

Российская Академия Наук
Институт философии

КАРЛ ЯСПЕРС

ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

**БУДДА, КОНФУЦИЙ, ЛАО-ЦЗЫ,
НАГАРДЖУНА**

Москва
2007

УДК 14
ББК 87.3
Я-83

Перевод Г.Б. Шаймухамбетовой

Рецензенты

доктор филос. наук *К.М. Сатыбалдинова*

доктор филос. наук *Е.А. Фролова*

Я-83 **Ясперс К.** Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна [Текст] / К. Ясперс ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2007. – 236 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 232–234. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0081-8.

Карлу Ясперсу (1883–1969) – философу XX в., автору известного у нас труда «Истоки истории и ее цель», принадлежит и другое, монументальное по объему (около 1000 стр.) и уникальное по замыслу произведение – труд «Великие философы» (1957). К. Ясперс показывает, что история философии не исчерпывается историей – она по существу есть практика усвоения, и только посредством нашего понимания наследие становится современным для нас, что достигается индивидуальным усилием к установлению коммуникации.

Вниманию читателей предложены «Введение» к труду и главы, посвященные мыслителям Азии: Будде, Конфуцию, Лао-цзы, Нагарджуне.

Для философов, историков культуры, а также для широкого круга интересующихся проблематикой диалога культур Востока и Запада.

ISBN 978-5-9540-0081-8

© Piper Verlag GMBH, München, 1957

© Шаймухамбетова Г.Б., перевод, 2007

© ИФ РАН, 2007

От составителя и переводчика

Предложенные вниманию читателя тексты являются переводом глав из труда Карла Ясперса (1883—1969) «Великие философы» (1957), посвященные мыслителям Азии — Конфуцию, Будде, Лао-цзы и Нагарджуне. Выбор именно этих имен определялся стремлением представить воззрения Ясперса относительно философской мысли Азии собранными, так сказать, воедино.

Самому Ясперсу подобная идея, думается, не показалась бы удачной — в его представлении философия всемирна, одна, и разделение её по национальному и даже региональному признаку есть нарушение основополагающего принципа его концепции истории философии. Ведь и в самом его труде «Великие философы» избранные нами мыслители «проходят» по разным рубрикам. Будда и Конфуций входят в первую часть этой работы, названную «Люди, задающие масштаб» (или «Люди, служащие мерилom» — обычно переводят благозвучным «Выдающиеся люди», но тогда исчезает это «Mass», т.е. «масштаб», «мерило»). Вместе с Сократом и Иисусом своим бытием-экзистенцией они заполняют пространство содержания знаменитого концепта «осевое время». Нагарджуна же и Лао-цзы входят в иную группу — метафизиков, наряду с Парменидом, Гераклитом, Платином и др.

Тем не менее наша выборка, пожалуй, всё же представляет интерес, поскольку позволяет в более концентрированном виде предъять интересный материал для конструктивного обсуждения актуальной в наши дни проблематики межкультурного диалога¹.

Кроме указанных глав, в издание вошли — 1) «Введение» Ясперса ко всему труду «Великие философы» и 2) заключительная глава 1-ой части «Люди, задающие масштаб», в которой Ясперс подводит некоторые итоги и которая так и названа «Суждения в связи с трудом о людях, задающих масштаб» (в ней, кстати, есть чрезвычайно интересный параграф «Наше отношение к этим четырем, задающим масштаб людям»).

Включение этого материала, как представляется, было необходимым для уяснения кажущейся, на первый взгляд, столь непритязательно простой мысли Ясперса о единстве и целостности человеческой истории благодаря и вследствие влияния великих личностей («коммуникации в духе»). На самом деле всё обстояло гораздо сложнее, и представление (читателю) историко-философского материала для Ясперса являло собой проблему, с которой он пытался справиться в разное время по-разному. Ведь его «Философия» 1931 г. — тоже своего рода подступ к пониманию необходимости сопряжения «историчности», «величия», содержания форм мысли и форм описания, с разделением при том на необходимые и возможные, с выходом на плюральность, с трудом отличимую от голой субъективности². Изданное в 1982 г. в Мюнхене «Введение» к «Всемирной истории философии» являет собой ещё только подготовительный материал — слегка исправленную рукопись и не исправленный машинописный текст. Причем, как указывает издатель Г.За-

нер, это «Введение» было написано «примерно в 1951–1952 гг., но, несомненно, до «Великих философов»³. Иными словами, Ясперс предпочел вплотную заняться именно трудом «Великие философы», соответственно, написав иное «Введение».

Причины этого, думается, кроются в как бы «выношенности» замысла — ведь уже с 20-х гг. Ясперс, в противовес теории культурных кругов (Шпенглер), задумывается о правомерности идеи единой истории человечества и о способах её удостоверения. Катализатором же подобного рода размышлений, как убедительно доказывают работы П.П.Гайденко⁴, стали критического рода размышления относительно некоторых идей Макса Вебера, влияния которого он никогда не отрицал — напротив, по словам Ясперса, М.Вебер был «великим человеком, который столько сделал для моего развития»⁵. В частности, Ясперса не удовлетворяет скептицизм М.Вебера в возможности подлинного понимания между людьми различных конфессий или культур, его убежденность в том, что «только на основе и в сфере рациональности, т.е. в науке, экономике, правовых отношениях, можно понять друг друга»⁶.

Иначе полагает Ясперс: несмотря на этно- и культурные различия, люди могут понимать друг друга. Рационально этот постулат недоказуем, рациональное понимание касается лишь внешнего пласта человеческого существования, не достигая уровня экзистенции. Его достигает вера, но вера философская⁷. При этом Ясперс считает, что философская вера глубоко укоренена в исторической традиции всех центров человеческой цивилизации, и она старше религии. Время рождения философской веры — это и есть осевое время. Способом удостоверения этого постулата является «общение с великими философами»⁸ — так представлял себе суть дела Ясперс уже в 20–30 гг.

Судя по его небольшой работе «Философская автобиография» (1957) — причем последняя с самого начала определялась идеями, «которые могут объединить людей, несмотря на различия в их вере и в самой жизни»⁹, а также по переписке с М.Хайдеггером, интенсивной до середины 30 гг., и в особенности — с Ханной Арендт, автором известной книги «Истоки тоталитаризма» (первую свою большую работу, диссертацию, писавшей под научным руководством Ясперса и сохранявшей с ним духовную связь, в том числе посредством переписки, до конца его дней, т.е. в течение почти сорока лет)¹⁰ — для Ясперса было очевидно, что именно великие философы создают необходимые для философствования духовные состояния, способствующие осознанию бытия в целом, самого себя и коммуникации с другим.

Со временем, особенно после 1945 г., когда он вплотную занялся Индией (Китай привлек его раньше), расширился и круг великих для него философов. В конце концов размышления Ясперса воплотились в двух его наиболее известных трудах «Истоки истории и ее цель» (1951) и «Великие философы» (1957). Возможно, Ясперс намеревался написать и «Всемирную историю философии», построенную иначе, нежели «Великие философы», в

большей связи с непосредственным историческим процессом¹¹, но всё же, как уже было отмечено, он остался верен первоначальному, «выстраданному» проекту «Великих философов».

Почему всё-таки именно великие философы привлекали внимание Ясперса? Кроме, а быть может, и поверх всего, связанного с собственно научными соображениями (уточнение понятий «экзистенция», «коммуникация», «единое», выработка оригинальных понятий и концептов «объемлющее» или «всеобъемлющее», «философская вера», «шифры трансценденции», заставляющие, между прочим, вспомнить о кантовских «шифрах», через которые природа говорит с нами, — а ведь Кант был одним из его любимейших и, конечно, великих философов) — как представляется, для уяснения самого феномена «великий философ» и вообще «величия» большое, возможно, определяющее значение имели контакты Ясперса с Максом Вебером. Вот как об этом писал сам Ясперс: «Благодаря Макс Веберу я познал воплощение величия, меру исторической личности — удивительнейшим образом, среди современников»; «У Макса Вебера был авторитет, который не снимал с тебя ответственности, но воодушевлял, в требовательности и снисходительности его характера было столько человечности»; наконец, очень важное для понимания сути коммуникации вообще: «Случалось так, словно между нами исчезала дистанция, которая во *время дискуссий превращалась в путеводную нить*, и дистанция эта являла собой обсуждение поступков и событий» (курсив мой. — *Г.Ш.*)¹².

Завершая главу о Будде, Ясперс говорит о необходимости усилий к пониманию иного, «отдаленного... не из-за рациональных позиций, а из-за жизненного настроения и самого способа мышления», так как оно, понимание, именно возможно, если исключить «поспешность» суждения и его «мнимую окончательность» и если «сохраняется взволнованное отношение к другим как в области личностного от человека к человеку, так и в целостном плане от одного общественного духовного мира к другому»¹³. «Взволнованное отношение» — это есть нескончаемые, непрекращающиеся дискуссии, которые и создают «путеводную нить» для выработки «общего отношения к сердцевине вечности, и потому всё снова и снова ищется наилучшее понимание — так обстоит дело между Азией и Европой»¹⁴. Иницирует же дискуссии — следствие взволнованного отношения, как считает Ясперс, равнодушие к истине, постигаемой на самых глубинах саморефлексии в общении с великими философами. Это равнодушие, обычно называемое человечностью, гуманностью, римляне определяли как *humanitas*. Среди многих признаков этого *humanitas* Ясперс особо выделяет его связанность с коммуникацией — гуманность, человечность никогда не обретается в одиночестве.

Представленные вниманию читателя некоторые вводные замечания переводчика ни в коей мере не претендуют на полноценное предисловие¹⁵. Во-первых, не полностью представлен материал, имеющий отношение к теме «Ясперс в коммуникации с мыслителями Азии» — необходим перевод глав, которые Ясперс посвятил Шанкаре и Джу Си, введенных им в группу вели-

ких философов-систематиков, наряду с Аристотелем, Фомой Аквинским и Гегелем. Во-вторых, необходимо, конечно, и представление философских воззрений самого Ясперса в некоторой системе и с разъяснением основной терминологии. Думается, планируемая (в идеале) вторая часть этого нашего издания восполнит эти пробелы.

В заключение хотелось бы привести слова Ясперса: «Я писал, подчиняясь потребностям задачи — сделать философию доступной принципиально всем. Читатель признает, как я надеюсь, что самые глубокие мысли философии — не передаваемы. Но я пытался, настолько просто, насколько возможно, сделать осязаемым их смысл. Я сознательно стремился к тому, чтобы книга была понятной без условий предварительного изучения специальной философии»¹⁶. Соответственно Ясперс предельно упростил справочный аппарат, полагая, что воодушевившийся его представлением великих философов и его, как он это определил, «намёками», т.е. особыми подходами к тому или иному вопросу или проблеме, сам обратится к «энциклопедиям и необъятной специальной литературе». Что касается цитат, то Ясперс пишет: «Мой способ цитирования — совершенно не филологический.... Мои заключенные в кавычки цитаты не являются филологически точными.... Произошли перестановки слов, поскольку связность моего изложения заставила это сделать. Также, естественно, ни в одном нюансе не менялся смысл.... Иногда я комбинировал несколько переводов»¹⁷. Лучшее всего о цели написания труда «Великие философы» и способе ее достижения сказано самим Ясперсом, воспринимавшим эту свою книгу своего рода «философским учебником в той степени, в какой мышление великих философов ведет к персональной встрече с ними»¹⁸.

Перевод сделан по изданию: Karl Jaspers. Die großen Philosophen. R. Piper Co Verlag. München, 1957.

Примечания

- ¹ См. в этой связи статью Г.Пеппера «Уместность осевого времени Ясперса в интеркультурных штудиях» — *Pepper G.B. Die Relevanz von Jaspers Achsenzeit für interkulturelle Studien // Jaspers K. Zur Aktualität seines Denkens /Hrsg. K.Salamun. München—Zurich, 1991. S. 70—85.*
- ² См. в связи с этим вступительную статью *Ю.В.Перова* «Проект философской истории философии Карла Ясперса» к изданию: *Ясперс К. Всемирная история философии. Введение /Пер. с нем. К.В.Лощевского. СПб., 2000. С. 5—50.*
- ³ *Занер Г.* Предисловие немецкого издателя от 1982 г. // *Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. С. 58.*
- ⁴ *Гайденко П.П.* Осевое время и проблема философской веры у Карла Ясперса. — *Gaidenko P. Die Achenzeit und das Problem des philosophischen Glaubens bei Karl Jaspers / Jaspers K. Zur Aktualität seines Denkens /Hrsg. K.Salamun. München—Zurich, 1991. S. 86—94; Гайденко П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса: Вступ. ст. к изд.: *Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 5—26.*

- ⁵ Ясперс К. *Философская автобиография* /Пер. Г.Лещинского. М., 1995. С. 29.
- ⁶ Гайденок П.П. Осевое время и проблема философской веры у Карла Ясперса // Ясперс К. *Философская автобиография*. М., 1995. С. 86.
- ⁷ Мотрошилова Н. Новая актуальность понятий Карла Ясперса «пограничная ситуация» и «философская вера». — *Motroschilowa N. Die neue Aktualitat von Karl Jaspers Begriffen «Grenzsituation» und «philosophischer Glaube» // Jaspers K. Zur Aktualitat seines Denkens* /Hrsg. K.Salamun. Munchen-Zurich, 1991. S. 33–45.
- ⁸ Ясперс К. *Философская автобиография*. С. 32.
- ⁹ Там же. С. 88.
- ¹⁰ Arendt H. *Karl Jaspers. Briefwechsel 1926–1969* /Hrsg. Von L.Kohler, H.Saner. Munchen–Zurich, 1985; см. также статьи «Карл Ясперс: Laudatio» и «Карл Ясперс: гражданин мира?», посвященные Ясперсу в её книге «Люди в темные времена» (в переводе Г.Дашевского. М., 2003).
- ¹¹ На это обратил особое внимание Ю.В.Перов в указ. публ., стр. 49–50.
- ¹² Ясперс К. *Философская автобиография*. С. 26, 29.
- ¹³ Там же. С. 31.
- ¹⁴ Там же. С. 32.
- ¹⁵ Для уяснения позиции К.Ясперса в вопросе об истории вообще и об истории философии, в частности см. интереснейшую статью И.П.Смирнова «О людях 1930-х гг. в журнале «Звезда» (2006. № 11). Этот номер журнала посвящен памяти Д.С.Лихачева, и И.П.Смирнов, один из коллег Д.С.Лихачева по пушкинскому дому, ставит крупнейшего русского ученого в один ряд с Льюисом Мэмфордом и Карлом Ясперсом, как представителями того направления в мировом культурном движении, которое «антропологизировало» взгляд на историю, (в отличие от этнографии, которая с начала XX в. «историфицировала» свой предмет). Вкратце суть этого «антропологизирования, с точки зрения И.П.Смирнова, в следующем: культура никогда не достигает полноты, хотя в своем динамическом развертывании проходит через ряд «частноопределенностей», то есть, она, культура, конечно, изменчива, но стадияльно и локально не достигает полноты **нигде**; цель же истории и одновременно ее смысл, например, по Ясперсу — воздвижение общечеловеческого символического порядка при условии возникновения широчайшего **диалогического** согласия между отдельными попытками людей найтись во времени; иначе можно это выразить и так: всегда сосуществуют разновременные социо-экономические уклады и соположенные им этики и эстетики, но общечеловеческое символическое упорядочение — возможно, если взять за основу диалогическое согласие между отдельными людьми и между отдельными сообществами, включая самые широкие, хотя бы в кантианском смысле: в полной мере невозможно, но надо стремиться; все это и есть антропологизированное воззрение на историю: творческое участие в истории для каждого «я», право на креативность уравнивает всех и каждого, и одна из форм креативности — создание персонального духовного мира через «коммуникацию в духе» с древними и современными мыслителями.
- ¹⁶ См. с. 81 настоящего издания.
- ¹⁷ См. с. 86–87 настоящего издания.
- ¹⁸ См. с. 14 настоящего издания.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уже с середины столетия — одновременно с пребыванием философии в состоянии запущенности — как будто начинается её освобождение из академических пут. Для борьбы за собственную современную сущность в преодолении произвола анархической случайности мышления мы получаем некий шанс в случае, когда историческая субстанция прорывается сквозь напластования философской условности, и мы слышим её голос. Этой книгой я полагаю быть причастным к этому процессу преобразования.

Всемирная история философии впервые была осознана Гегелем, однако сегодня иной, нежели тогда, стала основа современных форм философствования.

С одной стороны, философия нуждается в своей истории. Современное мышление находит себя в своем прошлом. О том, как оно относится к своему прошлому, свидетельствует его собственная сущность. Оно может вести себя как лишь плоское эхо, и тогда становится ничтожным. Оно формирует историю мышления в образах, конструкциях, логических систематизациях. Оно, наконец, являет собой овладение истиной в связи с историей как неизбывным настоящим и тем самым достигает своей цели.

С другой стороны, история философии невозможна вне собственного философствования. Ибо только внешняя ориентация на материал фактов и тексты ещё не ведёт к действительной философии. Осмысленность проникновения в историю философии предполагает, что она возникает под водительством философии. Лишь философия понимает философию, которая была когда-то и есть сегодня.

Философия в своей передаче из поколения в поколение для нас подобна морю, в своём объёме и глубинах являющемуся необъятным и неизмеримым. Никогда ещё как сегодня столь многое не было известно именно энциклопедически, ещё никогда не имелось в нашем распоряжении столь многих текстов в превосходных изданиях, ещё никогда не было так много сообщений о помысленном, так много

указателей и справочных изданий, которые, будучи разыскиваемы, быстро предоставляются. Эти достойные восхищения достижения отнюдь не являются излишними во всякой реальной работе в истории философии. Однако как таковые сами по себе они не приводят исследуемый материал к состоянию живого присутствия. Скорее, возникает бессвязное знание некоего многообразия выстроившихся вереницей фактов или вводящее в заблуждение многообразие не критических (догматических) представлений. В обоих случаях существенное не достигается, напротив, чаще всего утрачивается познанное. Удивительно: несмотря на колоссальное увеличение нашего исторического знания едва ли когда-либо распад действенной традиции подлинной философии представлялся столь очевидным как сегодня.

Этому бедствию нельзя помочь сокращением огромных энциклопедий до уровня кратких. И нельзя составить представление об истории философии посредством непрерывающегося эпического повествования о неких единичных или целостных процессах, до которых нам нет дела. Ибо обозреть свысока историю невозможно. Мы находимся в ней. Мы вынуждены присутствовать в ней, а не смотреть с некоего пункта извне. Однако, хотя мы и не обзираем историю, мы всё же проникаем в неё, но сие — при соответствующих предпосылках и с соответствующими целями. Потому, это проникновение получает качество внятности, если, прежде всего, методично разворачиваются определенные аспекты истории философии как самих по себе действительных. Они — следующие.

Во-первых, *исторический аспект*: я представляю себе по некоему руководству в хронологии и географии определенное поколение — таинственное иное образование, основы которого лишь незначительно поняты, представляю изменчивые условия наличного бытия мыслящих людей в естественных данностях в столь необыкновенно многообразных формах. Типичные для поколения (века) предпосылки и способы мышления предстают в качестве исторических одеяний вечных вопросов. Во-вторых, *предметный аспект*: словно бы не принимая во внимание последовательность времён, я выспрашиваю историю, какие существенные вопросы она поставила, какие ответы получила. Я приобретаю систематику того, что когда-то стало предметом философии. В-третьих, *генетический аспект*: я высматриваю происхождение философии, в её начале и для каждой из эпох, из мифа, религии, поэзии, языка. Собственно происхождение философии словно бы скрыто в некоем ином, из которого оно кормится или ему противится. В-четвертых, *практический аспект*: я смотрю на осуществление философии в жизненной практике, следствия кото-

рой она содержит в себе, и на то, каким образом она противостоит её условиям. В-пятых, *аспект динамики*: мною осознаётся «мощь» того пространства, в котором, вследствие философствования, имеет место борьба умов, которая, будучи незавершённой, прикидываясь видимостью завершённой, в общем и целом всё объединяющих систем, прорывается вновь и оказывается налицо в новых формах. Поскольку я не могу получить никакой исходящей извне точки зрения, я вижу самого себя вовлечённым в борьбу, и это также — вследствие моего восприятия сил и фронтов.

В своём смещении эти аспекты не стали бы ясными, отчетливыми воззрениями, однако в своём разъединении они себя дополняют. Каждый из них ограничен собой. И они находятся в распоряжении друг друга в качестве средства. Оно не должно использоваться друг против друга, не должно требовать от какого-либо из аспектов того, что является делом другого. Однако аспекты не сходятся в некоей общей картине. Последняя всегда оказывается вновь проектируемой в качестве некоей определенной точки зрения. Это происходит потому, что всегда остается момент (фактор) некоего в целом открытого или всеохватывающего.

Многообразные способы проникновения (в историю) в своей общности образуют всемирную историю философии. Она, однако, не удовлетворяет нас. То, в чём, собственно, суть дела — всеми этими аспектами ещё не достигается. Как в любви люди соединяются с людьми, если они встречаются не только вследствие некоего узаконенного действия, но и вследствие вещей, затрагивающих саму основу их бытия, так мы ищем общения с философами. Они — тема нашей книги. Они сами должны проявиться в качестве когда-то единственного, удерживающего всеобщее, однако, превышая его, в качестве феномена (чуда) величия в незабываемых людях, которые, мысля, своим наличным бытием и поведением осуществили то, что возможно только в знании. Благодаря им мы достигаем сердцевины философии. Они дают больше, нежели обнаруживаемое теми пятью точками зрения (аспектами). Они делают очевидной сущность философии. Первоначальную действительность в персональном образе она получает только в философях.

Великих нельзя разложить на проблемы, нельзя свести до уровня учебных систем, нельзя передвинуть вдаль как картинки, они не могут оставаться лишь неким соблазном вследствие своей многосторонности. Они желают не смущать наше существование, а помочь его мотивировать, обосновать. Мы должны благодаря их дискурсу (языку их существования) становиться духовно бодрствующими и достигать разумного понимания.

Притом философы повсеместно обретают голос внутри пяти аспектов всемирной истории философии. Таким образом в историческом восприятии они становятся характерными явлениями своих поколений (веков). Посредством проблем, вопросов и ответов они становятся причастными существенным возможностям развития (т.е. будущему). У них свои отношения к мифу, религии, поэзии и языку. Они показывают осуществление философствования в своей собственной практике или в исторических следствиях своих мыслей. Они как бы являют собой инкарнации мощи человеческих возможностей, они отстраняются, объединяются, проходят мимо безучастно друг к другу или ссылаются друг на друга. Те же аспекты в виде исторических, предметных, генетических, практических и притом воинствующих точек зрения, хотя и являются незаменимыми в качестве средства восприятия, всё же отходят на второй план по мере того, как появляются эти философы. Связанные со своим временем самим своим появлением, они становятся объективными целостными формообразами (гештальт) вне времени, превосходят дух своих времён тем, что его чеканят, дают ему форму. Впоследствии они могут воздействовать на все времена. Они возбуждают интерес и сами по себе, и своей истиной. Каждый является единственным в своем творчестве и сущности, непревзойдённым в определенном пункте, хотя каждый же, подверженный судьбе всех людей, не обделён свойственными ему границами. Они — своим сверхисторическим характером — являются как бы вечными современниками.

Идея царства (мира, области) великих философов запрещает ограничение в как бы заселении его некими единственными в своем роде философами, словно бы это являлось излишним для истины, которую они могли знать. Не существует абсолютной истины, которую можно было бы в неких местностях услышать и выучить. От нас же требуется честность, дабы опознать и то, что протестует в нас. И именно она, подвигаемая нашей любовью, позволяет нам обратиться к тому, чему мы полагаем себя причастными. Она же требует от нас видеть иных, а также считаться и с наиболее чуждыми в их собственной размерности, постараться ощутить в них нечто действительное.

Поскольку ни один человек не может быть всем, он, продвигаясь в бесконечное, не в состоянии понять всё, так же и то, чем он не является и не может быть. Понимание этого, однако, происходит не в состоянии безразличия, но в состоянии возможного бытия, присутствия при этом (Dabeisein). Потому моё понимание в принципе открыто и для того, в чем я не принимал участия или от чего я отказался. Я мог бы это узнать и признать и мог бы это отвергнуть лишь тогда, когда оно кажется ничтожным или дурным.

Вместо заглавия «Великие философы» — «Die Grossen Philosophen» (с определенным артиклем) можно было бы ожидать скромное «Grossen Philosophen» (без артикля). Однако тот, кто философствует, составляет для себя общую картину царства великих умов. Реальность этого царства в его объеме и упорядоченности как раз и нельзя установить из неизвестного. Напротив, утверждается идея: получить воочию целостное воззрение о великих философах и тем самым достигнуть осознания сплоченности их всех. Потому книга не должна быть произведением согласно идее некоего локального перечисления отдельных предпочитаемых автором мыслителей. Его выбор уже состоялся в истории — самой историей. Там, где философствуют, формируется, по аналогии с канонем священных произведений, значимость великих и их трудов — в неопределенном размежевании и движении, но в сердцевине, ядре своем неизменная. Эта утверждаемая мною идея не должна отвергаться вследствие того, что выбор мой не случаен, поскольку идея эта никогда не может быть полностью преодоленной.

Так как восприятие этого царства в каждом его члене обосновано образом мыслей, складывавшимся в сравнивающем воззрении, идея целого не могла формироваться как некое совместное дело многих историков, которое было бы лишь собранием из несвязанных частей. Чтобы придать книге о великих философах качество плотности, следует отважиться на это по примеру предков на почве своего длящегося всю жизнь опыта в общении с великими.

Можно, однако, обосновать возражение — задачу эту якобы невозможно выполнить усилиями неких одиночек. Тот, кто пытается это делать, должен ощутить, насколько отпущенный ему философский опыт ограничен его собственной сущностью. Он должен заметить своё недостаточное знание, хотя и трудился десятилетиями по существу дела. Им осознаётся непреодолима ограниченность его собственного исторически определенного взгляда. Никто не в состоянии представить (читателю) всех философов с одним и тем же трепетом, одной и той же степенью затронутости. Знание о своих границах, следовательно, предостерегает от ведущей всё же лишь к пустоте поверхностного сообщения попытки желать выставить всех равным образом в выгодном свете.

Однако всё это не может лишать мужества. То, что невозможно свершить полностью, всё-таки остается как задача. В известной мере выражаемое, пожалуй, остаётся в тени идеи, и это, очевидно, полностью осознаётся на пути, который проходит фактически каждый философствующий. В напряжении правильного усмотрения и критиче-

ского усвоения автор в состоянии, по мере своих способностей, ввести читателя в круг светозарных мыслителей и обеспечить общение с этими высокими, достойными уважения образами.

