствовать стремлениям»; «осуществляешь – испортишь это. <...> Человек мудрости стремится не стремиться. <...> Учится не учиться»; «пусть ... будут десятки и сотни приспособлений-инструментов, а не применяют. ... Хотя есть лодки и колесницы, а никто на них не ездит. Хотя есть вооруженные воины, а никто их не строит»; «избавьтесь от мудрости, отбросьте знания. <...> Избавьтесь от умений...»; «человек мудрости..., хотя есть ... перспективы, живет спокойно, минуя их все» [5, с.32–65].

Подобные негативные моменты остро проявили себя в период, соответствующий европейскому Новому времени. Становление индустриального общества фактически кладет конец традиционной спецификации цивилизационных организмов по региональному (Восток – Запад) критерию, и распространение крупного машинного производства делает западноевропейские инструментально-технологические ориентации универсальными в масштабе всего общества. Однако как способы и пути их реализации, так и внутрикультурный потенциал индустриального цивилизационного движения оказывается различным у социальных организмов Востока и Запада.

Так, если западная цивилизация решает задачи индустриализации в контексте модернизации индивидуального сознания (субъект осмысливается как носитель уникального «бог вдохновенного» проекта существования, и предметной областью его осуществления выступает, в первую очередь, сфера повседневности, – профессия, ремесло, природоустроительная деятельность получают личностную мотивацию), то в восточных традициях модернизация сознания осуществляется на основе выработки особых форм коллективной ответственности, наследующих многие содержательные моменты традиционного общинного сознания (корпоративно-фирменная организация производства в Японии, например, и др.).

Однако исходная установка Востока на культивацию не столько внешнецивилизационных, сколько имманентно-духовных аспектов социального развития при своей абсолютизации приводят Восток к ощутимому технологическому отставанию от цивилизации западного типа. Это приводит к тому, что цивилизационное соприкосновение Востока с Западом – начиная от британской колонизации Индии – наглядно выявило слабость того потенциала выживаемости, который, несмотря на свою богатейшую культуру, продемонстрировало восточное общество.

Таким образом, реализуя, в отличие от техногенного общества, модель не экстенсивного, но интенсивного развития, восточное общество точно так же пришло к рубежам, на которых недостатки этой модели проявились достаточно эксплицитно. Доведение до логического абсолюта исходных презумпций восточной традиции так же выжигает их изнутри, как это имело место в традиции Запада.

В этом отношении Восток также повернулся лицом к Западу и также пытается искать необходимые для его цивилизационного прогресса ответы не только в западной технике и технологии, но и в культуре и науке западного типа.

Иными словами, как на Западе, так и на Востоке вызревает тенденция, которая может быть обозначена как созревание готовности к диалогу. Эту готовность демонстрируют даже те культурные сферы, которые традиционно считались своего рода визитными карточками Востока и Запада: естествознание как самое *западное* порождение Запада и религия как самое *восточное* проявление Востока (например, индуизм для Индии, выступающий не только религиозной конфессией, но и национальным самосознанием, и стилем мышления, и образом жизни).

1. Борнгард-Левин, Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия / Г. М. Борнград-Левин. – М., 1980.

2. Князева, Е. Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – М., 1992. – № 12.

3. Кроль, Ю. Л. «Коррелятивное мышление» и древнекитайское представление о внешней причине / Ю. Л. Кроль // Общество и государство в Китае – М.: Наука, 1973.

4. Курдюмов, С. П. Интервью с С. П. Курдюмовым / С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 53–57.

5. Лао-Цзы. Трактат о Пути и Потенции (Дао-Дэ Цзин) // Антология даосской философии. – М., 1994.

6. Пригожин, И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.

7. Пригожин, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986.

8. Koyre, A. *Newtonian Studies* / A. Koyre. – Chicago: University of Chicago Press, 1968. – P.23.

9. Monod, J. *Chance & Necessity* / J. Monod. – N.Y.: Vintage Books, 1972.

10. Needham, J. *Science & Society in East & West* / J. Needham // *The Grand Titration*. – L.: Allen & Unwin, 1969.

11. Schlander, J. *Les méto-phores de l'organisme* / J. Schlander. – P.: Vrin, 1971.

12. Whitehead, A. N. *Science & the Modern World* / A. N. Whitehead. – N.Y.: The Free Press, 1967. – P. 12.