Частый упрёк в субъективности по отношению к философским представлениям предполагает существование некоей всеразрешающей общепринятой объективности. Полагают: имеется якобы некий реферат, который вкратце предъявляет в идентичном отражении продуманные философом мысли, — имеется якобы некая научная философия, в которую в виде некоего прогрессивного процесса каждый философ вносит свой вклад, — и потому имеет место некое всеобщее признанное всеми знание о великих философах, их истине и заблуждениях. Подобная объективность имеется лишь либо относительно формальных моментов, либо относительно собственно научных знаний, которые используются также и философами и которые являются средством философствования, однако она не имеет места применительно к самой философии.

Скорее философская объективность может проявить себя посредством проясняющейся в ней субъективности. Привычное выражение, своего рода клише — автор якобы представляет на месте исторического объекта лишь своё собственное философствование, заслуживает следующего ответа: для объективности его представления было бы только хорошо, если его вело собственное, то есть первоначальное, не обязательно оригинальное, философствование. Так как считающаяся абсолютной, в действительности же индифферентная объективность, которая вне очевидности, вне достоверности и вне убежденности полагает возможным заниматься философским мышлением, в представлении позволяет проявиться лишь некоей индифферентной в своей незначительности субъективности, она, подобная объективности, в этом отношении является наихудшей субъективностью, а именно принятой в обыденном языке. Отклонение от привычного, которое обновляет глубину предания (передачи), могло бы устранить владеющее мнимой объективностью нечто уверенное в себе в качестве субъективности. Опасность кажущегося нового, в действительности же древнего, вносит, конечно, и обычные акценты. Что едва замечалось, обретает объём; что стояло на переднем плане, попадает на задний план.

Желая приблизиться к миру великих, мы, возможно, хотим получить там право гражданства в качестве внимающих, обучающихся и любящих — и это потому, что в их обществе, наилучшем, что можем отыскать, мы достигаем того, чем мы можем быть сами. Доступ открыт каждому. Там они дают готовый ответ, если мы уразумеем пра-

вильно спросить. Они показывают, чем они были. Они воодушевляют и разъясняют. Каждой философской величине свойственно желать не просто учеников, но мужей, каковыми они сами являлись. В глубоком почтении мы подступаем к ним ближе, только если философствуем сами.

Могла бы возникнуть видимость, что представляющий автор претендует на то, чтобы занять более, нежели представляемые философы, высокую позицию, с которой он их критически обзорекает. Мы не можем свысока обзирать великих, но счастливы, когда можем взглянуть на них. Мы не видим их насквозь. Мы учимся, чтобы понять их, и этим они возвращают нас и приводят к самим себе. Они говорят нам то, что соответствует нашим вопросам, и говорят с нами способом, благодаря которому мы ищем общения с ними.

Они становятся образцами, их мысли — предрасполагающими к оформлению возможностями. Стимулом нашего подъема является потребность узнать этих великих, являющихся одновременно изначальными, пытаться идти вместе с ними путями мышления, видеть их перед собой. Философы, которых мы изучаем, невольно втягивают нас в свою орбиту. Мы наблюдаем нашу вначале незаметную мимикрию в следовании за ними, склонность подражать почитаемым, даже тому, как они говорят, если же намеренно уклоняться, это заставляет нас тем более склоняться от их внутренней настроенности к подражанию, словно бы мы имели право на то, чтобы вести речь об их притязании на что-то. Только критика внутренних действий нашей экзистенции в состоянии отделить подражание от преемственности, дать понять, что являет собой не подражание во внешнем, а возобновление изначального, исходящего из основ, или — что есть не внешнее идентичное повторение, а историчность в преемственности.

Для потомков задачей является обеспечение возможности — благодаря великим — осветить пространство, в котором мы становимся действительными сами, осуществляемся как личности. Тщетно одно лишь историческое знание прошедшего философствования. Необязательность подобного знания приводит к некоему маскараду прошлого, но не вырабатывает никакой собственной жизни. Я мог бы присоединиться к тем, что вступают на дорогу в будущее с великими, будучи скромен в осознании, сколь мало мы в состоянии сделать, но при этом окрылён неслыханной задачей. Перед лицом мировой катастрофы, угрожающей наличному бытию человечества, сегодня у нас ещё есть возможность овладеть великими опытами мышления на основе исторического знания и переложить их в современные усилия.

Сегодня мы могли бы осознанно ознакомиться с духовным багажом, который следует воспринять, так как в нем заявляют о себе силы вечных порядков и образцов.

Помогает ли в преодолении катастрофы усвоение философии, когда она проникает в массы (народы), или же она способствует лишь одиночкам с ясной головой претерпеть то, что грядёт, и с достоинством выдержать трансцендентно обоснованную свободу — этого мы не знаем. Мы лишь знаем, что путь к глубочайшему разуму в течение тысячелетий был проторён философами, и что с ними мы могли бы достичь этого пути.

Для широких кругов философски памятьливых я мог бы облегчить доступ к истине великих тем, что в моей работе следую идее профессора философии, исходя из которой и должна вестись речь до последней страницы последнего тома этого труда. Задача учителя в философии — самая скромная, но она необходима. Она требует, насколько это возможно, сделать общение с великими философами доступным, но также и не вводить в заблуждение относительно глубины посредством обманчивой простоты. Читатель должен и сам трудиться в деле получения знаний о философии.

Потому эта книга могла бы быть учебником в той степени, в какой она информирует о фактах и понятиях, однако она могла бы быть и неким философским учебником в той степени, в какой она мышление великих философов ведёт к персональной встрече с ними. Я надеюсь, что читатель в представлении великих подмечает, где он мог бы получить более достоверные сведения. Это может доставить лишь изучение оригинальных текстов. Для этого я привожу источники и литературу.

Базель, октябрь 1956

Карл Ясперс

ВВЕДЕНИЕ

І. О человеческом величии вообще

1. *Величие и история.* Люди в их величии во всякое время рассматривались в качестве образа или мифа и находили последователей. Величие познается: в героике войн, в упорядочивающей основополагающей власти законодателя, в деятельности (и действенности деятельности) по планированию и изобретению, в явленности божественных сил, в потрясении и освобождении благодаря поэтическому творчеству и искусству, в просветлении благодаря мысли. В первоначальных состояниях всё это оказывало своё действие или рассматривалось в Едином.

У человека есть история, в которой, обращаясь к нему, из прошлого говорит Величие. Соединенность с глубиной божественного, нравственная твердость, содержание видимого мира, ясность знания — всё это имеет свое первоначало в великих одиночках.

2. *Что есть величие?* Великий человек — подобно отблеску целого — бесконечно доступен объяснению. Он — его зеркало или представитель. Ничего не утрачивая на первом плане, он стоит в окружении, которое его ведет — или, напротив, которое он ведет. Его появление в мире есть одновременно прорыв сквозь мир — будь это прекрасное свидетельство совершенства или будь это трагический крах, или же будь это полный загадок покой при безудержном, воодушевленном в основе движении своей жизни, — и всё это становится языком трансценденции.

Пожалуй, ещё кое-что полезное совершается благодаря величию. Однако в достижениях и благе, даже будь они количественно более значительны, ещё не состоит величие. Поскольку величие — неизмеримо. Лишь то, что касается цельности нашего наличного существо-

вания, мира в целом, трансценденции, может приобрести величие. Полезность достижения становится великой лишь при условии получения ею смысла оттуда, от всеохватывающего. Величие имеет место, если оно являет собой нечто реальное, которое единственно и только для нашего опыта привносит действительность в мир, становится, посредством отражения, символом целого. Где величие, там сила, но сила — ещё не величие. Переливающаяся ли через край, не подвластная гибели жизненная энергия, духовная ли творческая сила, интеллектуальная ли сила преодоления — что-либо именно из этого принадлежит величию. Витальность же, продуктивность, интеллект (как интеллигентность, культурность, развитость), деловые качества и способности, рабочая сила — все они как таковые продуцируют не величие, а лишь являют себя в своих преобразованиях и одухотворении посредством того другого.

Величие есть всеобщее в неясности, неочевидности всякой исторически единичной формы. Всё только всеобщее является таковым (т.е. обладающим величием), хотя и постигнутое абстрактное всеобщее, то, которое действительно состоялось в определенной исторической форме, также хранит, поддерживает основу в непостижимости бесконечности действительного бытия. Именно потому величие несёт в себе всеобщность и общепринятость, однако привносимое им в мир всеобщее не является поддающимся какому-либо решению. Оно не есть нечто, являющееся многократно и равным образом. Что бы ни могло совершать некто и нечто другое, отличное от великого, то не есть великое, возвышенное, благородное. То, что позволяло бы идентично перенимать манеру, выучить и повторить — отнюдь не выражает величие, хотя бы это сначала и могло бы получиться. Лишь и только незаменимость заключает в себе величие.

Эту незаменимость, однако, величие не воплощает в себе ни в качестве индивидуума во всём своеобразии некоего особого бытия, ни в единственности каждой живущей человеческой души, в своей скрытности являющейся очевидной лишь для любимых и любящих. Величие и незаменимость располагаются в одной плоскости, только если они получают объективный характер в среде действия, труда, достижения, творчества и, превозмозгая таковые с их исключительностью, становятся истинностью для всех.

Величие предполагает, что общепринятость принимает исторически индивидуальную форму. Только единство незаурядного индивидуума со всеобщностью дела являет собой величие. Оно, величие, есть неизбежность исторической индивидуальности и трудов, дабы оно, в качестве безосновательного всеобщего в отрывочной ученос-

ти, не могло превратиться в нечто натужно действующее, насильно вытаскиваемое, не говоря уже о том, чтобы утратить содержательность. Всеобщее как обучаемость пониманию, благоразумию, способу действия является тем общепринятым сверхперсональным, которое заявляет о себе лишь посредством личности, когда личное само приобретает объективное значение.

Когда и если величие ещё не достигло стадии достижений, когда дела, поступки, изобретения, результаты исследований, прекрасные картины и хорошие стихи, вообще мастерство и виртуозность ещё не означают никакого величия, короче говоря, когда всё объективно явно достойное ещё не имеет величия, тогда оно, будучи лишено очевидных критериев, является неприкрытой (явной) тайной.

3. *Благодаря чему мы воспринимаем нечто как величие.* Наше стремление к освобождению из тупика ищет людей, которые являются чем-то большим, чем мы сами, ищет наилучших. Поскольку нами осознается наша незначительность, но одновременно мы — благодаря великим — претерпеваем некоторые как бы притязания на лучшее, мы тем самым расширяем границы нашей возможной человечности — нашего возможного бытия в качестве людей.

Величие присутствует там, где мы следуем примеру других в глубоком уважении, при ясности видения, вследствие чего мы сами становимся лучше. От великих людей исходит сила, побуждающая нас расти благодаря нашей собственной свободе.

Она, эта сила, сближает нас с миром невидимого, ирреальные формы которого эта сила обнаруживает и язык которого благодаря ей становится внятными.

При взгляде на великое для меня становится очевидным, что есть Я. От того, каким я вижу величие и как общаюсь с ним, я в той или иной степени прихожу к самому себе. Чем чище, яснее желание, чем правдивее мышление, тем яснее производимое впечатление воли и истинности великого. Способности собственной сущности есть мера восприятия величия.

Глубокое уважение к великим может создать опасность исключения уважения к каждому и всякому человеку. Но лишь тот, кто уважает людей, способен вживую, в олицетворенном виде увидеть величие в современном мире, насколько оно позволительно этому поколению. Степень этого величия, пусть оно уже столь ненадежно, остается руководством к величию в истории, которая лишь благодаря ему проявляется достоверным образом. Возвращенные в любви и почтении современные люди создают меру для уважения людей вообще и оценки их способностей.

Величие для нас ещё не там, где мы дивимся количественным измерениям, когда мы в меру нашего бессилия воспринимаем эту количественность, которая нас поработщает. Не видим мы человеческого величия и если наше стремление к подчинению снимает с нас ответственность, если это стремление к рабству затуманивает наш взор и превышает человеческое.

Не более мы видим величие и в случае, когда мы лишь пытливо исследуем. Потому мы укрываемся в пространстве психологической и социологической наук. Способы мышления психологии и социологии, если они абсолютизируются, остаются слепыми относительно величия. Подобное разрешается для них в дарованиях, способностях, качествах, свойствах, в том, что через «тесты» и историческое влияние определяется объективно и количественно.

Только наличное бытие великого является гарантией против ничто.

4. *Размышление о величии.* Как бы далеко ни распространялось историческое воспоминание, величие всегда почиталось людьми. Великий — это и властитель первобытных времен, мифические риши в Индии, на чью долю достались откровения, и имена ранних индийских мыслителей (Вайнавалкья, Сандиля, Капила), и основатели мудрости глубокой древности в Китае, и мудрецы Египта (Имхотеп, Птахотеп), и Гильмагеш в Месопотамии.

Исторически, в смысле эмпирической фактуальности, они повсюду не являются достоверными и постижимыми. Это — формы религиозного, мыслительного, нравственного, политического, изобретательского, технического руководства в одном (человеке). Впоследствии — это реальные исторические образы, прежде всего те, которые были признаны Старым Заветом, греками и римлянами, затем объединившимися китайцами и, в отдельных случаях (местами), разоблаченными индийцами, и признаны в качестве великих как податели добра, представлены как наглядные образцы-примеры.

Взглянем, наконец, на величие исключительно фактически. Уже в гомеровских стихах предаются рефлексии о великих людях. Гераклитом сказано: один для меня ценнее десятков тысяч, потому что он лучший. Софисты, Платон, Аристотель, Посидоний рассматривали величие как способность, дарование, талант, как божественное поручение, как демоническую реальность, как энтузиазм, как совершенство мыслительного понимания (проницательность), как исходное единство всех качеств человеческой сущности.

Более поздний набросок человеческого величия находим у Лонгина (I в. н.э.); он пишет: богоподобные люди всегда имели в виду (не выпускали из поля зрения), что природа приняла нас не в качест-

ве низших или бесконечных творений, скорее она ввела нас в жизнь и космос как в некое большое торжественное собрание с тем, чтобы мы стали бы в нем зрителями и соратниками, и наши души с самого начала были бы настроены на непреодолимую любовь ко всему, что более божественно и велико, чем мы. Потому мировая душа не удовлетворяется зрелищем человеческой смелости самой по себе, поскольку в мыслях мы перешагиваем и границы окутанных туманом, т.е. закрытых для взора, сфер. Однако в мире мы восхищаемся прежде всего несоответствием, великим и красивым, не маленькими реками, а Нилом или Дунаем, или Рейном, но ещё больше океаном, не огоньками, зажженными перед нами, а небесными свечениями или кратером Этны. Нужное и даже необходимое легко достичь, но всё же достойно восхищения сверхординарное, необыкновенное, чрезвычайное. Великие люди стремились в своих литературных трудах к наивысшему, пренебрегали во всяком произведении педантичной, чрезвычайно точной уподобленностью — потому они и возвысились, далеко не будучи всегда безошибочными, над массой всего смертного. Безошибочное лишь защищает от некоторого недостатка, великое же добивается восхищения. Возвышенность великого повышается до величия богов.

Понимание величия само по себе ценно при осмыслении феномена исторической трансформации. В истории представления о понятии гений оно находит некоторый отклик со времен Ренессанса (Цильзель). При рассмотрении величия важно, насколько оно высвободилось из ограниченной партийности взгляда на величие как таковое в его объективности. Поскольку это прежде всего было связано с людьми, которые считали себя обязанными собственному обществу в виде города или народа, то это — стимул к освобождению, если усматривалось величие как таковое, безразлично, где, у всех народов, также и у враждебных. Вообще же, где величие имеет место, там содержится партийное решение за или против, и оно признается как таковое, удовлетворяясь воззрениями их наличного бытия. Только партийное выступает за величие как таковое против всего, что возмущается величием, что не желает его и более всего желало бы его уничтожить, и делается это вследствие того, что их воззрение отвергается.

Истинное уважение возвращает восприимчивость и способность к различению по признакам единственности, незаменимости в сфере духовного. Оно не желает вследствие лишь пустого размышления оказаться в бессильной необязательности, напротив, притязания на величие серьёзны потому, что его собственное видение избегает се-

рьёзности. Оно застывает в надежде, что во всех величиях пребывает норма, которая, в конце концов, непостижимая и непонятая, преобразуется в одну-единственную трансценденцию.

5. *Против обожотворения людей.* Глубокое уважение к величию не есть обожотворение людей. Каждый человек, также и великий, самый исключительный, самый дорогой (сердцу) остается человеком. Он — из нашего собственного вида. Ему соразмерен не культ, а видение в его собственной реальности в её обнаженности, лишь благодаря которой величие становится чем-то определенным. Великое следует оберегать не в мифологизации, а в усмотрении всеобщей реальности великого человека.

В первоначальные времена на истинную индивидуальность ещё не обращали внимания. Думали не об этом реальном одном (из многих), а о божественных силах, которые действовали посредством него, не об его внутренней сущности и образе мыслей, а его поступках, не об отдельных людях в их единичности, а об общности, которую он представлял. И если подчинялись некоей единичности как авторитету, то делалось это не ввиду его персональной сущности, а поскольку верили божественной воле, демонической силе, инкарнированной в нем.

Кое-что из этой первоначальной установки проходит сквозь всю дальнейшую историю вплоть до сегодняшнего дня. Идея Единого, перенесенная с идеи бога на людей, выделяет этих людей, отделенных пропастью, из всех иных. Относится ли обожествление к живущим или умершим — оно представляет дело в некоем ином способе бытия. Далеко отстоящий более-не-человек, почти бог, скрытая реальность — это возвышается над всеми остальными людьми, которые в своем сходстве по признаку невеликости различаются лишь ввиду того, верят они в него или нет. Важной и присущей именно ей задачей философии является выведение человекообожествления на ясный свет своего разума — в пользу глубокого уважения к человеческому величию. Великие никогда не допускали обожествления самих себя, даже Иисус. Но уже в период поздней античности были артисты (в смысле художественные натуры) и маги, которые претендовали на то, чтобы быть единственными великими. Истинно великие люди во всякое время должны были, несмотря на дистанцию, определиться со своим отношением к другим людям в той же самой общей сфере единственно лишь человеческой сущности. В одно мгновение, если они более не действовали, они теряли величие.

Также и великие философы иногда в своем кругу считались исключительными (единственными в своем роде) и превозносились. Главы школ стоиков, эпикурейцев, неоплатоников пользовались

чрезвычайным почтением во многих поколениях. Платон был назван божественным Платоном. Конфуций, Лао-цзы, Мэн-цзы для их последователей были более, чем единственными, исключительными. В меньшей мере это продолжается — благодаря академическим школам профессоров — до дня сегодняшнего. С подобным обожевлением каждый раз философия оказывается покинутой. Вследствие этого недоразумения выигрывает личный образ философов, и вместо исторического доступа к философии возникает стремление к исключительности. Вероятно, так это принято, чтобы некоторые немногие или даже единственный из всех нравился остальным и затем занимал преимущественное место. Однако эта любовь — вне притязаний на общедоступность. Здесь можно усмотреть испытываемое в собственном самовоспитании влияние великого и невозможность познать многих философов с равной основательностью.

Знаменательно, что Эмерсон, защитник позиции почитания героев, в то же время усматривал неистинность в идолопоклонстве. В подобном способе коммуникации он видит превращение учителя человечности в поработителя. Примерами для него явились аристотелевская философия, птолемеявская астрономия, Лютер, Бэкон, Локк. И происходит это вне воли самих великих. Лишь малое из того, что, быть может, желал бы великий, «получает признание в том, чтобы ослепить зрителя и сделать его несвободным». Подлинное же величие «старается защитить нас от себя самого». Каждый отдельный человек, говорит Эмерсон, как и величайший, «является представителем высших духа и воли». Ни один человек, также и великий, не объемлет в себе целое. Потому мы должны отказаться от того, чтобы отыскать некоего полностью совершенного человека. Великие люди здесь для того, чтобы становиться более великими. Но величайшим Эмерсон называет того, «кто сможет сделать ненужными и себя самого, и всех героев — тем, что он введет в наши мысли элемент здравого смысла, который вопрошает не о персонах, ту могущественную силу, которая становится столь большой, что ничто не становится властителем (над разумом)».

Где величие человека видится как человеческое, там никогда не видится только нечто единственное. Великий человек остается человеком. Его величие возбуждает интерес тем, что в каждом может быть нечто, похожее на него. Незаменимость признанного в мире величия соответствует незаменимости каждой человеческой души, которая остается невидимой в сокровенном. Кто видит величие, тот испытывает нечто вроде желания (требование) и стремления — самому обладать им.

II. Отличие философов от других образов человеческого величия

Античность знала сборники биографий известных людей — биографии правителей (Светоний, 75—150 г.), государственных мужей (Плутарх, 45—127 г.), философов (Диоген Лаэртский, ум. 220 г.). В средние века имел место схематизм групп великих образов прошлого, пророков, апостолов и отцов церкви, правителей, святых, поэтов, философов. Во времена Ренессанса были сборники биографий известных людей, в которых группы величия следовали в определенной субординации, к примеру, такой: теологи, философы, поэты и историки; воины, юристы, врачи, рыцарские семьи, механики, «чье знание недалеко отстоит от философии и представляет собой практику математики» (Мишель Савонарола, 1440 г., цит. по Цильзель). В подобных сборниках величие смешивалось с известностью или с достижениями самих по себе посредственных умов, или со всего лишь странностями, так что в текст вводились даже придворные шуты и монструозные карлики. Только в немецкое классико-романтическое время озадачились осознанием величия как таковым. Общепринятыми стали 4 группы — святых, героев, поэтов и мыслителей. И внутри этих групп стали различать истинных великих от второстепенных фигур.

Если общее философов с поэтами, художниками, героями, святыми, имеет отношение к миру как целому — раскрытие тайн о бытии и наличном бытии — вечная истина в историческом одеянии — свобода от частных интересов в мире, — что же тогда является свойственным именно философии? Философы являются мыслителями, которые в отличие от средств воздействия изображения, поэзии прибегают скорее к такому средству, как понятие и к операциям с понятиями, чем владеет каждый великий. В них (в философах) мысль попадает туда, где она мыслит самоё себя и в чем полагает постичь, чем является бытие в целом. То, что обычно присутствует в символе, будь это в захватывающем созерцании для глаза и уха, будь это в смысле действия, должно быть воспринято в мысли, которая называется философской.

Древность в целом видела прообраз философии в семи мудрецах (Шелл). Они являются исторически реальными персонами, но лишь у Солона можно видеть реальное историческое воззрение. Они — носители мудрости изречений, сентенций, притч. Они смотрятся как мужи мира, как светские люди, не как святые и не как посланники богов. Их образ, однако, смешивается с идеей, которую более поздние времена имели применительно к собственно философии. По-

тому они изображались как образцовый тип вечно истинной философии, каковой она по мере надобности воспринималась более поздними поколениями. Например, они знают о той мере человека, которая радикально отличает его от богов. Они обладают мудростью жизни в полисе и связи с людьми. Они превращаются в далёкого от жизни исследователя (как Фалес, который, заглядевшись на небесные светила, упал в колодезь и был осмеян служанкой — у Платона). Они считались людьми практической жизни у Дикеарха (около 320 г. до н.э.): «Семь мудрецов слыли разумными людьми и законодателями. Они не стали бы философствовать попусту. Их мудрость состояла в совершении хороших дел. Теперь кажется великим философом тот, который убедительно участвует в диспуте». В старые времена философом был только дельный человек, пусть даже он никогда не углублялся бы в пространные изложения. Ибо они занимались не проблемой, следует ли заниматься политикой или как следует, а именно занимались политикой и притом хорошо. Цицерон (106–43) говорит: семь мудрецов и все, насколько я вижу, были в центре государственной жизни и во главе своих государств.

Также и в Китае великими мудрецами считались мужи глубокой древности, основатели, властители, изобретатели, обязанными которым явились вся культура и порядок, и знание о богах и о божественном разуме во всех вещах.

Исторически нет никакого повсеместно признанного понятия (определения) философов. Первоначальная нерасчлененность (по роду занятий), имела ли она место или нет, ещё время от времени ценится как идеал философа, так это у Посейдона (135–50) (Райнхардт). Он видит современного (ему) философа изобретателем, художником, мыслителем, законодателем, воспитателем, государственным мужем — всем сразу, в одном человеке. Он полагал подобных философов действительно существовавшими в той глубокой древности, которая ещё не знала расщепления человеческой деятельности, когда мудрецы и поэты ещё не отстранялись от правящих и ими не пренебрегало простонародье. Этот идеал никогда не мог стать в истории действенным, включая и «универсального человека» Ренессанса. Он ослабел и съёжился до идеи «комплектного человека» (полный комплект знаний), суть которой в том, что человек в целом оказывается таковым не благодаря осуществлению, проведению в жизнь каких-то идей, а потому, что он всё понимает (немецкая философия идеализма).

После разделения представлений (о философии) наброски образов философов не могут быть приведены к единому знаменателю: освободившийся от мирских процессов (дрязг, споров, вообще не-

приятных дел в мире), несведущий в них философ из диалога Платона «Теэтет», автаркия стоиков, проповедующие или монашествующие мыслители средневековья, безличный исследователь Нового времени, философский законодатель из творений Ницше, мыслитель в качестве «полицейского агента» у Кьеркегора и т.д.

Когда, оснащенные методами истории философии, мы озабочены вопросом, что представляет собой философ, мы должны знать, когда именно философия и философы действительно существовали и каким образом были обозначены в понятии. Мы не должны отождествлять философов с каким-либо типом среди тех, с которыми мы познакомимся.

Философия вырабатывалась из первоначального нерасчлененного целого духовного образа действия, в котором мышление и поэзия с религией и мифом, с жизнью и поступками ещё являлись одним (целым). Побуждения к размышлению в глубокой древности были связаны с образом единства, которое и после размежевания ещё остается в качестве идеи, которая связывает особенности. Философствование использовало другие формы, от которых оно отделилось, и оно несло в себе что-то от них. Некоторые философы сохраняли пророческое тяготение к жестам некоего возвещения и божественной инспирации (как Эмпедокл). Иные сохраняли форму поэзии (даже один из наиболее глубокомысленных ранних философов Парменид). Некоторые ссылались на миф, в то же время борясь с мифической мыслью, и они сами намеренно выдвигали апологию мифа (Платон). Для некоторых неудобным было бы осознание того факта, что поэзия и искусство сыграли особую роль в их собственной истине разума, они говорили о поэзии и искусстве как об органоне философии (Шеллинг). Есть образы, которые столь же кстати поэту, сколь философу (Данте, Гёте), и такие формы, которые так же кстати художнику, как и философу (Леонардо). Оставив в покое вопрос о границах различных областей, поговорим о различных формах истины. По мере того, как воцаряется мысль — она никогда не может господствовать одна — мы говорим о философии; по мере того, как утверждаются изображение и образ, мы говорим о поэзии. Но насколько поэт высказывает мысли, он становится философом. И насколько философ находит для своих мыслей богатые картинами образы, сравнения и мифы, он становится поэтом.

Когда в философии мысль имеет преимущественное положение перед образом и картиной, то притязание мысли становится исключительным. Благодаря своему пониманию философский разум полагает возможным постичь обширнейшие области. Философия стре-

мится к контролю и суду надо всем, также и над тем, что сама она никогда не могла сотворить и чего она жаждет как истины, которая не является только лишь мыслью. Она приобретает широту, которая превосходит любую иную. Отсюда проистекает начало экзистенции (особого существования) философов там, где вследствие разделения мысли одновременно возникает напряжение между притязаниями философии, с одной стороны, и мифом, религией, поэзией — с другой.

Отделение философии с ее притязаниями быть наукой успешно в том ещё более широком смысле рационального действия, которое отделяет её от мифа, богатой образами формы, от возвещения, от ритма. Оно (отделение) желает дать основания этому посредством мысли. Лишь впоследствии, поздно и только в Западной Европе, состоялся специфический опыт собственно науки, как такого рода познания, которое является не только методическим, но и неотвратимым и общепринятым и оказывается пригодным тактически — как идентичное — для всех. Но в Новое время также и философией осознавался её неутраченный первоначальный характер: в связи с наукой быть больше, чем наука. Лишь теперь вопрос относительно её собственной мысли в отличие от естественнонаучной становится одним из главных. Мышление в возвышенном и всепроницающем смысле, близком к наукам — это есть нечто общее для всех философов, и смысл этот как бы сам собой напрашивался и иногда произносился, однако он бесконечно всеобъемлющ. Что именно является мышление — большой вопрос, ответ он получал с древности, но всё же вновь и вновь задается. Что, размышляя, делает философия согласно своей воле и высочайшей сознаваемости, ею ещё раз должно быть осознано — в познании того, что она делает. В конце концов, однако, оказывается — здесь момент бессознательного, без которого ничто великое в человеке не происходит, как и там, где принцип действия сам в наибольшей степени является объективной неограниченной сознательностью.

III. Критерии величия философов

В представимом историческом пространстве ценятся лишь мыслители, которые действительно жили. Они должны быть реальными людьми, исторически локализованными согласно времени и месту, явленными в слове и действии. Мистические образы первобытных ясновидящих и пророков, которые были столь важны для самосознания народов, здесь должны быть исключены. Внешние условия, без и вне которых величие не выявляется, таковы.

Во-первых: должны быть труды. Но есть исключения. У великих, которые не написали ни строчки, на месте их собственного труда выступает донесенное слово: Сократ, Будда. Другие писали, но сохранившееся — не аутентичный труд, а лишь содержащий сообщенное (Конфуций); или фрагменты, которые, будучи дополненными из сообщенного, позволяют ощутить величие, с течением времён превратившееся в действенное воспоминание, хотя их контуры туманны (Анаксимандр) или же становятся отчетливее, как в случае с Парменидом и Гераклитом.

Во-вторых: величие познаваемо в его доказуемом влиянии на мышление более поздних великих, на мышление широких кругов и настолько широко, насколько они становятся авторитетами. В течение времён великим сопутствует понимание и непонимание (или ложное понимание), которое, при неистощимости их труда, остаётся неискоренимым. Потому они всё ещё являются современными. Критериями внутреннего содержания, которые становятся ощутимыми при углублении в философию великих, являются:

Первое: Они стоят во времени над временем. Каждый, также и величайший, имеет своё историческое место и носит свое историческое одеяние. Однако отличительным признаком величия является то, что он не кажется связанным с ним, а становится свехисторическим. То, что в его ощутимости усваивается его современниками как значительное, передается ими в некотором вневременном смысле. Великий — безусловно, не тот, кто охватил в мысли своё время, но тот, кто вследствие этого касается вечности. Потому великому человеку в его явленности способствует трансцендентность в труде и жизни, которая оказалась в состоянии обратиться ко всем временам, к каждому человеку.

Второе: каждый подлинный мыслитель, как любой человек, является (чем-то) изначальным, т.е. сущим и значительным. Однако великий мыслитель в своей изначальности оригинален. Что означает — он приносит в мир некую опосредованность (нечто посредствующее), которой прежде в мире не было. Оригинальность выражается в труде, в творческом результате, который неповторим идентично, однако приходящие позднее могут приблизиться к его собственной изначальности.

Оригинальность означает некий прорыв в истории, некое начинание. Она есть чудо нового, которое к тому же могло быть произведено не из предыдущего и не из условий наличного бытия.

Оригинальность состоит не в определенном тезисе, а в духе, из которого он исходит и который его связывает со многими другими тезисами. Часто историкам удаётся найти дополнительные сущест-

венные формулировки уже созданному им. Однако они там погружались в то, чем они были окружены, работали с ним (с этим созданным) как с чем-то данным на настоящий момент, что вполне может быть забыто, оно мыслилось ими вне и без осознания его смысла в целом и его последствий.

Понимание оригинального великого способствует расширению знания о человеке и самого мира. «Что они знали, они знали про нас. Со всяким новым дух проливает свет на некую новую тайну природы, и Библия не может быть закрытой прежде, чем не родится последний великий человек» (Эмерсон).

Третье: Великий философ получал некую внутреннюю независимость, в которой отсутствовала заостренность понятий. Это не было независимостью своеволия и упрямства, фанатично и упорно удерживаемой доктрины, но было независимостью в режиме постоянного временного беспокойства и в обретении абсолютного покоя. Независимость философа есть постоянная восприимчивость. Он может перенести это состояние — быть иным, нежели другие, не домогаясь этого. Он может опираться на себя и быть для себя (всем). Одиночество для него — выносимо.

Однако того, что он может переносить, он (вовсе) не желает. Он знает зависимость человека — (в необходимости бытия) в состоянии совместности от личности к личности. Он жаждет неустанно слышать. Он получает помощь благодаря другим, которых он встречает со всей серьезностью. Он не отказывается от любой помощи, но не ищет её. У него нет гордости исключительности, но есть сила независимой самокоррекции. Едва ли он воспринимает жест обдуманного своеволия, скорее — протянутой руки.

Независимость, основанная в своем существовании (обязанная своим существованием) на трансценденции, обуславливает возможность для него оставаться господином своих мыслей, господином даже своих хороших поступков и проступков. Однако кто (или что) есть эта независимость, которая постоянно имеет дело с зависимостью? Он сам, который самого себя не понимает иначе, как в той инстанции, которая не есть лишь он сам, но которая есть всесвязующее, разум; и понимание это не является завершенным.

Эта независимость философов дает о себе знать в их мыслях. Однако если она подчеркивается как свойство, которое само по себе разумеется, то она уже сомнительна. Величие имеет силу независимости, но в гордыне претензии на независимость она клонится к упадку. Высокомерие незначительных философов, их претензия иметь дело с чрезвычайным и полагать себя выше всех других людей — это есть некая странная оборотная сторона возможности величия.

Наконец, критерии величия — это определенные реальные свойства мыслительной деятельности.

Во-первых: со времен античных софистов и прежде всего в последние два столетия мерилом принадлежности (к формам мыслительной деятельности) считался характер «науки», т.е. в философии — логическая форма и система как характер. Исключёнными оказались эссеисты, афористики, поэты, философские писатели. Это мерило впоследствии само стало сомнительным. Сегодня пришли, с одной стороны, к крайности позитивистской и логистической научности при отвержении всей метафизики и того, что прежде называлось философией. С другой стороны, философия растворилась во враждебных науке трогательных высказываниях (сентенциях). Обе эти противостоящие друг другу возможности не допускают великой философии. Первая точка зрения позволяет философии вообще начаться только с XIX в. и объявляет все более ранние несостоятельными. Вторая точка зрения утрачивает вместе со связью с наукой и серьёзность философии. Отношение философии к наукам стало сегодня решающим вопросом. Однако с любой точки зрения критерием великой философии является способ, каким наука в ней оказывается действенной.

Во-вторых: философы способствуют нашим усилиям прийти к осознанию нашего наличного бытия, мира, божественности. Они, сверх своих особенных целей, проливают свет на наш жизненный путь в целом, их волнуют вопросы границ, они ищут крайности (желают идти до конца). Их способ — универсальность. Только они проводят в жизнь идею целого, хотя только в созерцательности и в символической историчности своего наличного бытия словно бы в виде замещения — то, что свойственно философам как таковым, величие получает благодаря содержанию этого целого.

Но величие может быть и там, где содержание трудов кажется частным, если в среде этой частности в действительности действует целое. С другой стороны, нужно внимательно взглянуть на всё универсальное, и если содержание бедно, универсальность схематична, а образ мышления оказывается плоским (низменным), то, несмотря на сильное историческое влияние подобного мыслителя, говорить о величии — боязно.

Универсальность философов могла воспринять многие представления. Они всегда в наличии. Об этом говорит Эмерсон; он мог бы пережить всю историю в своей собственной персоне, Грецию, Палестину, Италию, мог бы отыскать творческий принцип всех вещей в их собственном духе. «Философам дружественны и посвящены все

вещи, необходимы все события, все дни священны, все люди божественны» (слова Эмерсона, которые повторяет Ницше в качестве motto-девиза (эпиграфа) в «Весёлой науке»).

В-третьих: у великого философа есть некое влечение к нормативному. Имеет он это стремление или нет (всегда — последнее), оно становится в каком-то смысле моделью — не как авторитет для повиновения, но как усилие взяться за нормативное, которое вопрошается равным образом как самоотверженно, так и критически. Ницше характеризует его (нормативное) как законодателя, говорит даже о «цезаристском садовом и насильниках культуры». Всё же в подобных формулах, указующих на одно-единственное значение, запечатлевающих в памяти, мысли по существу истолковываются превратно. Ибо, в отличие от авторитета через силу, мыслящий философски хочет привести слушающих к тому, чтобы каждый убеждался сам, думал сам, чтобы не смягчать свою ответственность через преемственность, а чтобы усилить её благодаря пониманию. Отличие нормативного характера философии от подобного же религии в том, что первая действует одна благодаря всегда одиночичному (пребывающему в отдельности) философу в условиях максимальной свободы, другая же действует посредством церковных институтов, могущих быть оправданными инстанций, направляющих руководств и цензуры, в соответствии с вероисповеданием и послушанием. Отличие же от значимости наук в том, что в философствующих действует самосознание человека в целом, в науках — плоский рассудок сознания вообще.

IV. Подбор и группирование великих философов

Неизбежность и историческая трансформация групп

1. *Для разделения философов на группы* примеры доставляет история исторических знаний (историография): в начале греческой истории философии стоят имена мудрецов, которые в конце концов становятся семью мудрецами — по определенности знаний об их существовании. С IV столетия мыслители были упорядочены по группам — в порядке появления на сцене философии. Из выборки Диогена (III в. н.э.) мы знаем эти историко-философские воззрения древних. Его книга содержит имена, которые ценятся и сегодня, и другие имена, о которых мы знаем едва ли больше, нежели вкратце сообщено у Диогена. Он дает свой обзор групп ионийских и италийских рядов (групп) философов. Он отмечает точки зрения, согласно которым они обо-

значались: по их родным местностям (элеаты, мегарики, киренаики), местам обучения (академики, стоики), случайным обстоятельствам (перипатетики), в насмешку (киники), по именам их учителей (сократики, эпикурейцы), согласно содержанию учения (физики, этики, диалектики). Особенно обстоятельно излагаются: Платон, Аристотель, Эпикур. Этой книгой и богатыми сведениями у Цицерона, Плутарха и др. был заложен фундамент историко-философских знаний древности.

В средневековье был некий шаблон традиционных имён изменчивой формы. Данте, например, видит языческих философов в первом кругу ада: на первом плане «учитель тех, которые знают», Аристотель, затем Сократ, Платон, Демокрит, Диоген, Анаксагор, Фалес, Эмпедокл, Гераклит, Зенон, Диоскарис, Орфей, Цицерон, Линий, Сенека, Эвклид, Птоломей, Гиппократ, Авиценна, Гален, Аверроэс. В этом ряду находятся, как видим, имена философов, математиков, ботаников, астрономов, врачей. С XV в. в известном повторном открытии античности восстанавливается старое богатство. От поколения к поколению добавляют новых мыслителей современности. История философии продолжается, и по мере надобности в ней указываются почти бесчисленные современники.

С XIX в. всё величие словно бы тонет в неизмеримом количестве имён. Современные учебники придерживаются традиционного фундамента с изменчивыми акцентами и постоянно его дополняют. Кто относится к философам, об этом, кажется, можно получить информацию, представьте себе, в каждой энциклопедически насыщенной истории философии.

Возникающая таким образом картина изобилия философов, очевидно, должна приводить в замешательство. Или всё нивелируется в бесконечном накоплении имён. Или — выбор великих и их субординация и притом вне всякого единодушия. С каждой исторической переменной изменяется и влияние философов. Оценку великих в их отношении друг к другу можно наблюдать в знаменательной борьбе вокруг субординации с Платоном и Аристотелем: как один возвышался не в пользу другого или как пытались увидеть в обоих единство, которое их связывало. Если вновь и вновь называется небольшое число великих мыслителей, то всё же против каждого также есть значительный соперник. В пространстве соответствующих основных убеждений непременно существуют различные субординации и группировки, возникающие произвольно и формируемые планомерно. Никакое историческое воззрение не должно оценивать их разрешение как окончательное. Всё только имеет вид проверенного. Паскаль

в XIX в. упоминался мимоходом лишь как афористик, Кьеркегор около 1900 г. ещё не вошел в историю философии. Ницше упоминался только как поэт. Сегодня эти имена занимают значительное место. Процесс, который ведется вокруг величия философов, не завершен. Потому всплывают имена, которые столетиями были забытыми, когда благодаря только счастливым случаям их труды или фрагменты оставались сохраненными. Из-за этого (незавершенности) идут ко дну имена, которые на какое-то время ценились как величины первого ранга. Благодаря более глубокому пониманию они могут даже достичь совершенно нового воздействия и уже постоянно читаются.

2. *Каковы же инстанции, которые определяют величие, субординацию и образование групп?*

Инстанцией являются отдельные личности (одиночки), которых более или менее обоснованно выбирают. Некая философия характеризуется даже вследствие того, что она, эта инстанция, сочла возможным для себя знать прошедшее, где она видит величие, которое признает в современности принадлежащим именно этой философии. Тогда следует спросить: кто называет самого себя философом? Кто оспаривает остальных и кому приходится задумываться об именах философов?

Инстанция, далее, есть мнение слоя образованных. Так однажды само собой было установлено, что в истории философии одно тысячелетие между античностью и Новым временем выпадает. Тогда были только теологи, никаких философов, лишь несамостоятельный ученик античности и патристики, никакого оригинального мыслителя. Сегодня эта девальвация отменена. Далее, ещё и сегодня отчасти не ценится философски время эллинизма как бесплодное или второсортное. Эта оценка сомнительна.

Наконец, в Новое время статуса инстанции требует академический мир профессоров философии (только с полстолетия он встречается на философских конгрессах и так живо документирует своё личное бытие). Всё же эта инстанция столь разобщена и специализирована, что дело сводится к тотальному нивелированию и собранию бесконечности имён и модному непостоянству по аналогии с ежедневной прессой. Эта инстанция нередко имела характер некоей корпорации: новое и работу аутсайдеров не принимает во внимание, пока он не получит отклик в литературной общественности, чтобы затем его воспринять и усвоить. Шопенгауэр и Ницше – великие примеры.

Можно колебаться, ссылаясь на известное единодушие, исторически добившееся признания. Перечисляются имена, которые всеми расцениваются как великие: Платон, Аристотель, Плотин, Августин,

Фома Аквинский, Кант..., ряд можно продолжить. Однако даже и здесь находятся нарушители единодушия, вследствие чего и эти великие лишаются своего величия. Хотелось бы в таком случае сказать, что варварство их противостояния дополнительно свидетельствует об их величии — до такой степени это не было мнением тех, кто хотел их уничтожить. Некой предубежденностью нам представляется ситуация, когда мыслители, долгое время ценившиеся и побеждавшие в большом стиле, хотя кому-то кажушиеся побежденными, сохранившие своё величие и потому по праву востребованные, должны вновь и вновь утверждаться в принадлежности к великим. При всех колебаниях остаётся нечто незыблемое (почва): мы должны апеллировать к авторитету, который философы приобрели в истории. Историк философии узнаёт и систематизирует то, что уже произошло в сообществе высших духов. Он — не чиновник, чтобы кому-то пожаловать величие.

Учитывая это незыблемое, он, однако, должен отважиться на попытку — в своё время дать характеристику великим, принимая во внимание свою ограниченность. В действительности никто не может знать всех философов. И кто бы тут был в состоянии, даже если он основательно знает, достойно оценить величие! Всё же нужно пойти на риск (однако с серьёзностью глубокого уважения к величию), ибо требование выбора во всякое время неизбежно.

В ситуации нивелирования вследствие множества имен лишь оценка становится способом избежать этого нивелирования. Когда начинается философствование, от этого нивелирования возвышаются к созерцанию величия и ранга и к преобладающему изучению великого. Лучше, если действовать с отчетливым сознанием серьёзности дела. Тогда мы рискуем со знанием дела и одновременно знаем о границах. Может статься, при каждой попытке и значительный незамеченный мыслитель будет отсутствовать, другие будут стремиться к большей значительности и проталкивать неподобающих. Исторически мы сами стоим поперёк пути, на котором появляются подобные сокровища, и они (недобросовестные попытки) пересматриваются.

3. Выше исторического изменения — *идея некоей вечной сферы великих*, в которую мы вступаем слышащими и воспринимающими, хотя мы сами и находимся в историческом движении. Это — сфера, объем и состав которой никто не может определить, и у неё нет определенных границ. Она очевидна для нас в той мере, в какой нам удастся её увидеть.

Сфера эта имеет скрытую для нас структуру. Мы ищем её в некоем отражении, когда полагаем найти правила в группах философов. Мы не создаём их, они предлагаются нам в качестве возможных. Мы

противимся тому, чтобы считать великих. Их число — неопределимо. И, будучи составленными по некоему счёту, они окажутся в рядах рядом друг с другом, что для них вообще невозможно, поскольку каждый является единственным и незаменимым и поскольку нет одной-единственной плоскости, которой они принадлежат. Их величие — само по себе различного вида, и вид этот, быть может, должен иметь отношение к типам величия. Сами эти типы составляют некую иерархию. Один — велик внутри своего типа, однако тип — незначителен, хотя на своем месте — правомерен. Тем, что мы набрасываем план подобного порядка, мы, различениями и сопоставлениями, проникаем в пространство, где лишь некоему сверхчеловеческому глазу сам этот порядок как бы предстает перед взором. Чтобы приблизиться к нему, мы должны — из слитности мыслителей одного поколения — достичь охватывающей все поколения (века) сферы великих, в которой их внутренние родственные связи становятся заметнее.

Наше историческое воззрение видит группы философов, которые, принадлежа одному поколению, влияя один на другого, следуя друг другу и борясь друг с другом, продвигали вперед философию, приблизительно так: Сократ, Платон, Аристотель, — Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк, Беркли, Юм, — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. В этой их связи явным становится то, что таким образом обнаруживается движение в некоем «деле». Возникающая таким образом картина не является незначительной. Поскольку она покоится на этом соответствующем образом представленном общем деле. При этом считающееся, относительно этого дела, напрасным, для нас, напротив, быть может, является более, чем существенным. Ведь если позволить себе соприкоснуться с мыслителями философски и постараться посмотреть на них пристальнее, то среди своих они оказываются столь исключительно различными, что они становятся действительно говорящими, только если их исторгнуть из исторических оков насильственных союзов. Едва ли возможна более глубокая пропасть, нежели между, с одной стороны, Кантом и идеалистами Фихте, Шеллингом, Гегелем — с другой стороны, эти же последние опять-таки в своих последних импульсах неоднородны между собой. Требуется усилие для уяснения засвидетельствованных источниками оснований группирования мыслителей, чтобы в конце концов счесть историческое группирование лишь чем-то относительным, даже и самих мыслителей выставленными на передний край лишь для сравнения, и отбросить сковывающие их узы. Мы и сами, пораженные, вопрошаем о последних для нас самих мотивах в философствовании, и тогда возникают совсем иные сродства. К тому же указанные примеры яв-

ляются ещё и единственными, соизмеримыми по масштабу, убедительными историческими случаями, в то время как многие другие не являются столь очевидно связанными друг с другом. Историческое сознание групп — не единственное и не лучшее решение.

Соответствие формулируемой проблемы и совместная жизнь в одном поколении (веке) мало что означают, если вести речь о среде, питающей силу мыслителей. Группы, в которые собираются имена и которые согласно массе привычных исторических представлений ни проблемно, ни хронологически не могут что-либо дать, обнаруживают свои отношения в вечной области духа благодаря отражению личных жизненных событий столь чрезвычайно различно явленной мудрости величия. Однако если мы хотим до конца прояснить это средство, то удастся это опять-таки при ссылке на философские задачи, на способы изложения основ знаний, на течение жизни (биографию) и доминирующее настроение, на духовный образ действий и на социологическую (социальную) действительность.

Наше разделение на три основных группы

Первую основную группу составляют люди, которые вследствие своего наличного бытия и смысла своего человеческого существования (бытия в качестве человека) как никто из всех других людей исторически известны. Они удостоверены длящимся тысячелетиями вплоть до сегодняшнего дня влиянием: Сократ, Будда, Конфуций, Иисус. Едва ли мы могли бы назвать некоего пятого сходной исторической мощи — нет никого, о ком мы могли бы говорить с подобной возвышенностью (тона). Можно не решаться вообще называть их философами. Однако именно они имели чрезвычайное значение для всей философии. Они ничего не написали (кроме Конфуция). Они стали основой мощных философских движений мысли. Мы называем их четырьмя авторитетными, служащими мерилем людьми. Они стоят до и вне всех прочих, называемых философами согласно всеобщему мнению.

Вторую основную группу составляют великие мыслители, которые единодушно называются философами. Следует различать 4 подгруппы.

Первую подгруппу составляют, благодаря их творчеству, продолжающие оказывать влияние мыслители — продолжающие свидетельствовать о вечной сфере духа. Это те, штудии которых, как ни у каких других философов, приводят к самостоятельному мышлению. Они — неисчерпаемы, а, напротив, благодаря их труду как первоначально становятся неизбывнее, неистощимее возможности мышления. Их при-

надлежность к чему-то единственно достоверному — в той мощи их трудов, что способна привести к себе самому мышление других. Их мышление не позволяет перенять себя как нечто готовое. Оно принуждает задумываться об истоках без того, чтобы это «исток» означало превосходство или преодоление этого первоначала. Я знаю только трёх мыслителей, труд которых исторически и для нас может быть так охарактеризован: Платон, Августин, Кант.

Далее следует вторая подгруппа видения мышления, а именно — изначально идущие к покою, обретающие покой, приносящие покой метафизики (Парменид, Гераклит, Плотин, — Ансельм, Николай Кузанский, Спиноза, — Нагарджуна, Лао-цзы); далее — миростроители или желающие принести пользу миру (Ксенофан, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Посидоний, Бруно; далее — гностические истинные и воображаемые мечтатели (Ориген, Бёме, Шеллинг); наконец, конструктивные головы (Гоббс, Лейбниц, Фихте).

За ними следует третья подгруппа — великих разрыхлителей, а именно: борющихся с негативным (Абеляр, Декарт, Юм) и радикальные возбудители (Паскаль, Лессинг, Кьеркегор, Ницше).

В заключение — четвертая подгруппа: построение творческого упорядочивания (Аристотель, Фома Аквинский, Гегель, — Шанкара, Чжу Си). Они — увенчания долгого развития в больших системах.

Третья основная группа охватывает философское мышление в пространстве поэзии, научного исследования, литературы, практической жизни и обучения философии. Великие поэты не только владеют доступной им философией, но и говорят и действуют как философы, хотя они не доставляют оригинальные мысли, которыми человечество обязано собственным мыслителям. Однако они действуют в мысли благодаря чему-то, что есть больше, чем философия. Философами являются также ученые и исследователи в той мере, насколько они в своей науке мыслят собственно философски и благодаря науке действуют философски.

Вокруг области общепризнанного в качестве философа мыслителя далее простирается пространство с неясными границами, в котором вещают люди, которые либо не ценятся как философы, либо в качестве подобных считаются неважными, либо также в качестве подобных оказываются сильно преувеличенными. Это — мудрец, создавший некий идеал жизни и воплощающий его, это — писатель в духе философии, и это — великие критики и гуманисты. Далее это — властители, государственные мужи и святые, которые засвидетельствовали свои поступки на письме, затем — теологи, которые философствовали из церковных общественно зна-

чимых интересов. Наконец, это — профессора философии, которые из великого дела создают некую учёную, необходимую для передачи и воспитания профессию.

Основные положения при поиске групп

Великие философы не стоят перед нами безотносительно друг к другу. Они принадлежат некоей общей сфере, в которой они встречаются друг с другом. Но встречаются они никоим образом не в реальности времени, а лишь в идее их смыслов: как общество философов у Данте в лимбе и рае, у Рафаэля в «Афинской школе». Когда мы обращаемся к отдельным личностям, на первом плане — картина этой сферы духа.

Изложение воззрений философов должно донести представление этой сферы, словно бы каждый поодиночке занимал некоторое место в целом. Поскольку это в действительности невозможно, всё же это как бы попытка некоего расплывчатого отображения вечных порядков.

Внешне некоторый порядок при всяком представлении великих философов есть просто необходимость, так как некоторая последовательность в книге неизбежна. Лучше, чем по начальным буквам, было бы всё же хронологическое следование, но и это остается чем-то внешним. Проблемно-исторический порядок разрушает их (великих философов) труд и сущность. Не только они сами как некое целое, но и любая часть их размышлений попадают в некоторый сущностный порядок. Величайшие расхождения кажутся существующими вследствие принадлежности к различным культурам (Китай, Индия, Западная Европа), вращаясь вокруг ближайшей из связей общения: учитель — ученик. Всё это верно для рассмотрения реальных связей; но это вводит в заблуждение, если речь идет о персональном величии мыслителей. Если возникает вопрос, возможна ли типизирующая группировка, которая была бы вне и выше проблемы реальности и в противовес веку и культурам отчетливее прояснила бы сущность персонального явления в научном труде, то ответом было бы предположение: мир философии следует рассматривать и видеть не только как существенную структуру в порядке её основных вопросов и ответов, не только как историческую структуру следующих друг за другом времён, но и в многообразии персональных структур в их единстве (совместной принадлежности к сфере вечного духа). Мы хотели бы ориентировать себя вместо некоего вещественного пространства в пространстве персональном.

Подобное группирование может указать на существенные стороны деятельности великих философов, которые обозначают некое более близкое средство. Порядок будет иметь место благодаря мысленному всеобщему; нечто иное — невозможно. Но остается вопрос — можно было бы этим способом осветить структуру звездного мира великих, реальную, что касается персонального, указующую одновременно на средство великих, устойчивых в своем своеобразии. Группируются ли, наконец, лишенные связи звезды в как бы звездные картины и в состоянии ли они, эти звезды и звездные картины, составить группы, благодаря которым представление философов дало бы каждому точную, иным образом недостижимую отчетливость? Позволяет ли, следовательно, некая сверхисторическая сфера великих формироваться нашей ориентации, зависимой от наблюдений и воззрений? Можно ли ощутить и объективировать в остающейся многообразной историчности великих философов — на пути (посредством) группового средства мыслителей — широкоохватывающую историчность в сфере великих?

Включенные в группировку основные черты — такого рода, что они не исчерпывают характеры философов. Они также не заимствуют ничего у мыслителей из других групп, лишь между прочим. Дело обстоит таким образом, словно бы философы для нас взаимно отражаются, словно бы в этих зеркалах (звездных картин) появляется нечто, в единичных группах высвечивавшееся лишь в концентрированной силе луча. Невозможность всеобъемлющих завершенных (группировок), о чем всё говорит, становится совершенно отчетливой там, где эта тенденция в строительстве величественного здания посредством оригинального порядка могла бы обнаружиться и неизбежно потерпеть крушение.

Итак, подобная группировка великих невозможна, даже если бы она была окончательно оформленной или лишь становилась согласно идее. Поскольку каждый великий философ выламывается из истории как сверхисторическое. В нем концентрируется философское целое в своей тяге к персональному образу. Каждый закрыт в себе. Любое группирование должно посягать на исключительность великого. Я желал бы, чтобы при моем представлении философов никогда не забывали: нельзя вести речь о размеренных подчинениях среди видов философов. Ни один великий не является подчиненным ни среди поколений и народов, ни среди помысленных нами основных философских позиций, ни среди духовных типов. Всякое подобное подчинение касается лишь некоей его черты. Ни один великий не исчерпывается одним каким-то аспектом. Каждый в то же время преступает рамки, в которых его хотят упорядочить, он — выше того типа, которому он соответствует только в некоторой мере. Великий фи-

лософ никогда не принадлежит всезнающей системе, в которой ему подобрано окончательное место. Он скорее единственный для тех, кто видит его величие, и возвышен на почве целого, которого мы не знаем.

Представление великих философов должно оставаться делом серьёзных и щепетильных; многие были именно сгруппированы и охарактеризованы в группах, однако таким образом, что каждый оказывался единственным, превосходящим все группы, кроме вот этой. Потому мы в представлении отдельных великих разрабатываем тему для себя, без оглядки на других. Они, великие, взламывают любую из испытанных нами классификаций.

Мы следующим образом представляем себе точки зрения, которые руководили нами при попытке персонального группирования.

1. *Стоящее внимания.* Группы непроизвольно оказываются сравниваемы. Единства (совместная принадлежность) как бы навязываются, не конструируются. Они становятся очевидными, не выдумываются. Сродства удастся охарактеризовать, но не определить через признак. Можно отважиться принять обнаруживающиеся таким образом группирования. Быть может, в таком случае схватывается тень того, что является непостижимым как законченный истинный порядок. Порядок с точки зрения общего воззрения может оставаться нелогичным. Он возникает из созерцания величия воочию.

Подобное группирование, пожалуй, могло бы иметь отношение к существенному. Но оно не могло бы видеть ни характерные типы согласно психологическим точкам зрения, ни представителей изначальных сил, которые борются друг с другом, ни мысленно постижимые позиции. Хотя группирование, проводя в жизнь свою характеристику, использует эти точки зрения и многие другие, само по себе оно желает некоей, взрослеющей в историческом, не принципиально всеобщей типологии. И потому подобное группирование не может претендовать на принудительную законность. При доброй воле к уважительному признанию всякий вид величия является группированием такого рода, что хотя благодаря ему и обрисовываются контуры, однако целое остается подвижным. Потому всякое группирование является лишь более или менее точным. Пересечения и новые аспекты для пока с необходимостью фиксированного порядка оказываются также с необходимостью в подвешенном состоянии.

Никогда порядок совместности не определяется в некоем точном смысле. Общеизвестные сформулированные воззрения на понимание характеристики — изменчивы. Они сами являются не исходным пунктом, а следствием воззрения, которое должно выразиться достаточно полно, чтобы стать посредствующим.

2. *Никакой дедушки.* Поскольку группы находятся благодаря историческому созерцанию, формирование групп, несмотря на их характеристику через необходимые всеобщие понятия, произошло не из понятия целого. Систематизация персональных образов благодаря принципу философии дана нам в столь же малой степени, как систематизация всей персональной сущности вообще из происхождения бытия. Тотальная историчность действительности не разрешается ни в каком всеобщем.

Потому не существует никакой вышестоящей (сверхсистемной) точки зрения, благодаря которой могла бы развиваться некая система групп философов. Моей первой задачей было представление единичных (отдельных) философов, и это было единственной целью. Формирование групп обладает вторичным значением. Однако сравнительное созерцание, само собой выступающее в историческом образе, обратило внимание на сверхисторическое, которое свое собственное содержание полагает всеобъемлющей историчностью самой действительности, усматривает группы, которые кажутся обнаруживающимися естественно, без насилия наблюдающих.

Поскольку не существует никакой дедуцирующей схемы целого, указывающей великим их место, то нельзя дать в определениях основные типы, в подчинении которых оказались бы единичности. Будучи собранными вместе, они хотя и получают характеристику, однако всё же опять-таки лишь в одном каком-то аспекте. Никакое формирование групп не отразит их изначальную сущность — также и в случае убедительнейшего сродства. Каждый из великих остается самим собой, вне того, чтобы некая группа была бы превосходящей его.

Потому хотя мы не безразличны к рамкам нашего представления великих, но и не однозначно решительны к способу, каковым он сам, каждый из великих, должен проявиться.

Формирование группы должно усилить ясность персонального величия благодаря проявлению сознания всеобщего в каком-то единичном. Оно должно удерживать широту понятия посредством широты личностной сферы духа.

3. *Формирование ранга и его границы.* Мы видим философов в системе рангов и вновь сами группы согласно их рангу, но обе системы рангов — не однолинейны, не фиксированы однозначно. Мы невольно думаем в категориях формирования рангов, но всё же не можем их окончательно определить.

Ни в коем случае мы не можем воспринимать философов как некое проявление разнообразия естественного различия в телесном образе, функциях душ и умственных способностей. Кроме того, про-

исходит нечто совершенно иное, происходит то, что овладевает всем как неким материалом. Человек знает различие между истиной и фальшью, добром и злом. И его духовные творения не возникают как голое разнообразие индивидуальных естественных образов рядом друг с другом, а занимают позиции согласно смыслу один за другим.

В распространяющейся во временном отношении непрекращающейся коммуникации, в которой испытывается ранг содержания, незаметно происходит систематизация рангов духа. К систематизации рангов тех естественных данных, которые с точки зрения психологии и согласно масштабу духовной продуктивности являются объективными, которые можно согласно вкусу воспринимать как субъективные, добавляются и другие.

С глубокой древности человечества выявляется совершенно иная система рангов, которая становится очевидной лишь любящим взорам. Однако что исторически определено каждому отдельному человеку благодаря свободе его существования и что он есть сам по себе, никто не может объективно обозреть и расположить в определенном порядке. В действительности невозможно людям вместе с Данте занять свое место в аду или раю и пройти сквозь чистилище — притом таким образом, что всё это должно было бы происходить согласно их сущности. Это означает способ, каким образом человек, будучи судим, предупреждается о последствиях, что могло быть умышленно лишь в шифрах трансценденции божьего суда. Ведь если мы создаем путем отбора и группирования неизбежные системы рангов, мы должны их добросовестно взвесить. Но великие обладают характером, что в их группах обнаруживается как исторические прообразы, к которым более мелкие могут приобщиться как более или менее похожие.

4. *Несоответствия.* Остается напряженность: великие принадлежат одной сфере возможной коммуникации — великие стоят рядом несовместимо, проходят мимо друг друга (не обращают внимания...).

Прежде всего — относительно реальности времени и пространства. Лишь частично философы состоят в реальном отношении друг к другу. Более поздние знают более ранних, современники общаются между собой лишь в ограниченном объеме. Платон и Демокрит, хотя вообще знали друг о друге, игнорировали контакты. Ницше не прочел ни одной строки Кьеркегора. Потому применительно к каждому мыслителю необходим вопрос, каких более ранних мыслителей и каких современников он прочел и каких он даже не знал.

Далее, в самой сфере духов великий кажется одинокой вершиной. В каждом из великих мы видим нечто возвышенное. Их возвышенное — не одинакового вида.

Когда мы философствуем как историки философии, мы являемся теми, кто рассматривает мир философии как нечто целое, кто прикладывает все усилия к приведению несоответствий к осмысленному соответствию, и когда-нибудь это станет возможным в некоторой исторической ситуации, вследствие чего впоследствии искомая целостность.

Мы же можем видеть великих философов не в некоей одной плоскости. Когда мы вопрошаем об общем (без того, чтобы их совместность была бы бессмысленной), тотчас же возникает другой вопрос — о несоответствии. Некий один список великих философов, составляющийся при нивелировании особенностей отдельных великих, как бы с позволения стал бы умалчиваться. Несовместимый ряд лишь одиночек стал бы растворять целое на непригодные (для целого) образы.

Между двумя крайностями пролегает смысловая общность отдельных групп. Однако никогда не следует забывать, что таким образом всё же лишь одной стороной своей сущности отдельно взятый философ был определен в некую группу.

5. *Опасность антитез.* При группировании имеют место разделения вследствие альтернатив, и потому возникают, без особых усилий, дезориентирующие данные как факт альтернативы. Подобные данные следует использовать для характеристики только как второстепенные. Пример: мы видим философию, которая живет преимущественно в полемике — мышление по принципу «нет». И мы видим философию, которая изначально является доброжелательной, повсюду ищет следы истины, не пренебрегает никаким мыслителем — мышление по принципу «да». Если некую группу мы называем «сверлящие отрицатели», то это не означает, что все другие являются позитивными (положительными). Акцент приходится на сверлящее мышление, на «нет» как средство ясности и на готовность почвы к некоему плодоношению, что в этом мышлении уже является современным. — Другой пример: философия обязана своим происхождением первоначальному усмотрению, созидательному порождению и впоследствии созидательному повторению. Или же мы видим мышление не в созидательном, а подражательном повторении. Когда мы называем группу, ну, может быть, «великие распорядители», то это означает не то, что они только нечто возобновляют в повторении, а то, что ими в высочайшем стиле присваивается всё переданное в источниках, однако благодаря оригинальности их конструкций это присвоение становится столь же воспринимающим, сколь и родственным по созидательности.

Одновременно альтернативы присущи и самим мыслителям: в различные периоды времени, в тенденциях их сущности. Никогда любящее видение не приходит к полной ясности без чистилища полевых; любовь, однако, свидетельствует, что повсеместно в борющихся скрывается также и любовная страсть как ценность — кроме как в конструируемом идеальном типе зла противника, который, как таковой, более не имеет никакой действительности. Никакое первоначало не становится мыслимым отчетливо без тайны непостижимого. Никакое приспособляющееся подражание невозможно вне истины на предложенных путях.

6. Формирование групп после своего осуществления вновь оказывается отброшенным.

Хотя отдельные группы и естественны, а некоторые — непосредственно убеждающи, зато другие менее покорны. Иные могут выглядеть как некая временная подпорка. Пожелай мы вступить на путь этого порядка как один из способов установления картины, то должны были бы пройти его до границ возможного для автора. Я убежден, что этот способ сравнительного рассмотрения плодотворен для исторического усвоения. Тем не менее моё представление каждого из отдельных философов должно, по всей вероятности, сделать возможно устойчивым положение каждого. Если отказаться от формирования групп, каждый философ остается таким, каков он есть, дабы наглядно представить себя в своем мышлении. Однако узревший одного из великих философов понимает его лучше, если он знает и других. Они взаимно облегчают понимание себя. В сравнении выступает то, что отчетливее делает своеобразие величия.

Выбор для студентов

Одиночка не может изучать одновременно всех философов, скорее он должен в отмеренной ему жизни отказаться от многих. Но каких философов он выбирает вначале и за каких он возьмется позднее, в каких увидит величие — всё это является для него решением с далеко идущими последствиями.

Приведу сравнение. Одним из испытаний судьбы и ответственностью для него является — каких людей он встретит в своем личном бытии, где он выбирает и кем избирается, где он уклоняется от чего-то или сторонится кого-то. В пространстве фактов и данных он обладает свободой. Это относится к сущности каждого, с которой он проживет и которая его определит.

Если благодаря книгам и преданию люди из истории становятся известными мне, тут — аналогичная ответственность. Если я встречаю в этой неопределенной общности мыслителей, то я должен выбирать. Я философствую, следовательно, становлюсь решающим, на каких философах я хочу сосредоточиться. Поскольку то, с кем я, кого читаю, с кем говорю, определяет мое мышление. В изучении предмета складывается персональный облик великого в единстве с некоторыми (его) продуманными образами действия. Они (облики) становятся образцами и противоположностями. Благодаря знакомству и общению с ними я избираю некоторый путь собственного самовоспитания.

Со всемирно-исторической точки зрения немногое всеобщее ценится как великое и обязательно необходимое. Однако благодаря одному третьестепенному философу случай смог привести меня к философии, и затем этот философ по праву оставался для меня ценным, но пользовался он авторитетом не для всех.

Каких философов я выбираю — решительно это первое, когда и если предпринимается основательное изучение. И это оправдывает усилия. Требуется время и терпение, чтобы хотя бы лишь отдельные философов познать во всем объеме. Правда, затем я поставил опыт: если я действительно всесторонне изучил одного великого философа, то я получаю быстрый и существенный доступ ко всем остальным. Уже прежде выбор должен был коснуться одного из великих. Если даже в незначительнейших из философов могло быть что-то стоящее, то всё же уровень достигаемого человеком и потому возможные способы философствования можно ведь узнать лишь у великих — благодаря их глубине, независимости, широте, интенсивности мысли, её содержательной точности. Лишь у них — концентрация содержания, которая позволит не читать понапрасну почти никаких страниц.

Но где я найду таких великих? Количество книг, масса познанных могут смутить, привести в замешательство и запутать. Безнадёжным кажется прорваться сквозь них и достичь свободного владения ими. В этой библиотечной массе имеется лишь незначительное число изначальных и оказывающих непрерывное воздействие трудов. Если бы сущность разума стала ясной, вполне доступной пониманию, та суть, которая в совершенстве владела бы даром различения духов и знала бы содержание всех книг, то стали бы видимы и отдельные немногие сверкающие звезды и те, которые являются незначительными, но всё же светятся сами, и некоторое количество живущих лишь отражением чужого света мелких звездочек вплоть до неопределенных изменчивых и истлевающих газовых туманностей бесконечных, едва различимых духов.

Менее длительно оказывающими влияние книгами в философии являются такие, в которых мысль изначально приходит к наиболее ясной и сжатой формулировке. Ей не нужно быть продуманной впер- вые. Она редко бывала в человеческой голове без предпосылок и по- средничества. В более поздние времена она повторяется, варьирует- ся или же она хиреет и погибает. Если бы было возможно понять её действительно целиком, то тогда можно было бы узнать с одного раза и целиком всю эту массу книг. Было бы хорошо — знать эти книги, опираясь на них в работе и учебе, не растрачиваясь в усилиях позна- ния вторичных, говорящих не своим голосом книг. Однако нет ника- кой общепризнанной таблицы таких трудов и имен. Авторитет транс- ляции (передачи) в оценке величия сам менялся в течение истории. Внимательно работая с ней, необходимо всё же постоянно ощущать себя одиноким, исходя при этом из собственной ответственности в вопросе, где именно изучение помогает тому, чтобы приблизить су- щественное. Представление великих, насколько они, каждый из них в своё время, могли казаться одинокому учителем философии, имеет задачу — привести читающего к следам, на основании которых он может прийти к своему выбору для следования роду своих штудий и для того, чтобы иметь преимущество немногих.

V. Общение с философами

1. *Рассмотрение и общение.* Должны ли мы испытывать удовле- творение и удовольствие от некоей галереи великих философов? Они смотрятся так, что все они в своей сущности хороши, прекрасны и истинны? Они для нас — ни к чему не обязывающее ревью? Умножают ли они наше знание? Всё это с равным правом может иметь место, однако философия начинается только тогда, когда философы имеют отношение ко мне самому, моим возможностям и способностям. Я слышу их требования, когда я усваиваю и когда отвергаю. Поскольку эта книга ведет в общество великих, желательно со всей серьезност- ью призвать их к разговору. Их величие, их историчность и сверхис- торичность — всё это удостоверяется нами лишь в общении с труда- ми философов и посредством них с ними самими. Их значение мы ощущаем только в нашем отношении к ним.

2. *Различие между усопшими и живущими.* Пожалуй, есть ради- кальное различие в общении с живущими и с усопшими. Диалог между живущими происходит в форме вопроса и ответа с помощью (силой) самосознаний, которые приводятся к самим себе. Однако при этом

есть некоторая аналогия с общением с усопшими. Я провожу это общение словно бы в диалоге с живущими. Когда я его (усопшего) спрашиваю, ответ я получаю из тех мест текста, которые благодаря моему вопросу вновь становятся живущими, в то время как не задающий вопроса эти места пролистывает. Но эти ответы действительно лишь в той мере, в какой то, что я слышу, я могу подтвердить в подразумеваемом смысле текста. Если ничто подобное в тексте не отвечает, он остается немым.

Если я осмеливаюсь сверх ясно подразумеваемого уразуметь, что невысказанного лежит в основе его, я должен знать, что я делаю, и выразить это. Такой способ, хотя и является своего рода оккупацией собственного содержания, однако всё же получает некоторое подтверждение благодаря комбинации ясно выраженных мыслей философа.

Лишь утрата робости перед величием и кураж самостоятельной мысли в состоянии содействовать тому, чтобы взять слова великого в качестве лишь перил, которые помогают мне и за которые я хватаюсь, чтобы идти путем, к которому философ не ведет, в то время как я произвольно вкладываю в его слова то, о чем нельзя найти и следа. Эта опасность всегда имеет место для философствующих читателей. Потому исключительно филологически нельзя понять ни один философский текст.

Следующее из диалога с усопшими остается всё же живым, лишь если это остается актуальным в разговоре между живущими. Карл Мейер позволил «Хору усопших» заговорить:

Что мы завершили и что начали,
Что ещё чувствуем там, поверх упоительных источников,
Вся наша любовь и ненависть, и распри —
Всё это бьется ещё над смертными нашими артериями.
И найденное нами в имеющих силу тезисах и предположениях
Остается связанным со всеми земными изменениями.
Мы всё ещё ищем человеческие цели...

Общение с усопшими является источником истинности нашей собственной сущности, и этим мы не утрачиваем уже ясно (определенно) познанное, не подпадаем под власть давно разгаданных фантазмагорий, — благодаря этому мы не оскудеваем вследствие исчезновения сил, которые, борясь со временем, направляют людей к их высочайшим возможностям, — этим мы несем ответственность по отношению к великим вследствие того, что мы всемерно вносим их посредством нового (новых значений) в язык, — этим мы сами осуществляемся в светлом пространстве уже упомянутых великих, готовим себя к промыслу истории.

3. *Временное и сверхвременное.* Что каждый мыслитель принадлежит своему времени и миру и исторически должен быть рассмотрен в нем, не исключает того, что сказанное им может стать принадлежащим людям во всякое время.

Знак величия мыслителя — что достигнутый им в возможной синхронности со всеми разговор вызывает интерес поверх времён вне человеческих возможностей, становится зеркалом для них, ободряет и укрепляет их, вступает с ними в борьбу. Мыслитель, который связан лишь со своим временем и благодаря нашему историческому анализу кажется уже приносившимся к своему времени и существенно постигнутым, не принадлежит к кругу великих.

Однако поскольку ни один человек не может быть не связан со временем, то и ничтожнейшие из нас, будучи свободными по своей природе, могут войти в ту вневременную и единственную синхронность с великими. Там он слышит ответы, испытывает импульсы, притяжения и отталкивания. Великие являются его вечными современниками.

4. *Способы общения.* Общение с усопшими происходит многократно и испробованными способами понимания оставленных ими текстов.

Прежде всего: мы стараемся следовать согласно общему (с ним настрою), думать заодно с ним на языке философов, представлять его целостность с интеллектуальными операциями, которые привнес он сам. Мы упражняемся в его методах конструирования, диалектики, сверлящего проникновения, аналогии явлений, данных, фактов и т.д. Так мы учимся и приобретаем опыт систематизации.

Но затем: мы не просто читаем тексты. Поскольку мы бываем смущены, возбуждены, то стремимся освободиться, испытываем одновременно притяжение и отталкивание. Этим мы достигаем побуждения слушать, слышать и спрашивать. Лишь теперь начинается собственно общение.

Пространство метафизического содержания разомкнулось. Мы усматриваем видения в понятии и ощущаем странное и поразительное умиротворение, спокойствие. Мы наполняемся шифрами великих воззрений, благодаря которым бытие в самосознании великого мыслителя сообщается с нами, передается нам. Благодаря творческой силе великих философов каждым человеком приводится в движение его собственная изначальная мыслительная способность.

Философия движется заодно с родом человеческим, что она и несёт в себе. Мы становимся осознающими задачу — благодаря общению с текстами позволить нам в сфере философии обратиться к некоему персональному ориентированию и тем самым проводить

критику личности мыслителя. Величие само ставится под вопрос, и затем одним из иных, нежели предполагалось, особых способов оно вновь удостоверяется.

Реальности наличного бытия, образ жизни, поведение, окружение, поступки и характеры философов вызывают интерес. Странности становятся предметом психологического исследования.

С этой точки зрения мы бываем смущены их решением вопросов добра и зла, истины и фальши. Мы составляем суждения не только в рациональном, но заодно и в метафизическом и экзистенциальном смысле, вносим поправки, чтобы прийти наконец к предварительному решению для самих себя. Или же наше доверие возрастает при каждом следующем шаге нашего познания. В таком случае мы вступаем в некую психологическую атмосферу, где критика, хотя и не прекращается, однако лишь доброжелательный взгляд относительно истинности движений мысли философов выявляет их глубже, обособнее и объёмнее.

Мы не позволяем себе оставаться при всех тех предпочтениях, которые избраны нами самими. Скорее имеет место притязание знания и справедливости, дабы осмотреться в целостном пространстве возможностей. Мы наблюдаем за этими возможностями, приближаемся к ним с симпатией или антипатией, однако отстраненно, не как к своему собственному делу. Итак, мы информированы о неоднородности того, что выступает как философия. Вместе с пониманием этого мы имеем свободу достичь благодаря опыту того мысленного пространства, где все, включая также и взаимно недоброжелательных, встречаются в кругу некоторой возможной коммуникации. Делая же это в смысле литературного наслаждения разнообразием, мы тем самым попадаем в ловушку многообразия, расплываясь в ни к чему не обязывающих эстетических играх.

В нас приготавливается нечто, откликающееся на появление величия, в каком бы оно ни было образе. Как лишь только возможную экзистенцию мы улавливаем внутренним слухом то, что из экзистенции философов, сообщающихся с его, величия, мыслями, говорит с нами. В этом успокоении состоит всякое общение в его последнем смысле. Если мы хотим ощутить величие философа, вынести суждение о его истине, мы должны слышать его самого. Эта способность слышать имеет место в сфере нашей понимающей работы мысли всегда благодаря отдельным философам. Как это происходит — методически это просто безгранично, скорее она сама есть придающий смысл момент во всех методах.

Чтобы это общение имело место быть так часто, насколько это возможно, и чтобы указать на препятствия для его достижения, мы обсудим два особых вида дискуссий: тот, когда речь заходит о том, имеет ли вообще место персональное величие, и тот, когда затрагивается вопрос о своеобразных спорных сторонах величия.

VI. Опровержение величия

Нашей предпосылкой при всех обсуждениях было: исходной действительностью истории философии являются великие философы. Они вызывают к жизни импульсы, благодаря которым последующие времена склоняются к тому, чтобы создать субстанцию, за счет которой они существуют, представляют прообразы, которые лицезрят более поздние.

1. *Вещь сама по себе.* Тезис гласит: философия есть наука. Как таковая она в своей реальности совершенно объективна. От людей это не зависит. Вместо первоначального величия в произведении ценится большая результативность. Философия процветает, как и в естественной науке, благодаря совместной работе многих. Философское достижение само по себе является тем истиннее, чем больше скрыта определенная персональность, чем решительнее проявляется всеобщее мышление людей вообще и чем меньше оно имеет собственный характер. Ясность понимания свободна от связи с индивидуальностью. Вещественная объективность и угасание выделяющейся персональности — совпадают.

В связи с этим следует сказать следующее: в самом деле, вопросы философии как таковые нуждаются в осмыслении. Имеют место быть изолированные фигуры мысли, картины мира, основные операции, которые следует представить в их типичном, превращенном в схемы виде. Среди определенных сформированных высказываний имеются реальные объективные проблемы. Таким образом в истории философии выходят на первый план имена, которые вне персонального влияния обладают авторитетом лишь как основатели структур мышления, как, например, Левкипп, о котором мы не знаем ничего, кроме того, что он структурировал атомизм. В понимании проблем философии лидирующими оказываются в конце концов системы учений, а не персоналии.

Но ведь подобное обособленное понимание определенных проблем для философствующих есть только способ, для наук же — конечная цель. Пространство истины наук есть некоторая предпосыл-

ка, но не собственность философии. И потому обособленность вещественно объективной безошибочности имеет место повсюду там, где речь идет о насущном естественнонаучном достижении. Эти достижения являя собой результаты исследования, имеют в учебниках своё наглядное изображение. Но когда речь идет о собственно философии, то учебник, который бы изображал всеобщую добытую истину как достижение, невозможен, — возможна лишь указующая, вопрошающая, предлагающая ориентир книга. Также в философии всеобщий характер получает существенно осмысленное, однако это является убеждающим и достоверным благодаря персональному образу осмысленного бытия. Если эти мысли были осмыслены изначально, они оказываются воспринятыми в целостности персональной сущности, и потому навсегда обретают большую силу.

Отсюда следует: во-первых, собственно философская мысль неотделима от человека, который размышляет о ней. Обособленной как ещё лишь объективное высказывание она является не в большей мере, чем в сходном смысле истинной. Впоследствии она нуждается в повторении из нового персонального источника, но (это вторичное) уже не пользуется авторитетом, оцененное как точность (передачи) некоего выученика (лишенного налета учености). Во-вторых, истинная философия центрируется в возвышенных личностях. Язык философских произведений внятен как язык человеческих существований. В-третьих, имеет место многократность в изъятии философских истин вследствие многообразия людей, и единство этих истин — лишь в единстве благодаря возможной коммуникации людей под знаком идеи некоторой, зависимой от их историчности, вечной истинности.

Персональное величие, однако, не может постигаться как психологически доступный пониманию индивидуум. Как всякий человек есть большее, нежели то, что может быть узнано в психологическом аспекте из его реальности, так и величие не есть ведь сила или богатство, или талант, способность некоего особого человеческого экземпляра. Величие является в индивидууме образом, целостной формой (гештальт) некоторого единственного в своем роде всеобщего и в этом смысле — общепринятого.

2. *Предмет (философии) как содержащий в себе целое.* Против значимости личности философов выставляется очевидно внешне убедительный тезис: предмет некоторой истинной философии столь чудовишно огромен, что всякий отдельный человек, будь он даже наименее значительным, становится по отношению к нему ничтожным. Каждый может внести лишь некоторый маленький вклад

в целое, которое является собственно истиной и действенно в истории. Он может быть членом этого целого и лишь в качестве такового иметь свой смысл. Хотя всеобъемлющее историческое изложение прежде произведенного этого целого может и не достигаться, однако каждый, и величайший, и ничтожнейший, может иметь отношение к нему и прислушиваться к нему, если он желает истины. На самом деле памятью величайших является служение безмерно громадному целому.

Однако для кого это целое? Всегда только для понимания и существования отдельных людей. Лишь философская истина является реально существующей (действительной, реальной) в этом парадоксе: при неустойчивости, бренности человеческой жизни она должна становиться действительной в формах и объемах, которые в границах столь краткой жизни и столь ограниченной памяти были бы в состоянии войти в положение дел. Целое никогда не может быть больше, чем делают это возможным десятилетия жизни человека, его духовная энергия, широта опыта и познавательная способность.

Действительность истины в некоем завершенном целом, связанном с отдельной персоной (одиначкой), не обнаруживается, имея вид отдельных человеческих сущностей. Последние могут понимать друг друга на пути, на котором им светит идея единства целого, которым не владеет ни один из людей или которого невозможно было бы достичь. В чрезвычайных интервалах между ведущими к вершине ступенями более или менее ясным может становиться некое целое как репрезентация *определенного* целого в людях, также в отзвуке того, что остается лишенным отчетливой памяти.

Принципиально иначе обстоит дело в научном познании. Никто не может знать всё, и никто не нуждается в том, чтобы, непременно непосредственно исследуя, принимать участие в науке. Связанность всех наук с трудом пробивается к некоему объективному духу познания, в котором благодаря имеющемуся в распоряжении в архивах, энциклопедиях, институтах, библиотеках можно ориентироваться, исходя из огромного незамкнутого целого, и соответственно найти то, чего он (объективный дух) желает и в чем нуждается. Научное образование в значительной степени и состоит в обучении тому, как следует использовать эти имеющиеся в распоряжении возможности. Философскому же целому это чуждо. Его смысл состоит в сопричастности времени. Философия не может быть частной (партикулярной), и будучи философией, ничего не может завершить. Она не позволяет себе создавать нечто, чем можно распорядиться (пожалуй, однако, за исключением историко-философского материала).

Потому предмет самой философии скреплен (связан) принципиально иным образом, нежели предмет наук когда-либо у отдельных философов. Предмет философии заявляет о себе благодаря целостности, которая может достигаться философами.

3. *Дух поколения.* Значение крупной личности нивелируется при взгляде на историю в свете утверждения: философия определяется через дух поколения, индивиды являются лишь его инструментом. Преобразование поколения есть могущественный исторический процесс, благодаря которому личности растут, на который они воздействуют в той мере, в какой они ему соответствуют, но который они не порождают и на ход которого не влияют. Последний (т.е. процесс) имеет скорее свой собственный, всё в себя включающий, закон. Личности являются функциями исторического духа, однако никак не самодовлеющей силой. Они заменяемы. Из того, что они делают, следует: то, чего не делает один, сделает другой.

В самом деле, история предъявляет нам некий аспект, который, кажется, требует подобного понимания. Имеют место преобразования духовного климата поколений, которые не позволяют свести себя к неким великим людям, как и к величайшим. В исторических представлениях этот аспект становится темой. Однако решающим является то обстоятельство, что все исторические общие картины являются собой лишь аспекты, и это обозначает методы исследования партикулярных связей. Направлен ли взгляд на исторические преобразования идей, на «духи» времен, или на не производимые скачком в человеческую историю, всплывающие на поверхность основные мысли, прообразы, символы, или на научное и техническое развитие, или на технические способы производства и их следствия в общественной структуре, или на политические тенденции, на форму проявления и следствия волевых решений по отношению к политической свободе — каждый аспект нуждается в дополнении другими, и не оказывается в наличии никакого устойчивого принципа общего процесса, никакого научного понимания относительно тотально происходящего. В этом столь многообразно запутанном историческом движении человеческого рода великие философы имеют свое место и условия осуществимости.

Мы выбираем лишь крупных мыслителей, которые в историческом представлении выступают как функции поколения, для себя — как одиночки. Это означает: вес и объем смыслов их наличного бытия подрывают пропорции исторического горизонта. Их сверхвременная сущность как язык истины есть нечто большее, нежели их исто-

рическая связь (контекст). Их подлинное лежит в этом сверхисторическом. С подобной точки зрения мы не отрицаем историю, но выходим за ее пределы.

Великие философы являются сверхвременными, что означает: все они — словно бы современники. Высказывание Гегеля «лучшие — не лучше, чем время, всё же они — лучшее, чтобы быть ими» не подходит для тех, которых история свергла с престола в качестве абсолютной, вышестоящей, исключительной действительности. Поскольку история лишь узурпировала трон для людей, которые позволили пасть трансценденции и с нею божественности.

Сквозь движение во времени проходит вечно присутствующее истинное бытие. Исторически определенное, постоянно меняющееся место несет в себе неизменное вечное место. Исторически временное явление мы могли бы увидеть таким образом, что оно в платье вечного настоящего позволило бы носителю платья говорить с нами. В таком случае мы видим именно эмпирическую реальность как все-таки только изменчивое место (не зная целого, исходя из которого было бы возможным однозначное определение места), однако ощущаем в этом вечное. Содержание истины является доступным для нас лишь в единстве временности и вечности. Голая временность ведет нас в бесконечность безучастного, лишь будущего и прошедшего. Голая вечность ведет нас в абстрактное и недействительное. Обеих — вечности и временности — мы достигаем в единстве, связанном с эмпирическим и озаренным сверхэмпирическим, в таком случае мы узнаем такое единство, которое должно называть существенным.

Есть хорошая мысль — исследовать философию и философов в исторических обстоятельствах и в связях поколений духа. Но это лишь предпосылка, чтобы увидеть величие философов в свете, позволяющем их сверхисторической истинности стать современной.

4. *Различие между Западной Европой и Азией.* Значение персонального величия в качестве принадлежащего человеческому бытию ограничивается тезисом: личность (индивидуальность), гений, величие — понятия Западной Европы. Они не ценятся в Азии. Если изобилие наглядности индивидуальных образов является западноевропейским явлением, то (в Азии) оно — лишь некая историческая форма среди других и не имеет веса для всей человеческой истории.

В самом деле, это самый исторический вопрос — когда в истории индивидуальности стали казаться нам очевидными и когда окружение стало отдавать себе отчет в этом, так что на первый план выступила форма восприятия сущности индивидуальности. Есть анонимные поколения и культуры, великолепные произведения искусства и

великие философские мысли которых говорят нам без имен. История философии в Западной Европе ни в какие времена не была анонимной. В Китае издревле ценились имена философов, индивидуальности играли свою роль, однако не в объеме и не в убедительной сознательности Западной Европы. В Индии история философии в раннее великое время в подавляющей мере анонимна (несмотря на мифические имена), и это оставалось преобладающим явлением (несмотря на более поздние неясные имена). Мы находим великие индивидуальности как лишь исключения и, в таком случае, вне полной реалистической отчетливости. Индийская история философии, если ее представить как последовательность философов, была бы невозможна; в Греции и поздней Западной Европе это является естественным и осуществимым; также и для Китая это возможно, хотя и не с равной наглядностью.

Фактически в нашем представлении великих философов главные роли сыграют имена Западной Европы, несколько имен — из Китая, очень немного — из Индии. Причина этого — лишь отчасти в передаче (трансляции знания). Эмпирическая наглядность философов и в Западной Европе только для последних столетий является действительно изобильной. В Индии же подобную передачу даже не стали проводить. Поскольку с самого начала и для всего исторического времени индивидуальный образ для индийского мышления — несущественен, и потому их передача была безразлична. Не было никакого персонального самосознания в качестве задачи и смысла, никакой историчности как формы осознания существования. Напротив, в Китае индивидуальности имели место, было знание о них и их особенностях, были записи об их жизни. И всё же в сравнении с Западной Европой привычное там восприятие — гораздо менее реалистичное, подчиненное схемам.

Непреложным кажется факт: личностное центрирование не для всей философии является существенным. Правда, факт персонального значения одиночек нигде, ни разу у естественных народов не был подвергнут сомнению. Однако, если они (одиночки) не усматриваются как таковые, остаются скорее незамеченными, и если индивидуальная неповторимость и незаменимость не доходят до сознания окружения, то для нашего исторического знания нельзя отыскать никакой наглядной индивидуальности.

Поскольку мы видим философию в образе великих философов, необходимо принять во внимание аналогии мысли об индивидуальности в Азии; так как совершенно отсутствовать она не могла. Наше собственное понятие индивидуальности должно стать яснее с включением мышления Азии.

5. *Массы*. Значение великой личности весьма умалывается вследствие одного сегодня часто употребляемого тезиса: историю творят массы людей, народы, состояния общества, а не немногие *одиночки*. С некоей возвышенной, но в реальности безуспешной духовной точки зрения немногие великие могли бы иметь тот самый незаменимый характер. Движение истории, однако, свидетельствует, что их влияние было изумительно ничтожно, даже исчезающее мало. Также и там, где их имя ценится, действует не то обстоятельство, что они были, думали, придали форму чему-то, а действует некая мифически созданная картина, которая сводится народами к их образу действий (поведению). Делом немногочисленных образованных слоев, которые играют какую-то роль лишь при условии определенных социологических предпосылок, и является увидеть величие как таковое и заставить считаться с собой. Подобное происходит в кругу интересов этих слоев, направляемое интересами власти и порядка, который хочет добиться признания и удержаться. Если в XIX столетии Европы в рамках государственного попечительства (воспитания) осуществилась необыкновенная свобода исторического исследования для академически образованного, занявшего все руководящие посты слоя, то затем обнаружили удаленность от реальности и историческое бессилие подобного универсального рассмотрения всех путей величия — в том, что некий подобный мир в Германии (и эта возможность продолжает существовать для всей Европы) одним ударом (между 1933 и 1945 гг.) мог быть сметен, словно бы он даже не существовал. В особенности настойчиво утверждается, что признание человеческого величия якобы является принадлежностью (заслугой) экономического строя буржуазного мира, города и капитализма. Они сами и их тематика якобы связаны с этим исторически преходящим миром. Качество масс есть якобы дело обычное (нормальное), изначальное и обратимое.

В философии, говоря объемнее, это умонастроение является чем-то похожим на религию. То, что господствует в вере населения и определяет длительность хода вещей, — это не Платон, Августин, Кант, а сегодня это нечто, находящееся вблизи упрощенного рационального мышления некоего мнимого, ошибочно предполагаемого просвещенным разумом вне порядка и принципа; и это не Будда и Иисус, а лишь действующая от их имени совершенно иная, определяемая массовыми потребностями культовая, догматическая, ритуальная и иерархическая реальность.

В связи со всем этим следует сказать следующее. Величие творческого человека и историческое воздействие на жизнь народов и на решения в ходе вещей — на самом деле явления разные. Нелегко эти

воздействия доказать или исключить. История влияния и связи великих между собой и небольшими по численности образованными слоями и история воздействия по отношению к чеканке массы людей — эти истории никоим образом не одно и то же. Если фактическая недействительность великих при ценности их имен кажется неопровержимой сутью дела, то всё же эта суть дела не столь однозначна, как имеет обыкновение утверждать скептическое воззрение. Также и в том, что думают массы, что имеется в языках и передаче идеи добра, содержится воздействие великих. Не безрезультатность, не недействительность, а искажение, кажется, зачастую имеет место быть.

Далее, удивительным, относящимся к сути дела, является то, что столь чрезвычайно немногие остаются тысячелетиями. Они являются великими не только для мнения (суждения), но и вследствие отзвука в истории в подтверждение этого. Они — такого рода, что наш мир был бы иным, если бы отсутствовал хотя бы один из них. Однако даже пред лицом этих немногих (ввиду этих немногих) нет никакого единодушия в признании всеми. В каждом великом человеке, насколько он, первостепенный, огромный по значению, возвышаясь, мог бы находиться рядом, остается некая граница, некая многозначительность и некий изъян, поскольку каждый остается человеком. Это имеет последствием то, что никто из великих не стал для всех людей безусловно действительным (признанным).

Наконец, исторически суть дела такова, что существует поколение великих личностей, как это имело место с VI по IV вв. до н.э. в Греции, Индии, Китае, европейское поколение с XIV по XVIII столетия. Целые столетия в сравнении с этими выглядят так, как если бы они остались ни с чем. Величие выступает в высокие времена внутри групп незначительных величин; некое изолированное величие не выступает поверх некоей бездны духовного ничтожества. И всё же некий человек в некоем прыжке возвышается над кругом, духовную жизнь которого он поддерживает и отвечает ему.

То, что для появления великих личностей социологические обстоятельства играют некоторую роль — очевидно. Они способствуют или мешают развитию великих людей, однако они не создают их. Также и в Западной Европе нет в любое время «величия», и не во всякое время величие осмысливается именно подобным образом. И отнюдь не безразлично, являются ли наличные социологические (социальные) формы бытия философов теми, которые имеют отношение к независимым дворянам, владельцам ренты, священникам, странствующим учителям, академическим профессорам, свободным литераторам, поддержке меценатов, вагантам, монахам.

Вопрос, при каких условиях вообще может возникнуть величие, при каких же это становится невероятным или невозможным, и должно ли для будущих состояний иметь негативные ожидания (надежды) — этот вопрос был поставлен во времена римских императоров (и тогда же на него был получен ответ: без и вне политической свободы невозможно никакое величие), и стал по-новому настоящим в последнее столетие и сегодня. Характеристика современных тенденций имеет обыкновение быть пессимистичной. Символом упадка может казаться нивелирование всех духовных произведений в миллионах и ещё раз миллионах томов библиотек, бесконечные указатели, перечни имен, обсуждение любых и случайных авторов в распухающей массе статей. Это подобно удушению величия посредством включения его в некий перечень безгранично многих имен. Уже Буркхарт не видел более никакой надежды. «Во всяком случае может сгуститься господствующий пафос наших дней, желание лучшей жизни масс, нетерпимое к истинно великому образу». Однако предвидеть всегда позволено только негативному (сегодня это — возможная гибель всякой жизни уже в грядущем столетии). Что является позитивным и что возможно для величия — не поддается никакому предвидению; они, провидцы, нечто прозревают, словно бы приказывая себе справляться (с этим невозможным делом).

6. *Справедливость*. Против влияния великой личности восстает некое убеждение, которое возвещает: выделение немногих есть несправедливость; из-за неё возникает пренебрежение людьми. Поскольку принципиально все люди — одного вида. Величайшие и наимельчайшие — каждый человек есть первый, единственный и незаменимый. Каменная ли глыба или же песчинка — каждый есть субстанция. Спаянность и непрерывность человеческих дел становится благодаря этой субстанции неисчислимым, публично неизвестным, в большой истории действуют безымянные люди. Сама их весомость является тем, что предотвращает крушение общества до состояния некоей самой себя уничтожающей массы алчных инстинктов. Без них всё оказалось бы превращенным в порошок и раздробленным на наличное бытие миллиардов ничемных (лишних) людей, такое бытие, в котором каждый вполне заменим и с ним обращаются как лишь с материалом, соответственно расходуя его. Эти бесчисленные, сведенные к уровню субстанции люди, однако, удерживаются за счет коловращения (круговых движений) опустошающего наличного бытия, что в психологическом и социологическом толковании понимается лишь мнимо соразмерным.

В подобного рода положениях странным образом смешаны истина и фальшь. В действительности здесь напоминает о том, что на языке шифров называется равенство всех людей перед богом, о ценности каждого человека, о факте наличия нравственных сил многих, благодаря которым мы вообще являем собой свободное общество. Это напоминание по праву препятствует проводить некое абсолютное различие между людьми, также между великими и остальными (хотя дистанция так огромна). Оно твердо держится мнения, что великие становятся готовыми помочь (именно) потому, что по своим возможностям мы как люди — одного с ними вида. Оно увещевает людей верить в свое призвание (идею, замысел) и никогда не пренебрегать полностью одиночками.

Однако эта справедливость превращается в новую несправедливость, если она не замечает дистанции и желало бы не видеть, не осознавать собственную правоту величия. Она не должна мешать тому, чтобы мы признавали немногих великих. То, что всегда создавалось с помощью духа (духовно), технические ли изобретения, эпос ли, песни, строения, мысли ли, символы, идеалы — всё исходило от отдельных индивидуальностей и в последовательности действий других одиночек обращается к первоисточникам. Они обладали или внезапной мыслью, или видением, или способностью привести в особое волнение и страсть. Произведение, которое не может быть отнесено к творениям некоего одиночки вследствие анонимности, являющейся отличительным признаком целых поколений, несмотря на это, всегда порождено одиночкой. Они не стали для всеобщего сознания образами и потому не сохраняются в воспоминании. Из этих многих одиночек выдвинулись немногие великие. Они скрываются в мифах в лице героев, основателей, учредителей, законодателей, риши и т.д.

7. Следствия усмотрения величия для истории философии. Шесть возражений против величия посредством указания на обстоятельства дела и неотложное осознание сами по себе не могут разрешить сомнение. Открытым остается вопрос в решающем пункте о свободе человека, который обращает свой взор на великих.

Существует некая тенденция, которая не верит в величие, не желает признавать величия, жаждет повсюду равенства. Противится, если и когда величие всё же должно иметь признание. То, что в возражениях является по существу верным — вне опасений за великих — становится ложно понятыми инстинктами, которые доводят до нивелирования человеческого величия в пользу магов и сверхчеловеков и тоталитарных вождей.

Однако в мире духа нет никакого большинства как инстанции. Скорее, развивается, благодаря свободе навыка видения, вследствие любви и уважения некая сфера иерархии. Эти ступени иерархии возникают в самом деле вне всякого произвола, вне административных актов, вне суда, вне назначения (не стоит сравнивать с диктатурами, абсолютистскими государствами, церковью, как и с иерархическими порядками при китайских императорах и католическом папстве). Истинные иерархии складываются исторически и изменяются, и всё же при этом имеют стремление к постоянству, которое, несмотря на все попытки свергнуть великих с их престолов, их восстанавливает.

Отсюда следует, что для каждого в отдельности возникает необходимость решать, за что он желал бы действовать — за значимость, познание, усвоение великих или за пассивность послушания, суеверие и плоский рассудок; за то, чтобы благодаря великому становиться действительно духовным, погрузиться в размышления или оставаться таким, как есть.

Узреть величие и воодушевиться им — для структуры истории философии это имеет последствия, которые становятся понятными лишь из неизгладимой исключительности великих.

Во-первых, следование великих философов друг за другом сквозь тысячелетия не следует воспринимать как некий поступательный (прогрессивный) ряд развития. Скорее каждый из них уже стоит на вершине. Его совершенство ни в коем случае не является повторимым. Отыскивая свои способы совершенства, более поздние мыслители приходят к тому, что они, эти способы, утрачиваются впоследствии, как это было, когда они, со своей стороны, осуществляли нечто, чего не было. Невозможность опережения (обгона) является отличительным знаком каждой великой философии и её истиной.

Во-вторых, великий философ незаменим не только в эстетическом смысле прекрасного явления, но и, что более существенно, как первотолчок к пробуждению вечной истины в каждом, кто встречается с ним в своих мыслях. Философская истина ни в коем случае не становится отчетливой уже в своих абстракциях и схематизациях частей учебника, скорее она становится глубокой, ясной, богатой в тем большей степени, чем определеннее и решительнее становится контакт с её историческим явлением в некоем крупном мыслителе. Усвоение удастся не только и единственно за счет рационального, но с его помощью в общении с самим великим.

Незаменимое, думается, означает: великий философ есть нечто, являющееся однажды, единственное в своем роде, с ним утрачено неведение того, что благодаря ему стало действительным. Позже

выходят на сцену другие великие, и с ними нечто новое, независимое. Будучи так понятными, великие являли бы собой единственно лишь ряд несравнимых образов. Однако ни в коей мере дело не обстоит таким образом. Они скорее являются принадлежащими некоей сфере духов, в которой каждый — совершенно целостный и единственный в своем роде, и всё же все они состоят в духовной коммуникации друг с другом, происходит ли это благодаря им самим или благодаря более поздним временам. Они встречаются в некоей общности и тогда, когда они что-то подавляют в себе в период становления. Они обращаются к нам, что проявляется в том, что один из них указывает на другого. Одно лишь эстетическое созерцание изолирует и дает наслаждение, философское же созерцание соединяет и преобразует в собственной действительности.

В-третьих, в последовательности времен великие философы забываются и вновь открываются. Окончательно они никогда не постижимы и не обозримы. Ситуация такова, словно бы великий всегда ещё должен был бы быть открытым, сам же он, глядя снаружи, кажется, знает обо всём. Его бодрствование (свежесть) сохраняется благодаря изначальности, в которой он постигается в некоей новой генерации, как если бы великий лишь впервые со своей сущностью вступил в действие. Великие вошли в мир, чтобы стать слышимыми, однако столетиями они могут промолчать, пока вновь некий человек услышит их язык.

VII. Великие в их спорности

Мы окружаем почтением величие, словно бы оно должно однозначно цениться как нечто доброкачественное и потому образцовое, словно бы его следует признавать как истинное и потому полное блага. Однако в связи с философами, как и с поэтами и художниками, обнаруживаются некоторые странные обстоятельства. Некий философ только для энтузиаста является просто хорошим, достойным любви, прекрасным человеком. Для реалистически смотрящего исполнением долга кажется разоблачение (тайны). Неудивительно, что людям, которых называют философами, отказывают в состоятельности.

Так, Платон атаковал софистов. Посидоний сетовал: «Как мало философов, чей характер, способ размышления и жизнь являются того рода, какого требует разум. Мне встречаются среди них люди такого легкомыслия и самомнения, что для них было бы лучше ниче-

го не иметь общего с обучением. Для философов — тем больший позор промахнуться в своем образе жизни, если он при исполнении долга, мастером которого он хочет быть, несет убыток, и жизненная мудрость, сторонником которой он себя объявляет, в его образе жизни отрицается. Лукиан насмехается над философами, когда выставляет их в самодовольных, необъяснимых (в смысле — магических), артистических, обманчиво-мошеннических образах.

Несколько по-иному мы смущены, когда речь идет о самих великих. В истории поэтов обнаруживается некий мир ужаса и мук, недостаточности, злобы и мерзости, и время от времени здесь и там — черты благородства, надежности, добра (Мушг). Когда Ницше пожелал раскрыть в поэтах и философах глубочайшие внутренние побудительные причины, он видит в них «души, в которых должен скрываться какой-нибудь заурядный надлом; часто их произведениями наносится месть за внутреннее осквернение, часто их порывами ищется забвение, часто они блуждают в тине (грязи) и едва ли влюбляются». И во многих он видит лишь «людей момента, восторженных, чувственных, почти детей по умственному развитию (с головами младенцев), в доверчивости и недоверчивости легкомысленных и неожиданных».

Есть также некоторое количество философов, с которыми не происходит чего-либо неприятно поражающего. Все — (просто) люди, никто не может, именно потому, что — человек, быть полностью реализованным, быть совершенством, никто не является святым, также никто не является богом. Никто не претендует каждое мгновение на вершины. Однако и относительно его образа действий следует (вывод), что как человек он неотделим от людей. У каждого мыслителя свои границы образа действий — вследствие его конкретной ситуации, его дарований, конечности всех человеческих дел, заблуждений и исканий.

Кто, однако, судит обо всем этом? Должны ли мы, потомки, мы, люди духовно хрупкого времени, сметь видеть величие не только в восхищении, но также и критически в своих границах? Я считаю это неизбежным. Сам великий человек требует этого. Мы стоим перед ним в почтении ещё и в том случае, когда пытаемся ощутить свои границы. Мы оскорбили бы собственное почтение, если бы это величие мы обоготворили.

Фальшивым является поиск идеала совершенства в некоем человеке, желание его в реальности и при ненахождении — отвержение людей. Однако великие философы являются, пожалуй, такими мыслителями, которые ставили себя ниже идеала. Они пережили на сво-

ем пути чрезвычайное, высказались до конца, уложились в одну жизнь, одно мышление, один труд, который в итоге должен остаться незавершенным.

Когда мы критически рассматриваем мыслителя и его труд, это не означает, что мы являемся более высокой, представляющей человеческий род инстанцией, которая была бы в состоянии судить. Пожалуй, самый незначительный может ощущать границу перед великими, субстанциально бедный может замечать недостаток по отношению к субстанции с большой буквы, но его взгляд, вероятно, всегда так замутнен ослеплением и несправедливостью, что он не является компетентным (достаточным) для решения. Решение как суждение со стороны нас, потомков, всегда незавершенно, само является ограниченным, до бесконечности исправляемым. И всё же суждение — неизбежно, поскольку усвоение возможно только в состоянии свободы. Не по причине повиновения со склонностью к творению легенд, а лишь в попытке высочайшей степени возможной добросовестности мы вообще увидим само величие как оно есть.

Теперь мы обсудим спорные возможности способов критического рассмотрения.

1. *Произведение и личность.* Говорят, следует держаться произведения. Пристально смотреть человеку в глаза — бесполезно и фамильярно. Его следует лишь поблагодарить за то, что он создал, (ведь) быть может, сделанное им отличается от того, что он хотел. Он — и есть это произведение, а иное является (чем-то) случайным, не стоящим внимания.

Этому противится единство личности и произведения в великих философах. Быть может, в полярности личности и произведения у одних в большей степени действует значение произведения, у других — значимость человеческого бытия, но ни у какого философа нет величия, в котором одна из ролей погибла до утраты значимости. Различие, через их произведения, великих философов, личность которых в качестве лишь частного феномена скрывается вплоть до безучастности, и философских индивидуальностей, мысли которых привлекают лишь как некая функция их личного бытия, — различие это неизмеримо. Так называемое приватное может быть незаметным, всё сенсационное и драматические жизненные пути, всё очевидное богатство переживаний игнорируется, и всё же, насколько сообщает трансляция (знания), само незаметное является говорящим и связано с произведением. Нет никакой правдивости, которая не осуществляется одновременно в произведении и жизни, нет никакой лжи и неискренности, которая не пронизывает оба эти явления.

И если в произведении являют себя истина и красота, то можно сказать: кому «разрешено» подобное, в том и должна быть индивидуальная субстанция, которая смогла зачать это. Произведение оправдывает человека. Произведение побуждает, посредством всего, быть может, злого и безобразного в наличном бытии, находить субстанцию также и в подобном. Однако истина произведения устанавливается не с самого начала согласно первым преодолениям бытия им. Это может быть заблуждением. Возможно, это заблуждение скорее обнаружится, если знают человека, породившего его. Факты его жизни сами по себе являются уже не доказывающими, а указывающими. Человек и произведение интерпретируются обоюдно.

Разделение человека и результата (его работы) может иметь значение для исследователя и для техника. Верности (правильности) естественнонаучного открытия и эффективности технического изобретения ничего не нужно делать с индивидуальностью. Золото такой работы может лежать в грязном кошельке или же может быть произведено прекраснейшими людьми. К личности это принципиально не имеет отношения. В истории наук исследователи имеют ценность лишь благодаря тому, что они в состоянии сделать в качестве «сознания вообще», в истории же философии — сверх этого именно как исследователи, и они ценятся соответственно тому, что незаменимым образом внесли в мир открытия в качестве экзистенций. В философии действительность человеческого бытия является пространством понимающего себя в мышлении существования. Здесь — осмысление бытия, божественности, (сути) какого-либо дела с фактическим жизненным поведением, с суждением в конкретной ситуации, с открытием себя и с разрешением себя (вопроса о себе). Философия никогда не была, подобно научному познанию, лишь просто (голым) произведением истины. К истине произведения принадлежит истина человека, который мыслит. Он познаваем в самом произведении. Вне привязки к человеку произведение является лишь артистической игрой и оказывается таковой. Поскольку философия подвижна не головами, которые могут быть и оправданы, а людьми в их целостности, всегда являющимися единственными в своем роде. Они определенно выше созданного ими произведения и наполнены своей сущностью выше этого произведения. В философии сущность осмысляющего ее человека принадлежит ее предмету.

Ответственность человека за его произведение не следует воспринимать таким образом, чтобы проверять, «живет ли он согласно своему учению». Это бы прошло (было бы уместно), только если бы учение было бы ничем большим, нежели рядом формул и доктрин, а че-

человек в своей реальности был бы ничем иным, чем одной из юридических точек зрения для выяснения обстоятельств дела. Также и выступление человека в защиту своего произведения не происходит по плану в форме, желанной ему. Подобное может быть лишь помощью в ухудшающиеся (тяжелые) времена, чтобы через воспоминание о знании как-то оставаться самим собой. Ответственность свершается как нечто нежелательное. Однако можно содействовать этому косвенно посредством рационально не имеющих ответа вопросов, таких, как: на какие мысли я имею право? О чем думать мне запрещено (поскольку я могу осмыслять только извне как носитель разума, а не всем своим существом)? Что я могу сообщить и притом доброе, но не как только свое? Благодаря таким вопросам, ответы на которые даются собственной сущностью, бодрствует совесть философии, способствует прежде всего правдивости.

Но если личность и произведение нельзя отделить друг от друга, то тогда с критическим рассмотрением одного одновременно происходит и критическое рассмотрение другого. Своим персональным обликом человек выказывает истину как действительность им продуманного. Неистинная философия есть рефлекс неистинности человека и наоборот. Потому мы видим в зеркале образа мыслей нигилистические страсти, артистическое волшебство, оторванное от жизни знание, вторжение естественнонаучного исследования, уведомление о собственном бытии.

Ницше однажды задумался особо о величии произведения и затем заявил: «Произведение о художниках, философах, сотворенных именно такими, каковы они, должно быть создано; великие люди в том виде, в каком они почитаются, после этого окажутся маленькими плохими поэтическими выдумками, в мире исторических ценностей господствует подделка».

Однако подобное имело бы вес лишь для того, кто в понимании произведения ничего уже не ожидает от людей. Тот, кто позволяет очаровать себя мнимой чистой духовностью и не воспринимает в этом душу того, кто ее породил, не понимает ни произведения, ни человека. Или предается иллюзиям относительно произведения вследствие нечувствительности к его экзистенциальным основам; или свидетельствует в пользу человека при полной зависимости от его сущности, несмотря на неприятные факты его поступков и заблуждений.

Истина человека и истина произведения — идентичны. Однако эта идентичность устанавливается не для такого понимания, которое прежде отделяло человека и произведение друг от друга. Не нужно ни обособлять духовную область как содержащую о себе самой якобы

достаточную, удовлетворительную истину, ни считать сразу за самого человека лишь некоторым образом психологически понятого человека как такового.

2. *Психология и её границы.* Понятным делом кажется — познавать философов через психологию. В свете некоей психологической науки их величие предстает как бы придвинутым вплотную. В действительности это — намерение завести нечто вроде картотеки «персональных изображений» (в стиле ню) философов, подготовив биографию из собрания фактов. Данные этого досье востребуются нашим безграничным желанием ничего не скрывающего знания. Это — одно из условий доступа к знанию человека.

На основе добытых опытом знаний успешнее всего психология может определить душевные болезни, появление фаз старчества, качества интеллекта, памяти и многие другие реальности, и оценить их последствия относительно ограниченности и осуществимости духовных феноменов.

Психология, однако, желает затем «понимания» фактов, которое называет себя толкованием их сознательной и бессознательной мотивации. И этим она вступает в джунгли бесконечных возможностей. То, что она говорит, никогда не есть только установление фактов. Она указывает на банальные, но могущественные мотивы, такие, как секс, желание власти и желание значимости, алчность и т.д. Знание это, убедительность которого так легко вводит в заблуждение, которое потому обычно опрометчиво принимается на веру и так удобно служит орудием зла, — это знание является осмысленным лишь по мере того, как совокупность доступного фактического материала в его возможной отчетливости действительно станет очевидной. Это критическое понимание редко достигает окончательного суждения. Поскольку оно согласно природе предмета не ведет к замкнутой в себе самой сути дела.

Вместо многих приведем лишь один пример подобного понимания, связанный с философским знанием относительно личности в произведении философа.

Когда те же философы осознанно желают предъявить доказательство своей истинности посредством своего персонального образа, а не посредством мышления, они становятся прямо-таки образцами добродетели времен эллинистической философии и более поздних времен. Бывшее в изначальные времена экзистенциально положительным и сияющее из тех времен как особое величие выбрано было из желания произвести впечатление. В борьбе за первенство пытались выставить напоказ свою высокую мораль, чтобы вместо содержания мышления нападать на моральность другого.

Эту перверсию философов можно понять как следствие смешения экзистенциального в основе всех образов действий (поведений) с публичностью или же из того обстоятельства, что одно в пространстве другого должно было утратить свой смысл, поскольку объективировались сходным образом. Так как нравственное самоуправление происходит из воли к добру в оценке внутренних поступков под влиянием трансценденции и в коммуникации с самыми любимыми людьми и по дружбе. Добрая воля есть лучшее во всем том, чем человек обязан самому себе. Она, однако, не означает ни успех, ни духовное произведение, ни публичное притязание. Именно без неё всё, что человек делает, несет в себе зародыш порчи, сама же она тиха, не ссылается на себя, не жаждет публичного признания и не имеет его.

Добрая воля тотчас же портится, когда она становится средством для цели, обнаруживается и утверждается из целей воздействия. Ибо если она не сохраняет чистоту самоцели и свою постоянную проблематичность в движении, в постоянной готовности, она превращается в заблуждение. Цель воздействия вступает на место действительности, эффект — на место бытия, фактическая ложь — на место высших нравственных притязаний. Желательно произвести впечатление насилем против себя и вследствие этого собственное насилие направить против другого. Моральная патетика вуалирует собственные недобросовестность и тщеславие.

Этот пример психологического понимания показывает, как подобная психология, с одной стороны, из философских побуждений приводит в движение собственные расценки, а с другой стороны, именно потому она утрачивает свою строгость, в особенности к конкретному единичному случаю.

Нельзя не отметить, психология использовалась (см. мою «Всеобщую психопатологию», 6-е изд., 1953, с. 261—374), однако она всегда оказывается неудовлетворительной из-за бесконечности возможных, всегда противоречащих друг другу мотивировок, и вследствие того, что существенное человека не достигается, скорее, при остановившейся в развитии суетливой психологии, оно и вовсе скрывается с глаз.

Решающим для усмотрения личности философа и смысла величия является то, что понимающая философия именно не избегаема (полностью), но в границах своих возможностей — содержательна. Познать человека в целом — вот фальшивое притязание психологии. На пути психологии сам человек — не достижим. Скорее всякое понимание ведет к границе, которую мы переступаем лишь скачком, некоторым иным органом нашего созерцания и возможности осмысления в направлении к экзистенции человека. Сама она уклоняется

возможности понимания себя, однако таким образом, что постигаемая в бесконечном, всё же полностью не понимаема иначе, нежели только в этой единственной, этой изначальной действительности. Экзистенция не есть безусловно психологически, социологически, биографически доступный пониманию индивидуум, но прежде всего она — в неповторимости (исключительности) косвенно высказанного всеобщего смысла. Подобное располагается, безусловно, не в ставших господствующими всеобщих положениях философии, а в том обстоятельстве, что необходим разговор с великими, что говорящие в качестве партнера в коммуникации являются незаменимыми никакими другими. То, что они вообще передают в (наше) сознание как поучительное, есть лишь необходимая среда, которая, будучи взята сама по себе, обособленно, становится безжизненной. Содержательность подобно серьёзности содержит в себе всеобщее и прямо высказанное лишь благодаря той почве. И никогда подобной не является психологически, биологически, социологически понятый индивидуум.

Когда говорит сам человек, психология прекращается. То, что здесь является истинным, не психологизируемо. Здесь руководящей становится новая мысль об истине, которая различает не эмпирическую реальность и ирреальность, а подлинную и неподлинную экзистенцию, субстанциальность и бессодержательность. Пустое и ложное — реальны, однако их наличное бытие лишено экзистенции, несмотря на эмпирическую действенность.

То, что остается на долю понимающей психологии, в качестве философского содержания серьёзно больше не воспринимается. Однако менее всего задетым, не испытывающим никакого поражения от какой-либо психологии, является величие. Оно может не соприкасаться с подобными безыскусственностями (простотой, наивностью). Однако сама спорность великих позволяет оставаться на заднем плане ряду точек зрения, которые указывают на нечто нерешенное и неразрешимое. Далее мы их обсудим.

3. *Вопрос о добре и зле.* Философское мышление причастно к решению вопроса об отношениях между добром и злом. Оно само окзывается добрым или злым в масштабе того, что оно, воздействуя, подготавливает для того или иного решения. Однако кажется, будто бы момент зла является непреодолимым. Только в парадоксальных положениях можно выразить это неприятно поражающее в размерах явление, которое ведь и каждому человеку встречается в себе самом.

Одной из таких парадоксальных формул является: зло заложено в возможности духа, безотносительно к самому себе. В таком случае он в своем творчестве как таковом — вне основы в экзистенции, вне

руководства им, ценный уже сам по себе, и потому он — якобы добро. Однако дух, эта творческая производящая сила порождения образов и мыслей, оказывается сравнимым с жизненным цветением одухотворенного тела. Он великолепен, но ещё не есть сам человек. Он есть лишь событие в человеке, которое способствует дарованию, но не решению. Он есть сила, которая посещает неожиданно, как настроения; но содержание этого духа исходит всё же не от творческого состояния (гения), а прежде всего от человека, который есть он сам.

Для самостояния, которое возрастает в принятии решений между добром и злом, дух становится средством, чтобы создавать язык для пока ещё не обретших этого средства. Благодаря этой посреднической общительности он способен привести мир к ясности и внести необходимую для культуры прочность связующих смыслов в образ и мысль, что в противном случае тотчас исчезает в бессознательности, если и когда касается (некоего) решающего мгновения. Сам по себе, однако, творческий дух стоит по ту сторону добра и зла, истины и фальши, благородства и низости. Он таков вследствие своих форм, образов и фигур, которые выступают в принятии решения как свободная от цели игра, как живое вообще.

В произведениях, которые порождаются людьми, которые никогда не кажутся правыми сами по себе, дух может действовать завораживающе. Он может утверждать это обаяние в неочевидностях, неявностях, в превратностях, в абсурдах благодаря порождаемым образам, в которых не передается никакое действительное содержание, но содержимое неопределимо кажется многозначно и ни к чему не обязывающим образом причастным к действительному. Он может не воспитывать, однако, пожалуй, может будить предчувствие, захватывать воображение и обольщать. Ибо он покоряет того, кого он всё же не приводит к себе самому. Он приносит свет, который не питает и не разрешает (вопрос).

Дух без самостояния человека творит игру из ничто для ничто. Индивид безответственно вертится рядом, как-то мимоходом, случайно. Он понуждаем, подгоняется чем-то, что не приводит его к самому себе, что он не доставляет себе сам, а потребляет. Человек как бы вне себя, рядится в чужие языковые, гностические, утопические образы, чтобы упорно удерживаться в самоотчужденности, разочаровываясь в игре.

Необязательность в отторжении духа от экзистенции делает возможным приведение этого духа на службу любым силам. Для человека, который как таковой сам ничего не делает в духовном порожде-

нии, это становится средством для любых побуждений. Нерешительность пустого (голого) духа в выборе между добром и злом позволяет ему как таковому соскользнуть в зло.

У философов мы ищем освещенности бытия благодаря предшествовавшему разрешению вопроса отношений между добром и злом, истиной и фальшью. Каждый человек в состоянии открыть себя трансценденции, каждый в состоянии стать свободным, приобщенным к истине, разумным, однако не каждый может сказать, что так это и есть. Возможное для каждого человека как человека укрепляется, если та сила творящего духа позволяет стать посредствующей для всех, сущность которых идет навстречу.

Сила духа ещё не есть величие. Однако нет и величия без этой силы. Само величие имеет место прежде всего в философском мышлении, которое направляется разрешением вопроса отношений между добром и злом, истиной и фальшью. Оно преобразует творящий дух в язык экзистенции. Это философствование повсюду способствует передаче (перемещению смыслов), благодаря которой наличное бытие становится остоном экзистенции, эрос — воплощением любви, исчезающий момент — мгновением вечности, ускользящее становление — историчностью.

Ранее предпринятая попытка представления зла как возникшего из самостояния духовного творчества вне почвы экзистенции — недостаточна. Существует вопрос: имеет ли величие само зло? Существует ли созидающее зло, а именно, существует ли ясность (недвусмысленность) ненависти? Существует ли зло, с которым связано само добро, которое появляется во времени?

Примеры суждений великих философов.

Платон говорит: большие природные дарования действуют во имя как зла, так и добра. Только то, что может стать великим во зле, может стать великим также и в добре. «Или ты думаешь, великие преступления и законченные гнусности произросли из одной общей (для всех людей) природы, а не имели своим истоком, напротив, натуру богато одаренную, в то время, как слабая натура никогда не может стать зачинателем чего-либо великого, ни в добре, ни в зле?». «Из незначительной природы не произойдет ничего великого, ни для отдельных граждан, ни для государства».

Данте видит в преисподней людей, которые прожили без позора и без хвалы, и тех ангелов, которые не были верны богу, но также никогда не сражались с ним, видит и тот жалкий народец, который никогда не был полным жизни, эти сущности, которые равным образом не нравились ни богу, ни врагам бога. Преисподняя не однажды принимает их.

Гегель, глядя на ужасное зрелище страстей, говорит, (что) ничто великое в мире не совершалось без страсти.

Ницше пишет: «Нет сомнения, что для открытия определенных частей истины зло и несчастья являются более благоприятными». «Цинизм есть форма, в которой низкие души касаются того, что есть честность... Бывают случаи, когда к отвращению примешивается очарование, когда к нескромным козлу и обезьянам привязывался гений, как у Аббе Галиани, глубочайшего, остроумнейшего и, быть может, самого мерзкого человека своего столетия».

Подобные аспекты не смягчают противоположности добра и зла, истины и фальши. Они препятствуют справедливому суждению о себе и вере в гармонию человеческого бытия во времени. Только в попытке решения дух является экзистенциальным. Его творчество протекает в выборе зла или добра. Его сияние — как во лжи, так и в истине. Ничто, однако, является чем-то всегда поджидающим, нерешенным. Оно не в состоянии ничего породить — просто не однажды делало вид (притворялось). Здесь — нейтралитет одновременно с бездуховностью.

Между добром и злом, однако, нельзя делать различие такого рода, как между объективными состояниями бытия как такового. Они действительны только в решении за одно или за другое, но у них нет однозначной реальности для голого теоретического рассмотрения. Потому никакой человек и никакой великий философ не является уполномоченным подвести черту под добром или злом (окончательно решить вопрос). Но, быть может, относительно каждого можно испытать возможность обоих (добра и зла). И в этом — неприятно поражающее.

Ещё есть риск в связи с человеком, который для нас — на лучшем счету, и особая опасность — в его способностях обольщения, как и ослепления посредством духа. Потому речь идет не о самоопределении, а о прояснении ситуации выбора. Также и в крупнейших философах мы постигаем упрочившуюся возможность, но не необходимость зла. Посредством его самого мы, быть может, в состоянии узнать, господином чего он был.

Объективируя, мы размышляем над тем, что только в выборе становится действительным — так блистает глянец сатанинской философии как нечто, укрывшее в себе темное, подозрительное в качестве просто непроященного, глянец же истинной философии блистает как нечто, что несет в себе темноту в качестве непроященного в бесконечном.

Опасность видит только тот, кто видит соблазняющее величие, кто отдает ей должное и потому настолько внушительнее защищает себя от опасности благодаря этой власти в себе самом. В философии, смотря по обстоятельствам, дело в том, чтобы сатанинская философия не брала верх.

Неприятно поражающее в связи с этим можно встретить в варьирующемся вопросе: существует ли величие ничтожного, недействительного, неистинность вследствие сатанинских творений духа? — Принимает ли зло образ чародея? — Имеет ли обман не только историческое значение вследствие своего фактического распространения, но и величие в его экзистенциально разрешенной «демонии»? Или же чистое волшебство, вроде чёрта, никогда не может иметь величия, кроме как лишь величия приведения в беспорядок того, что называется жизнью, против чего оно существует?

Если человек и произведение выступают свидетелями в пользу друг друга, то всё же оба могут удивительным образом ошибаться. Быть может, существуют произведения, захватывающие, ослепляющие работой мастера-ювелира, но это — подделка. Быть может, существуют обворожительные люди, но они оказываются бессердечными, вероломными, убогими (в интеллектуальном плане), жаждущими наличного бытия. Это — какая-то иная ответственность правдивости, которая здесь лишь выглядит таковой или вводит в заблуждение в качестве ответственности, которая различает истинные и фальшивые мысли. То ослепление и это очарование могут длиться, они в состоянии захватывать (воображение), но не питать, они рассеиваются подобно мыльным пузырям духа. Это можно рассматривать как шаг в ничто под водительством ничто, однако во мнимости исполнения обманывающимся самосознанием задачи утверждения собственного бытия. Это есть вампиризация, вследствие которой теряется душа в пламени увлеченности истиной, в которой нет ничего.

Но, продолжая в таком духе, нельзя было бы говорить ни о каком определенном произведении и ни о каком определенном человеке. Исключение подобного заблуждения полностью является невозможным — оно встречается даже у софистов, соответствуя суждению Платона, у позднеантичных философов-магов, у виртуозов Ренессанса, у волшебников духа во времена Просвещения.

Если бы была сделана попытка исторически сформулировать группу великих волшебников, то остались бы беззвучные имена, да и те в литературно типизированном образе, подобно представленным в писаниях Лукиана и в некоторых платоновских изображениях софистов. Но если подобное как исторический раритет бросается в глаза,

то есть и другие, не исключавшие добра и истины. Лишь для собрания судей было бы возможно присвоить себе право (как у пифагорейцев и в церкви) перемешать людей как целостности в преисподнюю, да ещё и указывать там ранг и место.

Всё же при изучении философов вновь и вновь может оживать вопрос: существует ли величие смуты и упоения, величие фанатизма, демонстративности, величие соблазнения в ничто?

В редких великих явлениях немногие из философов обращаются к нам таким образом, словно бы каждое заблуждение в этом направлении было чуждо им, словно бы это было полностью ими преодолено, чтобы остаться на пути невозмутимой и далекой от соблазнов истины. Мы должны благоговейно их почитать, должны позволить воодушевлять нас знанием, что они здесь (на Земле) были, должны приблизить их к себе, словно бы они были гарантией бытия человека. Но мы должны также не бросать на произвол судьбы критические вопросы по отношению к самым великим и самым любимым.

4. *Жизненная и социологическая непрочность.* «Исключение»: необычайно многие философы являются жизненно и социологически рассудительными.

Первое обстоятельство: в проблематике Аристотеля есть рассуждение, над которым до сегодняшнего дня размышляют и которое истолковывают вместе с богатым материалом опыта. Он спрашивает, почему все люди в философии, политике, поэзии и изобразительном искусстве должны были казаться меланхоликами. В качестве примеров он называет Гераклита, Беллерофонта, Аякса, Эмпедокла, Лисандра, Сократа и Платона. Он различает тех, что доходили до неистовства, экстаза и способности слышать демонические голоса, как сибиллы и вакхи, и благоразумных меланхоликов, которые, поскольку вышеупомянутое несчастье обошло их стороной, становились выдающимися людьми в образовании, искусствах и политике. Вопрос о связи гениальности и безумия лишь внешне наталкивается на факт, что значительные мыслители и поэты столь часто были больными, калеками, психопатами. Немного духа было бы в мире, если бы творения увечных и в чем-то физически ущемленных отсутствовали. Вызывающей удивление является точка зрения, согласно которой человек в состоянии быть самим собой в преодолении болезни и благодаря болезни.

Тем не менее есть две возможности занять какую-то позицию по отношению к этому. Одни говорят — «да». Они говорят о «восхитительном раненом», имеют некую склонность (симпатию) к болезни, желают её. До такой степени, как если бы мистики вроде Сузо

молили о болезни. Однако как нельзя желать пограничных ситуаций без утраты добросовестности экзистенции, так нельзя желать и болезни. В подобных случаях можно лишь наблюдать основание фактических обстоятельств в реальности персонального величия. В таком случае уместно сравнение: здоровая раковина не поставляет никаких жемчужин, лишь поврежденные в состоянии принести это богатство.

Другие говорят — «нет». Они желают здоровья и не видят в величии ничего, кроме здоровья. Ещё они видят в больном здорового. Здоровье становится господином над болезнью как каким-то ничтожеством. Платон представляет несокрушимое, всё преодолевающее здоровье Сократа. Идеей философа является просто здоровье, великое здоровье. Дух в его чистоте и силе как источнике изобилия берет начало из него, а не из бесплодного преодоления. Этот философский идеал живет, исходя из требования фактического здоровья, и замечающий, что его собственное наличное бытие этому не соответствует, по крайней мере желал бы жить в силу своего ещё остающегося здоровья, перед которой болезнь отступает в тень. Истинный дух был бы жемчужиной, которая добывается из здоровой раковины.

Позволим себе, наконец, поразмышлять об этом обстоятельстве как об особом случае. Можно было бы придать духовным творениям своеобразные характеры, которые поражают нас до основания, не становясь руководством для нас. Вне и без болезни они были бы даже просто невозможны (Кьеркегор, Ницше). Они указывают границы здоровью, которые они сами не соблюли. Они превращаются в соблазн, если и когда их приняли другие как путь и истину.

Второе обстоятельство состоит в том, что философы в их социологической ситуации были одинокими, отчасти — париями, которые должны были вследствие своего происхождения вести жизнь в изоляции, бунтарями. Люди, которые ни к чему не были пригодны, философствовали. Большинство из них не породили ничего жизненно-необходимого на уровне закона (действительного), однако среди великих есть несколько, которые оправдывают эти стремления.

Истина может обретаться в противном норме, в руиноподобном, в преступлении, правда, не напрямую, а косвенно, — чтобы в этом виде обнаружилось то, что обычно никогда не бывало очевидным, — чтобы подобная истина смущала удачливых и счастливых, и она напоминает, чтобы они видели пределы собственных оснований и собственных границ, — это грандиозно было представлено писателями, такими, как Сервантес, как Достоевский.

Оба обстоятельства — жизненная непрочность и социологическая противоположность — в качестве почвы сверхординарных творений допускают толкование. Положение аутсайдера дает — при разрушительно-уничтожающем страдании, которое, однако, ещё не разрушает наличное бытие — исключительные шансы: опыт границ, которые остаются для находящихся в укрытии невидимыми, и этим широчайшее самосознание истинной реальности наличного бытия в целом; — увидеть людей как людей, нагих, без покрова расположенного в определенном порядке общества, но этим одновременно также людей как людей в их достоинстве (социальное положение есть прикрытие истинного достоинства); — в случаях полной завесы коллективной лжи, которая из интересов общества в качестве неприкосновенно ценимых конвенций достигает наивысшей честности; — видеть кажущееся невозможным в его истинности и этим отваживаться до безграничного, до абсурда увеличивающегося «несмотря на». Это — опыты и возможности познания из некоей местности, которая более не является какой-либо местностью, а любая классификация не поддается учету, поскольку она препятствует подобному познанию.

В своем понятии «исключение» Кьеркегор, пронизывая всё эмпирическое, перешагивая его, философски истолковал обстоятельства как суть дела. Непостижимое и всё же действительное в этой попытке встретились в усилии зафиксировать неявное, но существующее. Исключение делает других внимательными, но оно не является образцом. Оно неповторимо в каждом чувстве, для каждого сознания, но значимо оно для всех. На него можно ориентироваться, но ему нельзя научиться благодаря некоему учению. Оно показывает то, что есть таким образом, чтобы не указывать определенного пути. Само оно хочет быть не исключением, но против собственной воли выбирает себя в должное. Оно никогда не теряет сознания вины из-за поврежденности общего. И никогда оно не знает о себе самом — является ли оно истинным «исключением» и должно ли им быть, просто ли оно нездорово или же является противником порядка, или в своей особенности, странности виновно оно само.

Иначе, чем к посредственной удовлетворенности или яростному обвинению, относятся люди к тем, кто пытается выразить невозможность совершенства человеческого бытия, неразрешимость вопроса относительно правильной жизни, и люди наделяют подобных образами идиотов, сумасшедших, калек и больных, этими телесно осязаемыми образами исключения. Дурачок становится носителем исти-

ны (Шекспир). Двусмысленной оказывается похвала глупости (Эразм). «Идиот» может быть любящим, отсюда — чистота (невинность), отсюда — мудрость (Достоевский).

Однако все образы «исключения» содержат двусмысленность. Поскольку они не указывают пути, а лишь обращают внимание на что-то, они вводят в заблуждение, если им подражают. Дурные исключения, так называют их желающие обозначить подобное, вследствие осознания данного конкретного величия ощущаются как ложно определенные. Они не видят, что великие исключения имели место быть, и они были желаемы.

Поскольку действительным и однозначным выбирается лишь то, что по возможности близко по сути, следовательно, близко характеру всеобщего, то исключения имеют в себе что-то непостижимое для других и для самих себя, действуют на несоответствующее на самом деле как то, чем они являются внешне, как ненормальное, случайное, некий странный каприз природы. Таким образом они остаются сокрытыми за маской ограниченного безумия.

Однако успех исключения во времена очевидной тотальной лжи устойчивых отношений демонстрирует — с отчаянием, которое бунтует — своеобразное величие, имеющее несколько иной характер, нежели самоузнавание в том, что дают язык и изображение (картина) в нашем осуществлении в жизни.

Также и во времена упорядоченных, повсюду поддакивающих сознанию состояний, в которых подрывные силы скрыты или придерживаются рамок (общепринятого), те исключения остаются беспокойным вопросом. Потому дурачок как носитель истины принадлежит всем свободным, наивным и обширным по содержанию мыслям. Поскольку здесь прорывается то, что ставит неразрешимые вопросы. Они приносят к движению, в то время как мы желали бы отдыха в фальшивом знании о целом, дабы оно пребывало в порядке.

Философскую ситуацию позволяет схематично упростить следующим образом: предмет философии содержит в себе то, от направленности чего можно отступить в противоположную сторону. Предмет этот, с одной стороны, чрезвычайно претенциозно требует невозможного, заставляет устремиться в бесконечное. С другой стороны, он удовлетворяется в границах конечности, в притязаниях возможного и маскировке границ. Некая философия упадка, которая, поскольку она хочет всё, разрушает человеческую действительность, противостоит некоей философии счастья, которая полагает жизнь в совершенстве, пока её иллюзии из-за разрушения извне или изнутри не окажутся очевидными. Некоей философии тотальной разоб-

шенности противостоит некая философия тотальной гармонии, некоей философии подрывов на пути в бездну — некая философия уравновешенности наличного бытия, некоей философии отчаяния — некая философия удовлетворенности существующим бытием обыкновенности.

Однако эта схема не конструирует никакой средний путь. Она экспонирует лишь ситуацию и указывает на необходимость некоего пути. Она не указывает на сам путь.

5. *Противоречивость*. Выявление противоречий есть критический процесс по отношению к понятийным формулировкам философов. Противоречие является отличительным признаком неправильности. Оно ничего не оставляет в покое. Однако нет никакой философии, в которой фигуры мышления не вскрывали бы противоречия. Гегелем и гегельянцами ход истории философии рассматривается таким образом, что каждая система обнаруживает в прошедшем неразрешенные противоречия, которые разрешает последующая, чтобы тем не менее самой впасть в новые противоречия, пока в гегелевской системе все противоречия не оказались снятыми вследствие того, что они диалектически включились в собственное мышление.

Никакая жизнь, никакое экзистенцирование невозможны без внутренних противоположностей и, если вдуматься, без противоречий. Гегелевская основная мысль состояла в том, что противоречия принадлежат самой сущности мышления. Истина достигается, если и когда противоречия сознательно схватываются и через диалектический синтез приводятся в целое, из которого они возникли, и это, благодаря им, отныне приводит к полной ясности. Различие пролегал между бессознательными, неживыми, отвергающими истину противоречиями и противоречиями осознаваемыми, жизненными, в единстве своих противоположностей встречающих истину. Потому вопрос о противоречиях — находит ли в них выражение то, чему они соответствуют и благодаря чему они упрочиваются, являются ли они несущественными и для значимого ненужными, разрушительными, или они сознательно выражают антиномии, которые указывают на границы мысли — этот вопрос о противоречиях непреодолимо восстанавливается.

Не должно утверждаться, что бытие в целом и его явленность в человеке в бесспорной, отчетливой форме окажется познанным в какой-либо исторически данной философии. То, что подобное предприятие принципиально невозможно и постоянно должно рушиться, следует выявлять безотлагательно.

Из этих напоминаний следует, что представление о противоречиях, в которые впадали, кажется, и величайшие философы, не всегда проявляет некий недостаток. Скорее при оценке подобных противоречий следует действовать, исходя из следующих точек зрения.

Во-первых, согласно Ницше именно это и является масштабом величия, объем противоречий которого тесно связан с чем-то в себе.

Во-вторых, в изначальные времена великие ещё соединены тем, что в последующем выступает как противоположности в отдалении друг от друга и затем при взгляде назад, в ретроспективе является отчетливо противоречивым. Это ведет к заблуждению, когда целостность (целое) этих изначальных великих утрачивается вследствие того, что за истинное принимают выступление на первый план момента распада в противоречиях. Так произошло при восприятии Сократа, Платона, Канта и при восприятии Иисуса. То, что развивается впоследствии, выставляет притязание, скорее, на то, чтобы утраченное вновь стало связанным, в духе изначального, и чтобы тем самым сделать отчетливым то, что тогда выступило как импульс; или в изначальном продуманном находят антиномии, которые в действительности являются границами мыслимости, которые в том первоначале как таковом не были решительно высказаны.

В-третьих, противоречия и противоположности нельзя оправдывать лишь тем, что за ними и сквозь них проявляется целое, которое как содержание стремится к ясности.

В-четвертых, каждый великий мыслитель живет в некотором поколении, самоистолкования которого обладают ценностью и для него. Если это духовное пространство не ставило в центр своего внимания альтернативы, принадлежащие другим ситуациям и временам, в каждом случае лишь случайно позволяет остаться тому, что столь неуместно, чтобы у какого-нибудь мыслителя того времени существенным образом перенять те неясные самоистолкования и пристрастия, и тогда оказывается, что применительно к предмету, который благодаря им стал действенным, они получили признание поддельных.

Примеры. Оккам, будучи верующим, мыслит в рамках авторитета. Отмечено, что в его время это было действительностью почти без исключений (через сохранившиеся книги исключения до нас не дошли), и тем самым позволяет не осознавать мощь внесенного им нового: его, по предмету совершенно мятежные, мысли теоретико-познавательного и политического характера.

Для Леонардо церковь, христианская вера, авторитет не были вопросами, которые его задевали. Всё это было для него настолько безразлично, что он ни разу открыто не боролся против этого, но в

своём творчестве и мышлении он это игнорировал. Он принимал участие в религиозных обрядах и обычаях, вроде процессий. Он брал предметы веры как темы своих творений, не задумываясь о вере. Не было никакого смысла находить противоречия, которых для него тут не было и которые для его труда и мысли оставались без последствий. — Было бы, далее, легко указать ему на противоречия между его, по-видимому, ясно высказанными современными (модернистскими) механистическими аксиомами и его метафизикой человеческих сил. Оба были для него непринципиальны, поскольку они достигли своих результатов. Поскольку они уже заранее были включены в некое обширное целое: Леонардо жил в ясности созерцания, основанного на явленном глазу и сделанному руками. Потому в его текстах нет стиля мышления четкого порядка и строгой дисциплины, хотя, однако, налицо великолепное, покоряющее читателя созерцание Вселенной в конкретной особенности всех явлений.

В-пятых, в наброске идеала (обычно) имеет место примечательная полярность. Одни обдумывают противоположное самим себе, желанное, но в собственной жизни ни разу не испытанное; они испытывают свою тотальную неудовлетворенность как истинную и испытывают удовлетворение видеть истинное как другое (например, Шопенгауэр). Другие набрасывают совершенство пути, по которому они сами фактически пытались идти (например, Спиноза).

6. *Резюме.* Можно было бы полагать: и в великих философах всё ещё (всё же) должен был бы обнаруживаться некий момент неистинности, странности; ввиду обязательности того, что экзистенциально наполненное должно быть также определенным, в духовном творении как таковом остается что-то от неопределенности между добром и злом и с этим некая магия люциферского духа; ввиду неизбежного несовершенства человека он никогда не поднимается из общепризнанного к оправдывающему (спасительному) бытию исключения; ввиду остающейся противоречивости сам язык противоречия выступает с притязанием на истину.

Подобные положения ведут к заблуждению, когда мы полагаем, что приобретаем благодаря им окончательный масштаб суждения человека о человеке. Человек с его мышлением не может превратиться в абсолютную инстанцию. С подобным притязанием мы, скорее, вступаем на троякого рода путь к заблуждениям противоположного свойства:

а) усмотрение возможности сатанинского превращается в морализм. Оборона от блеска зла попадает в ситуацию недооценки силы зла. Оценка некоей злой мысли, которая всегда может касаться лишь конкретного исполнения в особенном, повышается до оценки общей

сущности человека как такового. Движущая сила зла отнимается у взгляда, и исчезает смысл в, правда, двусмысленных и опасных выражениях вроде «счастливая вина».

В сравнении с этим противоположным образом выступает неправда в прославлении сатанинского как творческого, непосредственно бытующего, чему я должен послушно следовать, желание стать виновным, высокомерие духовности как таковой;

б) исключение становится отверженным в масштабе всеобщего. В таком случае бытие исключения действительно лишь как вина, болезнь, неприкаянность, а не как трансцендентно мотивированная судьба; это — вызов, чтобы упраздниться (прекратить).

В сравнении с этим противоположным образом выступает усиление исключения до наивысшей ценности. Пристрастие к бунту, к негативному, разрывающему и разрушающему оправдывается как истина сама по себе. Во имя исключения и против изолгавшегося наличного бытия в лице человека средних способностей анархическое преисполняется мстительными и нигилистическими побуждениями.

Бунт используется против аргументации всегда абстрактными всеобщими нормами, однако в безнадежной череде то того, то этого. Всё, что действительно, у них дифференцируется и не удерживается постоянно. Эта очевидно полная искренность, с её ненавидящим взором, некоей сменяющейся (сменной) истины вообще является ясной при недостаточности в особенном, однако она является слепой перед разумом, смыслом порядка, созидания, устройства некоего постоянно несовершенного наличного бытия, перед субстанцией историчности;

в) логика придает противоречию абсолютный масштаб. Логика не только привносит беспокойство в поступательное движение, но и является инстанцией, благодаря которой рушится то, что её форма восприняла. Упускаются все позитивные возможности в противоречии в пользу непротиворечивости, в которой всё становится пустым.

В сравнении с этим противоположным образом выступает познание необходимых противоречий, желание пребывать в состоянии протеста, в недовольстве, противоречии.

Эти трое путей в противоположающихся заблуждениях нельзя преодолеть посредством некоей точки зрения, о которой я был бы осведомлен, но лишь благодаря пути, на котором я не могу остановиться, скорее, должен непреклонно двигаться вперед. Мы находимся не в состоянии тотального знания, а в основополагающей ситуации нашего временного (преходящего) знания: когда неприятно поражающее, что ещё встречает нас в величии человека, мы встречаем

как то, что подобает человеку в качестве человека, то это не означает: мы установили факты, которыми мы удовлетворились. Поскольку эти факты не имеют характера устойчивых сущностных обстоятельств дела. Их нельзя принять, но чем отчетливее мы их воспринимаем, тем определеннее их острота, и потому они не дают покоя. Суть дела в том, чтобы их преодолевать, даже не ставя цель как возможный результат — увидеть их преодоленными окончательно. Представлять себе неприятно поражающее и чуждое не означает желать быть злым на основе однажды представшего в таком виде бытия, не означает хотеть быть исключением, не означает желать противоречия. Это смотрение (вглядывание) означает — овладевать увиденным, но для противостояния.

Изучение великих философов вводит в действительность этих антиномий. Оно учит видеть противоборство людей, учит знать мышление, до сих пор удававшееся в самом ясном (разумном) и самом глубоком. Совместно мы доберемся до истины, которая им открылась, и до духовных ситуаций на границах этой истины. Если бы эту истину в высказанной форме мы стали принимать за абсолютную, мы потеряли бы себя в преданности великим. Если бы ощущение границ и срывов мы стали усиливать до последнего рубежа проницательности, то мы утратили бы возможность взгляда на человечески возможное, на само величие. В обоих случаях мы упускаем рост собственной сущности.

Если мы попытаемся спросить великих философов на трёх путях общения с ними, проверить и одновременно ограничить смысл этой проверки, то, возможно, достигнем следующей установки: сознание незавершенности понимания перед лицом каждого исторически великого явления, — самовоспитание к ясности при максимальной открытости вкупе со знанием невозможности этого максимума в целом, — возвышение разума к открытости взора для каждой границы и каждого возможного смысла в очевидно бессмысленном, — неограниченные вопросы из свободы собственно-го желания, — осуществление предпосылок не могущей быть обманутой любви.

Из этого проистекают такие требования для понимания великих философов: реалистически отыскивать факты и видеть (их), ничего не позволять оценивать как частное, желать знать всё, что богато знанием, совершенно ничего не скрывать, видеть насквозь легенды и мифы в их смысле, позволять расценивать их как способ выражения, но не считать воспроизведением реальности,

— поощрять наш реализм из экзистенциальных интересов, но ни из ненависти, ни из любопытства, — никогда не оскорблять уважения к великим и к человеку как человеку, — быть убедительным, чтобы каждая индивидуальность не поддавалась возвеличению, которое могло бы только её считать способной в категории всеобщего,

— быть внимательным к различиям между истиной и фальшью, добром и злом, чтобы без знания об этом в отношении отдельного человека и мыслителя не претендовать на что-то окончательное, — в стремлении быть выше всех доктринальных партийностей твердо держаться одной-единственной великой «партийности», а именно партийности разума, человечности, истины, добра со знанием об их неопределимости в смысле рациональных, альтернативных положений и всё же окончательности значения того, что становится определенным благодаря им, — эта партийность (выступает) не за величие само по себе, но и против величия, которое, не осознавая эту особую великую «партийность», способно воспользоваться ею, — партийность эта способна пускать ростки в глубине души как себя самого и каждого человека, так и великих философов,

— знать, что ни один человек не завершен, что каждая истина в действительности имеет границы, что обожествление человека затуманивает взгляд на каждого человека и саму истину,

— признавать громадность различий людей, а также и великих философов, чувствовать иерархию, при этом специально её не фиксировать, — постоянно упражнять свою совесть на чувствительность в знании ранга (степени): в дарованиях, в силе, способности, в духовной гениальности, в серьёзности существования, в широте разума, — иерархии и предпочтения иметь в виду лишь для выражения некоей точки зрения, но не в тотальном знании; бесконечность же отдельных людей, которая в противоположность судьбе каждого человека может определять требование правдивости, действительна только для великих философов.

Общение с великим доступно каждому одиночке. Дать ему для этого знаки, намеки, советы, указать пути, сделать наброски фигур мысли, образов и характеров — это дело исторического изложения.

VIII. Задачи изложения

1. Цель изложения

Исключительность великих. Когда великие философы становятся темой, ощутимым должно стать в отношении каждого событие его однократности, его настрой во всякий миг его исключительного мышления. Не является более мерилом ни историческое место, ни по существу неразрешимый общий результат, как и группа, в которую он внесен через сравнение с другими. Задачей является, скорее, увидеть великих философов как сверхисторическое, всегда современное нам и услышать их из их глубины посредством объективности (анализа) и сквозь призму образа его типа. Происхождение их рода мышления, их поведения в той же степени есть среда (атмосфера), что и всеохватывающее. Там мы встречаемся с тем, что согласно своей природе нас всех связывает, когда оно говорит со знанием дела о том, что исторически появляется когда-либо в единственном числе.

Мы могли бы, пожалуй, всеохватывающее, каковым является человек до разделения на индивидуальность и произведение, субъект и объект, усмотреть в источнике, в котором великие образы выступают как единый (один образ), который становится нам известным благодаря упомянутому разделению. Однако здесь мы наталкиваемся не на непосредственно увиденное. Это есть сила этого персонального всеохватывающего. Это — сила типически взаимосвязанных, что дает основание для группирования великих философов; в многообразии сил, которые вместе в борьбе проходят сквозь всю историю философии, кажется, часто может не понять себя, оттолкнуться со всей страстью, и всё же ещё в этой борьбе подтвердить некий способ взаимосвязанности вследствие того, что они имеют отношение друг к другу.

Единство философии. Моё изложение могло бы отвергнуть восприятие философии как некое случайное множество вне истины, как некую игру более или менее удавшихся творений. Философские сочинения не являются значительными поэтическими произведениями или творениями искусства, создатели которых в течение своей жизни породили некий целостный ряд. Философские же произведения хотят истины в мышлении, которое предводительствовало благодаря единству.

Единство это, которое у великих философов, в то время как мы заверяем себя в нем, всё же не имеет никакого отличительного обозначения, торопит нас от философа к философу и затем к во-

просу, встречаются ли все они в некоем особом единстве, в среде (атмосфере) действительности и истины. Подобный вопрос не получит никакого ответа. Однако в нем — нечто привлекающее к этому единству.

Критика как усвоение. Изображая, представляя (философа), мы усваиваем манеру зрителя. Это — иллюзия. Только глядя, ничего нельзя увидеть. Представление проникнет тем глубже, чем более (в нем) участвовало представляемое. Результат представления (получившееся) ни в коей мере не является общепринятой объективностью для голого рассудка, но сам остается неким образом действия в борьбе за истину.

Происходит это сначала посредством промера (критического рассмотрения) мышления философа самого по себе, затем посредством предъявления его несостоятельности. Это — не полемическая борьба с целью уничтожения, а критическая борьба в коммуникации с целью отыскать что-то от единого, что могло бы всех соединить. Для этого у нас нет никакого абсолютного критического масштаба извне, нет никакой продуманной позиции, исходя из которой мы во всем лучше разбирались бы. Всё же, пожалуй, мы видим отношения и противоположности, границы и крушения. Благодаря проявляющемуся возрастает связь того, что нельзя выразить в формулах.

Историческое знание (в философии) можно создать лишь благодаря усвоению в собственной экзистенции. То, что было, должно быть представлено таким образом, чтобы оно привело читателя к подобному возможному усвоению (которое можно назвать и присвоением). Я желал бы способствовать именно историческому познанию (и держаться в рамках исторического познания), однако таким образом, чтобы это знание имело к нам отношение.

Эта книга могла бы содействовать блаженству, которое заключается в созерцании великих людей и в сопричастности мышлению их мыслями. Однако одного этого было бы недостаточно. Если остановиться на этом, то было бы упущено следующее: прежде всего, ещё не отлившаяся в мысленно отчетливую, но лишь в ходе философских штудий проясняющаяся дискуссия с силами, которые посредством великих убеждают нас, — происходящие в представляемом усвоение и отторжение есть приход к самому себе в сущностной дискуссии с гештальт-представлениями. Подобное происходит не через решение поверх предложений и фигур мысли, но благодаря становящейся в них просветленной практике жизни.

2. Понимание и интерпретация

Толкование философов нельзя производить согласно некоему изобретенному методу. Оно происходит, если удастся, применительно к каждому философу каждый раз иным образом. Хотя оно должно пользоваться общепринятыми категориями и применять повсюду сходные методы исследования. Однако ими окружается само толкование, что в этом общепринятом само никогда не выделяется. Случаются (лишь) счастливые попадания, когда благодаря выбору и комбинации фактов и мыслей что-то выступает у каких-то отдельных философов посредством изложения.

Для каждого из великих философов в литературе находят обширные монографические изложения. Задачей нашего воображения (представления себе) является нахождение той концентрации, которая, по меньшей мере, делает возможной попытку приобщения к его мышлению. Точки зрения, с помощью которых можно попытаться достичь цели, следующие.

Во-первых, изложение должно сделать «оттиски», подобно истории искусства репродукции. Однако, если историк искусства опирается на фотографии, историк философии должен создать свои «оттиски» — «отражения» посредством конструируемого реферата. Различие между историком философии и историком искусства в том, что тот должен быть философом, этот же отнюдь не обязательно должен быть художником. Сама история философии есть момент философии, история же искусства не является моментом искусства, за исключением способа, каким художник усваивает его. Чем ближе историк философии к сути, тем определеннее он сам философ.

Потому ни в коем случае реферат не является чисто технически выполняемой задачей. В качестве исторически продуктивной передача (трансляция) располагается между бесконечностью изначального бытия как присутствия и порядками рациональной схематизации. Задача такова: великие философские воззрения показать настолько просто, настолько отчетливо, насколько это возможно, при сохранении их содержания, с жизненностью присущих им импульсов. Подобное упрощение репродукции для созерцания предполагает не только исследования, которые не могут сразу проявиться, но и прежде всего то состояние переживания бытия как присутствия, которое не может просто передаваться. Должны быть сгущения (концентрации), посредством которых показывается (нечто) в глубине. Схемы мысленных обзрений являются лишь незаменимым (необходимым) способом для ясности мыслительного остова.

Во-вторых, я писал, подчиняясь потребностям задачи — сделать философию доступной принципиально всем. Читатель признает, как я надеюсь, что самые глубокие мысли философии не передаваемы. Но я пытался, настолько просто, насколько возможно, сделать осязаемым их смысл. Я сознательно стремился к тому, чтобы книга была понятной без условий предварительного изучения специальной философии. Поскольку всё же не всё дает возможность сказать сразу, необходимо было в некоторых местах оставлять ещё не разъясненным то, что в связи с целым и, быть может, от представления каких-то других философов, становится отчетливым. Чтобы эти положения постоянно оговаривать, пришлось бы обстоятельно и утомительно повторяться. Лучше потому, по мере надобности, оставлять это при представленном положении дел, чтобы по мере возможности это было выполнено самим читателем. Я стремлюсь к тому, чтобы высказать какие бы то ни было мысли либо столь отчетливо и наглядно, что читатель действительно познакомится с ними, либо я предпочитаю отказать от их сообщения.

Обстоятельность изложения — необходима, но в известной мере лишь настолько, чтобы благодаря ей в читателе могло быть достигнуто действительное бытие присутствия. Неким голым сообщением в дефинитивном упрощении этого не достичь. Чем более прозрачной становится необременительно доступное, наглядность и первостепенность сообщаемых мыслей, тем определеннее читатель проникает в те глубины, которые без тех первостепенностей остаются недоступными. Обстоятельность становится ошибкой там, где она, исходя из этой цели, доходит до состояния бесплодного, вместо углубленного, повторения.

Всё же при упрощенном изложении, дабы сделать существенное доступным, приходится отказаться от некоторой утонченности. Каждое основательное пособие обсуждает оригинальные тексты в многократных особых интерпретациях.

Если читатель прежде всего пропускает наиболее сложные страницы он, из-за смысла остальных, лишь настоятельнее будет вынужден вернуться к ним. И в конце концов он сам прибегнет к текстам великих философов, которые затем, как я надеюсь, благодаря моим ссылкам, намекам и указаниям для нынешних людей, станут более непосредственными (не нуждающимися в посредниках), и в их (всегда) современных вопросах и ответах станут более легко понимаемыми.

В-третьих, существенно важный способ представить себе мысли неискаженно — цитаты. Философ должен сам обратиться к слову. Но метод цитирования требует осмотрительности и навыка. Лег-

ко собрать бесконечное богатство прекрасных предложений. Вскоре дело доходит до антологий. В конце концов, можно было бы издать и само оригинальное произведение. Или изымают случайно и произвольно парочку прекрасных отрывков. Напротив, правильное цитирование избранные предложения (из сонма возможных) в отмеченной исполнителем связи должно их расположить таким образом, чтобы их содержание предстало во всем блеске. В качестве отдельных цитат они должны оставаться краткими, в таком виде в большом количестве они также выделяются. Они должны подчеркнуть центральные пункты мысли или быть ссылками для неожиданной мысли. Опасности скопления цитат противостоит критерий: они являются лишь тогда уместными, когда они полностью включены в связь с воспроизводимым изложением. Они не могут привносить ничего отвлекающего, ничего приблизительного, скорее, они должны быть урезанными согласно своему смыслу на данном месте.

В-четвертых, при историческом изложении мы связаны с помысленными философами. Это помысленное мы, однако, лишь доводим до изложения тем, что мы же и рефлектируем относительно него. Потому изложением мы, видимо, превышаем излагаемое, доводим до сознания то, что философ, думая, сотворил, сам ничего не говоря определенно. Отсюда следует: сам предмет имеет собственную жизнь, которая постоянно превышает границы прямо сказанного философом.

Однако мы должны, если хотим оставаться исторически правдивыми, отличать от нашего толкования принадлежащий автору общий смысл, который он выражает и который через другие места и через общность своих трудов оказывается доступным нашему пониманию.

Цель такова: не измышлять нечто совершенно новое нашим толкованием в связи с философским текстом, а посредством изыскания разговора об этом как можно отчетливее представить вопросы и ответы в их первоначальном виде, приблизиться к результатам мысли, к которым я готов и которые я, ими воодушевленный, сам в состоянии представить.

В-пятых, изложение следует конструировать. Если при реферировании эта конструкция буквально вытягивает некое учение, то этого недостаточно для того, чтобы познать его как некую существующую объективность. С помощью этого учения я должен определеннее проникнуть туда, где вместе с философом прикоснусь к имеющемуся им в виду и вследствие этого вырасту в моей собственной сущности, а не только умножу моё знание.

Если конструкция возникает благодаря памяти о созданном философом, она, согласно цели, упрощенно и наглядно приводит в некоторую идеально-типическую связь то, что составляет сущность этого философа. Относительно того же самого мыслителя подобные конструкции, конечно, возможны многократно. Они должны дополняться, однако в целом они должны состоять при некоей превышающей их идее, позволяющей не передаваться ещё раз в идеально-типическом ограничении, но оставаться проблемой. Временная граница единого, вокруг которого вращаются все повторные отображения (репродукции) трудов великого — непостижима для знания.

В-шестых, чтобы действительно познать философов, я сам должен читать их труды. Просто чтение некоего изложения оказывается неудовлетворительным в случае постигшего читателя недоумения. Лишь в источниках ощутима вся глубина (серьёзность) целого. Благодаря отображающему её обзору возможны лишь указания, намёки, которые могут побудить читателя вникнуть в существо дела согласно собственному выбору.

Всегда остается дистанция между историческим знанием и посланием (вестью) самой сути дела. Упрощением во вторичных изображениях и фигурах мысли можно, пожалуй, достичь большей к ней близости. Однако никогда этого нельзя достичь полностью.

Философское изложение философов достигает высшей цели в качестве более или менее отчетливого ориентирования. Оно должно, если не может возместить изучение источников, быть всё же при их изучении полезным. То, что философски настроенный историк философии, излагая, делает средствами исследования, есть сама философия.

Ввиду грандиозности и бесконечности образов философов наше предприятие кажется столь слабым и недостаточным, что можно было бы впасть в отчаяние. Однако радость (удовольствие) педагогической деятельности подтверждает сквозь годы смысл попыток.

3. Порядок изложения

Мы следуем в изложении тому ряду групп, которые были выделены выше. Но если группа, к которой отнесен философ, вносит некоторую ясность относительно него, он всё же благодаря ей не становится определенным. Отдельный философ (будучи в одиночестве) говорит сам за себя. Не только благодаря могущими быть выраженными вещам, но он является здесь и как таковой. Ибо, будучи великим, он несет это в себе. Мы порвали с предрассудком, согласно которому философы, стоя в некотором ряду схожих областей, работают

на прогресс познания, в который каждый, опираясь на результаты предшественников, вносит свой вклад; — что они являются именами, с которыми связаны, смотря по обстоятельствам, определенные достижения, как в частных науках в рядах физиков, химиков, зоологов, врачей. Напротив, в сообществе философов мы должны видеть каждого в его неповторимости, исключительности и всех, в их удивительной различности, относить к чему-то, что является не достижением в конце, а свидетельством постоянного присутствия целого здесь. Хотя каждый философ нуждается в соразмерном ему порядке изложения, я придерживался в общих чертах схемы.

Надежной почвой являются труды философов. В них одних мы видим отчетливо и по существу. Личность — в произведении, если оно обладает величием. При их изложении я не слеую никаким применяемым к ним схемам. Зачастую я отделяю от мысленной репродукции, которую самостоятельно критически избираю и конструирую, определенную характеристику и критику.

Этой материи и основной массе изложения предшествуют некоторые замечания к биографии и среде. Там, где имеются документы и сообщения, мы ищем персональную реальность. Известное из фактов жизни под водительством хронологии принимается во внимание как следствия опытов философа, решений и поступков. В этом мы должны отследить философски релевантное.

Обширное, эмпирически надежное, реалистическое знание биографических фактов имеется, однако, только о философах последних столетий. В сравнении с этим всё известное о более ранних смутно, в том числе и известное о Цицероне и Августине, о которых мы всё же получаем необыкновенно наглядные представления из их собственного наследия, их писем, собственноручных сообщений, полемических сочинений. Чаще всего мы имеем лишь философские произведения и некоторую ответную реакцию в современниках и потомках, но не богатый материал реальности. Для ряда великих образов предание является даже такого рода источником, что можно было бы странным образом отрицать их существование или утверждать наше полное незнание (так обстоит дело с Сократом, Буддой, Конфуцием, Иисусом).

Воспроизведение духовного и реального мира, в которых жили великие, предания и нравственно-политические состояния, в которых они выросли и в которых они принимали участие, необходимо знать, и не для того, чтобы дать им возможность в этом раствориться, а для того, чтобы увидеть их поверх этого в их сверхисторической действительности.

Произведение великого из полноты инициированного им наследия является кристаллизацией некоего нового мира мыслей. Её можно представить себе без тревог о том, что при этом мыслителю приписывается, что думали другие и что было всеобщим достоянием. Отдельные лишенные формулировок основополагающие мысли, которые являются полностью новыми, у великих также совсем непросто можно установить. Поскольку историческое знание раскрывает уже прежде образовавшиеся положения в поразительном объеме. Что же вообще является оригинальным? У великих, конечно, и основополагающие мысли, но решающее — это целое в его импульсах, его мысленных видениях и его жизненно правдивой обработке. Этим всё старое становится новым благодаря способу усвоения, благодаря способу мышления в целом, благодаря связности и акценту. Неподдающиеся пониманию содержания в виде сформулированных учебных отрывков (фрагментов) ещё не есть полностью осмысленные мысли. В философском произведении с именем имеют место великие вечные предметы философии, принявшие, однако, форму благодаря сущности этого Единого.

Вслед за основным изложением мы позволяем себе краткую историю влияния. С великим наступает нечто новое, невыводимое из предшествующего, и тем самым начинается история влияния, которое является зеркалом их сущностей, в становлении понимания и в становлении непонимания, в способе, каким они принимают вид образа, примера, масштаба. Рассмотрение истории влияния принадлежит к делу понимания величия.

Ход истории философии в значительной степени определен фиктивными образами, которые формулируются под эгидой великих общепринятым в каждой данной стране переводом философских мыслей в учебных отрывках, которые приписываются великим именам. Всякое занятие философией, которая могла бы касаться изначально, желает прорвать эти наслоения. Чтобы их прорвать, их следует знать.

Сущность философа обнаруживается в способе его влияния многозначно. Поскольку влияние великого также и в становлении непонимания является сильным, следует и в нем самом искать то, что могло стать столь ложно понятым. Когда желают возложить на него ответственность за несчастье и бесчинство, которое стало возможно якобы благодаря ему, следует ответить, что к нему не относится то, что было превратно истолковано. Однако этим не следует удовлетворяться. Вид влияния и славы хотя и не решают вопроса поверх сущности великого мыслителя, однако делает внимательными. Непонимание отбрасывает свет на того, кто мог стать столь непонятым.

4. О литературе

То, чем снабдили нас грецисты и латинисты, знатоки Нового и Старого Завета, синологи и индологи — потрясающе. Они доставили предпосылки понимания и сами попытались понять. Посредством переводов они сделали возможным, чтобы руководствовавшийся интересами философии одиночка мог обратиться почти ко всем философиям Азии и Западной Европы и быть здесь и там как дома. Филологи ставят нас на почву исторической реальности и являются коррективом против беспочвенных фантазий.

В этой книге я нигде не вступаю в соревнование с филологами, напротив, я пытаюсь использовать творческие возможности посредством них. Я провожу не исследования в их духе, но философствую с философами (с намерением, насколько возможно, ничего исторически фальшивого не приводить). Я пытаюсь философски обратиться к объему знаний и возможностям читателя и позволить ему испытать, узнать, что к его жизненным потребностям как таковым принадлежит и потребность некоей разумной сущности. Это — нечто иное, нежели то, что дает филология. Иногда следует без стеснения позволить ощутить дистанцию, которую знал Плотин: «Хотя Лонгин и филолог, но никогда — философ».

В библиографии в конце томов читатель найдет в первом разделе «Источники» цитируемых философов. Там указаны издания и переводы, которыми я воспользовался. Во втором разделе «Литература» он найдет труды о философах. О полных изданиях и необъятной литературе информируют справочники и энциклопедии.

В своем тексте я цитирую лишь имена, труды которых можно легко найти в библиографии. В разделе литературы различные труды этих авторов снабжены цифрами.

Мой способ цитирования — совершенно нефилологический. Внимание я сосредоточиваю лишь на следующем:

Мои заключенные в кавычки цитаты не являются филологически точными. Пропуски повсюду не обозначены точками. Произошли перестановки слов, поскольку связность моего изложения заставила признать это удобным. Также, естественно, ни в одном нюансе не менялся смысл.

Транскрипции в синологической литературе являются очень разными, и в индологической — они не совершенно единообразны. Для подобных мне, который не знает этих языков, значки и акценты ничего не говорят. Потому я избрал наипростейшие способы написания.

В своих цитатах из философов я пропускал сведения о местах издания. Внешней причиной было то, что в своих выписках, которым уже десятки лет, я не в каждом случае отмечал место издания и страницу. Для большей их

части я в своей рукописи отводил место на полях, однако при издании пропускал. Я желаю самоотверженности читателя в читаемом, а не исследовательского любопытства, которое могло бы заняться выяснением каких-то мест (в тексте). Проверка моего изложения потребует более, чем просмотра пары мест, она потребует самостоятельной работы с целым произведением философа.

Переводы указаны в списке источников. Однако здесь я не называл для отдельных цитат используемый по мере надобности перевод. Иногда я комбинировал несколько переводов.

Для текста я избрал высокую и малую печать. Это различие облегчает обзор и экономит пространство.

Четверо, служащих мерилom (задающих масштаб) человека, имели историческое влияние несравнимого объема и глубины воздействия. Другие люди высокого ранга могут, пожалуй, для небольших кружков иметь подобное большое значение. Однако дистанция в продолжительности и всеобъемлемости влияния в течение тысячелетий столь огромна, что выдвижение каждого из четырех необходимо для внятности (ясности) всемирно-исторического сознания.

БУДДА

Источники: Буддийский Канон
Литература: Ольденберг, Бекх, Пишель

Нет ни одного текста, который наверняка передает слова Будды. Документ, в котором можно найти старейшие доступные предания — это обширный палийский канон, и в нем прежде всего Дигханикая (Франке). Исследователи ознакомили нас с составом текстов, различными течениями предания на севере и юге, и далее — с первой исторически непосредственно постижимой реальностью: Ашокой и его буддийской деятельностью через два столетия после смерти Будды. Далее, исследователи ознакомили нас с великими преобразованиями буддизма. Реальность буддизма должна приниматься критически через отвод очевидно легендарного и недоказуемого более позднего. Но насколько далеко должно заходить с отводом, этого в принудительном порядке не устанавливает никакое познание. Желающий непрременной определенности доходит со своими отводами до того, что вообще более ничего не остается.

Предпосылкой обоснованной картины всего, связанного с Буддой, является овладение некоей осязаемой серединой во всем том, что в текстах, никогда не надежных, но в существенном убедительных, может привести к Будде. Само это овладение делает исследователя зорким. Отблеск некоей индивидуальной, единственной в своем роде действительности говорит нам здесь, что там, где имеется этот отблеск, действительно должно быть излучение — это является для одних столь же очевидно, как и для других, отрицающих его, не имея возможности доказать. Даже в чудесном легендарном образе вплетенного в космическое событие сверхъестественного Будды могло иметь место нечто от развертываний и символизаций первоначальной человеческой деятельности.

1. Жизнеописание

Будда (560–480) принадлежит по рождению к аристократическому роду Шакья. Они правили вместе с другими родами небольшим государством в Капилавасту, вблизи могущественного царства Козала. Этот край располагается у подножия снежных вершин Гималаев, которые там круглый год блистают вдалеке. Мальчик и юноша Гаутама жил в благополучии богатого земного наличного бытия этого аристократического мира. От раннего брака рос его сын Рахула.

Это благополучие было потрясено, когда Гаутамой были осознаны основополагающие обстоятельства наличного бытия. Он видит старость, болезнь, смерть. Отвращение и брезгливость по поводу безобразной неисцелимости тела, говорит он себе, не подобают мне, поскольку и я стану старым, больным, умру. «В то время как я про себя думал таким образом, всякая жизнерадостность покинула меня». Следствием было его решение (оно в Индии находило передаваемые из поколения в поколение формы) оставить дом, родину, семью и благополучие. Ему было 19 лет. Одно из сообщений гласит: «Аскет Гаутама в юные годы, в цветущей юношеской силе, в пору первой свежести жизни ушел от родины в непринадлежность никакому государству. Аскет Гаутама, как ни желали его родители подобного, как ни проливали они в связи с подобным слезы, позволил себе ostrичь волосы и усы, надел желтые одеяния».

Обучаясь при посредстве учителя аскетическим приемам, йоге, долгие годы он практиковал умерщвление плоти в лесах. «Завидев пастухов или того, кто добывал древесину, я метался от леса к лесу, от долины к долине, от вершины к вершине. И почему? Чтобы они меня не видели и чтобы я их не видел». Медитация проводится в уединении: «Поистине, это приятный клочок земли, прекрасный лес; прозрачная течет река, с прекрасными местами для купания; кругом — деревни. Здесь хорошо для благородного, который стремится к спасению». В подобных местах сидит Гаутама, ожидая мига познания, «держа язык за зубами», насильственно «удерживая, сплющивая, осаждая» мысли.

Однако — тщетно. Умерщвление плоти не привело к просветлению, напротив, Гаутама убеждается, что истина аскетизма, будучи только аскетической, остается скрытой, является бессмысленно пустым принуждением. Тут он делает нечто, для этой индийской веры неслыханное: он принимает обильную пищу, чтобы восстановить силы. Дружественные аскеты покидают отступника. Он остается один. Он упражняется в чистоте медитации без аскезы.

Однажды ночью под фиговым деревом ему пришло в медитации просветление. Этот прорыв позволил, сразу и в полном объеме, явиться перед глазами в духовном видении мировой связи: что есть, почему это есть, каким образом сущности связаны в слепой жажде жизни на ложных путях души во всегда новых возрождениях бесконечного странствия душ, — что есть страдание, откуда оно приходит, каким образом это можно прекратить.

Это познание выражается как учение: ни жизнь в радости и довольстве мира, ни жизнь в самоистязающей аскезе не является правильной. Та — неблагородна, эта — полна страданий, но обе не ведут к цели. Открытый Буддой путь пролегает посередине. Он есть путь спасения. Последний исходит из ещё самому себе не ясной веры в то, что всё наличное бытие является страданием, что оно зависит от освобождения от страданий. Он ведет через решение о правильной в слове и деле жизни к погружению в ступени медитации и на основе этого к познанию того, что уже приводило в движение веру начального периода: истины страдания. Таким образом, сам путь, на который вступают благодаря познанию, осознается лишь в конце. Это познание есть шаг из бесконечного становления и уничтожения по ту сторону во вечное, из наличного бытия мира в нирвану.

У подножия фигового дерева Гаутама, теперь ставший Буддой (просветленным), сидит на протяжении семи дней с подогнутыми под себя ногами, вкушая радость освобождения. А затем? Придя через просветление к уверенности в своем освобождении, он желает молчания. То, что он познал, миру чуждо. Каким образом он должен был его понять? Он хочет «избежать напрасных усилий». Мир идет своим ходом. В его ужасающем неизбывном непостоянстве вследствие извечности периодического разрушения и восстановления изгнанные вслепую, лишённые знания из-за колеса возрождения являются неудержимо вовлечёнными в движение взад и вперед его форм наличного бытия. То, что делается во всякий момент нынешнего наличного бытия, определяется, подобно карме, как образ последующего возрождения, как само это наличное бытие уже было определено прежним существованием. Мир не становится другим, но в нем возможно спасение для знающих. Он, знающий, освобожденный от дальнейших возрождений, вступает в нирвану. Будда получил это знание, будучи одиноким. «Я не поддерживаю дружбу ни с одним человеком». Он знает о своем освобождении, и «достаточно. Я не извещаю об этом остальных, живущих в любви ли, в ненависти ли, учение скрывается от них».

Однако Будда не может пребывать в этой самоуспокоенности добытого для себя спасения. Его охватывает сострадание ко всем живущим. Хотя и сопротивляясь внутренне, он решается возвестить о своем учении. Он ожидает немногих, и позднее, когда его проповедь получает столь громкий успех, он предполагает, что подлинное учение продержится недолго. Но он идет путем спасительного возвещения: «В ставшем глухим мире я хочу бить в барабан».

В Бенаресе начинается его проповедь. К нему присоединяются первые юноши. Еще более чем четыре десятилетия живет Будда, странствуя, обучая в далеких землях востока северной Индии. В духовном плане отныне в нем не происходит ничего нового. В плане содержания — это возвешение готового учения, его изменение — в неизменном. Потому о том времени можно сообщить нечто лишь в общем и целом. Будда действует посредством учебных лекций, рассказов, изречений, притч; мы узнаём о диалогах, сценах и ситуациях, об обращениях. Он использует народный язык, не санскрит. Его образ мышления — красочен, но использовалась распространенная в индийской философии понятийность.

Однако решающим для большого исторического влияния было основание монашеских общин устойчивого типа. Верующие юноши утрачивали родину, семью и профессию. В бедности и непорочности они, одетые в желтые монашеские одеяния, отмеченные тонзурой, странствовали на большие расстояния. Они достигали спасительного познания, не хотели и не желали ничего большего в этом мире. Жили они нищенством, с шалью в руке, в которую клались продукты питания от населения, когда они проходили через деревни. Эти общины с самого начала имели свои правила и порядки, свои руководство и контроль. К ним примыкали друзья членов общины, не становясь монахами. Среди них были цари, богатые купцы, аристократы, известные гетеры. Все они делали подарки хорошего тона. Монашеские общины получали во владение парки и дома при остановках в сезон дождей и при встречах с большими массами людей желавших воспринять учение.

Расширение этого монашеского движения натолкнулось на сопротивление. «Народ стал раздраженным: аскет Гаутама пришел, чтобы принести бездетность, чтобы принести вдовство, чтобы принести гибель родов. Многие эти благородные юноши доверились аскету Гаутаме, чтобы жить в святости». Когда люди толпами вступали в монахи, народ насмеялся: «Вот же они, эти лысые! Вот льстивые нытики с их созерцательностью, созерцательные как кошка, подстерегающая мышку». Будда, однако, выдвигает центральный принцип — не бороться: «Я не спорю с миром, о монахи, Это мир спорит со мной, воз-

вещающий истину не спорит ни с кем в мире». В дискуссиях борются духовным оружием. Когда выступил Будда, ему не противостояла никакая сплоченная духовная сила. В ведийской религии имелось много направлений, были и аскетические общины, были многочисленные философы, имела место софистическая техника запутывания вопросами, всякий возможный ответ на которые вел к противоречиям. Поскольку Будда отбросил жертвенную сущность ведийской религии и авторитет самих Вед, им было осуществлено радикальное расщепление традиционной религии.

Как выглядели в действительности жизнь и поведение монахов и Будды, об этом тексты дают наглядное представление. Трехмесячный сезон дождей вынуждал к пребыванию под защитой дома и парка. Там имелись холлы, кладовые, лotosовые пруды. Остальные месяцы проводились в странствиях. Гостили у верующих или спали под открытым небом. Там, где встречались монахи, было очень шумно. Всё снова и снова призывают к спокойствию, когда появляется Будда, который любит тишину. В повозках и на слонах прибывали князья, купцы и аристократы, чтобы встретиться с монахами и Буддой. Будда сам ежедневно производил свой нищенский выход, «шаль в руке, дом за домом, стоя и молча ожидая, окажется ли кусок пищи в его шали» (Ольденберг). Во время странствий вокруг него сходились толпы его учеников. Последователи членов общины сопровождали шествие с тележками, повозками и продовольствием.

Смерть Будды и последнее предшествовавшее ей время остались в воспоминаниях. Год его смерти, около 480 г. до н.э., считается достоверной датой. Его последнее странствие описывается досконально. Сначала он хочет превозмочь свою тяжелую, с сильными болями болезнь и удержать жизнь. Но затем отступает от этого желания. «С этого момента в течение трех месяцев входит завершённое в нирвану». В последний раз при продолжающих странствие он оглядывается на любимый город Весали. В некоей роще он дает указание: «Приготовьте мне ложе между двумя парными деревьями, головой на север. Я устал, Ананда». И он улегся, как укладывается лев. Будда говорит последние слова.

На него опадают цветы, и небесные мудрецы могут слышать дуновение воздуха. Однако ему подобают иные почести: «Высшие почести завершённому приносят ученики, исполняющие учение».

Например, некий ученик плачет: «Нет же, Ананда, не жалуйся, не стнай. Не говорил я это тебе раньше, Ананда? Прежде всего, что любят, с тем нужно расстаться. Каким образом было бы возможно, что рожденное, ставшее, оформленное, подчиненное бренности, не прекращалось (не умирало)?».

Ученики полагают, что со смертью Будды слово их мастера утрачено. «Вы не должны так думать. Учение и порядок, которые я вам преподал — они есть ваш учитель, когда я скончаюсь». «Завершенное не подразумевает: я хочу господствовать над общиной. Я теперь дряхл, мне восемьдесят лет. Будьте Вы, Ананда, вашим собственным светильником, вашим собственным прибежищем. Позвольте быть истине вашим светильником и вашим прибежищем».

Его последними словами были: «Преходяща всякая форма; стремится непрерывно». Затем, поднимаясь с одной ступени созерцания к другой, Будда вошел в нирвану.

2. Учение и медитация

Учение Будды предполагает освобождение через понимание. Правильное знание как таковое уже является спасением. Однако происхождение и методы этого спасающего знания совершенно не соответствуют обычному для нас понятию знания. Оно доказывается не посредством логических ходов мышления и показаний чувств, но зависит от опыта в изменениях сознания и ступеней медитации. Эта медитация принесла Будде просветление под фиговым деревом. Лишь на основе медитативного погружения он смог найти свое учение, которое затем сообщил. Будда, как все индийские йоги, в состояниях медитации осознавал себя в связи с сущностями и мирами трансцендентного происхождения. В этих состояниях он видел «божественными, прозревающими, сверхчувственными глазами».

Наука и философское умозрение остаются внутри данной нам формы сознания. Но эта индийская философия словно бы берет само это сознание в руку, переводит его посредством медитативных упражнений в более высокие формы. Сознание становится изменчивой величиной при обработке операциями погружения. Благодаря им и рациональное мышление в связке с пространством и временем — лишь одна из ступеней сознания — должно стать преступившим, посредством трансцендирующего опыта сознания, некий возвысившийся ряд сверхсознаний.

Ответ на основополагающие вопросы наличного бытия следует искать в тех более глубоких источниках, которые только и придают смысл и правоту соразмерным рассудку высказываниям. Итак, то, что Будда хочет сделать очевидным, утрачено в могущих быть живо выраженными и в абстракции молниеносно осмысленными положени-

ях учения. «Глубоко это учение, нелегко его узреть, тяжело понять, миролюбивое, прекрасное, непостижимое одним лишь размышлением, тонкое, поддающееся изучению лишь мудрецам».

Но к тому же для целей этого понимания истинность как философского мышления в нормальном сознании, так и опыта медитации привязана к очищению нравственным действием в течение всей жизни. Фальшивость не преодолевается актом мышления и техникой преобразования сознания в их разрозненности, но лишь оба и совместно они добиваются успеха на почве облагороженной души.

Эта связанность учения с окружающим, которое само по себе не является содержанием высказываемого знания, находит выражение в положении: Будда преподает не систему познания, а путь спасения. Этим путем, внутри которого познание и прежние способы познания имеют свое место, верующий идет к цели не посредством логических операций в первую очередь, скорее они лишь на этом пути и на своем месте имеют некоторый смысл.

Этот путь спасения носит название благородного восьмизвенного (восьмиричного) пути: (звенья) правильной веры, правильного решения, правильного слова, правильного действия, правильной жизни, правильного стремления, правильных мыслей, правильного самопогружения. В другой связи этот путь преподносится в следующем ясном и одновременно расширенном образе: предварительной ступенью и предпосылкой является правильный взгляд на веру, который пока ещё являет собой неясное знание о страдании и избавлении от страдания. Лишь в конце пути эта вера становится познанием как ясное понимание возникновения страдания и избавление от него в связанности всего сущего. На почве этой веры путь имеет четыре звена: правильное поведение в мыслях, словах, трудах (этос, сита), — правильное погружение посредством взбирания по ступеням медитации (самадхи), — познание (панна), — освобождение (вимутти). Освобождение достигается благодаря познанию, познание — благодаря медитации, медитация становится возможной благодаря правильной жизни.

Эта цельная картина пути спасения сама является лишь формой соразмерного обучению фиксирования. Истина буддизма покоится не только на образе медитации при условии пренебрежения мышлением в нормальном состоянии сознания. Разум не отвергается, когда он преодолевается. Он тотчас же вновь используется, когда испытанное в преодолении должно быть переданным. Было бы неверно основывать истину буддизма только на умозрительном мышлении, хотя она высказывается в его формах. Также она не заключена в этосе мо-

нашей жизни. Медитация, разум, философское умозрение, монашеский эмос — все эти моменты имеют собственный характер, не основаны однозначно один за другим, но действуют также рядом, как различные формы йоги во всем индийском мышлении (дисциплина телесных сил, путь нравственных усилий, взлёт познания, углубление в любовь (бакти), путь погружения в преображения сознания в медитации).

Отношение содержания ступеней медитации к ясным для нормального сознания мыслям или отношение опытов с операциями над состоянием сознания к опытам с операциями над мыслимым — всё это не является однозначным. Однако заметно, как учения в случае со ступенями мира имеют свои параллели в опытах ступеней медитации, в которых ведь выступает некий новый сверхчувственный мир. Ход мысли отказа от реальности, чтобы её превзойти, является столь же формальным, как и в случае исполнения этого без тех опытов. Логические мысли создают пространство, в котором они освобождаются от оков конечного. Однако внушаемость, упрочение, полная уверенность в содержании истины достигается только посредством медитации. Непозволительно будет утверждать, что одно является первичным, а другое — лишь следствием. Одно подтверждает и оберегает другое. Оба своими способами упражняются.

Решающим является то, что при умозрении и медитации и в это же каждый раз воля человека оказывается тем, что ставит и достигает цели. Человек обладает собственной энергией для поступков и самоконтроля над своим поведением, для медитации и мышления. Он работает, он борется, он подобен альпинисту (штейгер). Отсюда — постоянные призывы Будды к напряжению. Должны отдаваться все силы. Конечно, имеются редкие случаи исключения — изначального просветления без усилий воли, особенно под влиянием самого обучающего Будды. Цель тогда достигается внезапно, чтобы в этой жизни просветлиться лишь для повторения впредь.

Медитацию Будды и буддизма (Хайлер, Бекх) здесь можно охарактеризовать лишь вкратце. Образ действий и опыты со ступенями, количество которых в различных членениях изменчиво, описаны в буддизме и в индийской йоге в общем и целом одинаково (согласованно).

Медитация это не техника, которая как таковая удаётся сама по себе. Опасно распорядиться своим состоянием по методике, вызывать одно состояние, приводить к прекращению другого. Это разрушает человека, который испытывает это на себе без правильной предпосылки. Этой предпосылкой является общий образ жизни, чистота

ее помыслов. В этом образе жизни есть некий главный момент *«бдительной рассудительности»*. Она продолжается в медитации и получает благодаря своим качествам широчайший объем. *Сознательность* пронизывает телесность, разясняет неосознаваемое до последнего ускользающего уголка. В каждом случае это есть принцип этого этоса, так и медитации, и умозрения: стремиться к ясности до основания. Ступени медитации должны быть не опьянением, экстазом, наслаждением странными состояниями как при употреблении гашиша или опиума, а прозрачайшим, нормальным во всем сознанием ясности познания, превосходящего благодаря очевидности, а не благодаря пустым мечтаниям о чем-то. Всеохватывающее требование таково: не позволять ничему в бессознательном быть в состоянии покоя и не поощрять его роковую игру; всему, что мы делаем и испытываем, должно сопутствовать бодрствующее сознание.

Правдивость в осмыслении тончайших вещей, как и во всех поступках и словах повседневности было потому основным требованием к буддийским монахам. Заповеди их потребовали в дальнейшем целомудрия, удаления опьяняющих напитков, не красть, не наносить вреда никакому живому существу (ахимса) — и затем четыре способа внутреннего поведения: любовь (дружественность), сострадание, солидарность, невозмутимость — против нечистого и злого. Эти четыре «необъятных» качества посредством медитации расширяются в бесконечное. Они создают атмосферу этого наличного бытия: безграничная кротость, ненасилие, обаяние, которое укрощает зверей и усмиряет их дикость, сострадание, которое дружественно всему живущему, людям и зверям, и настроенность, подобная обращенной к богам.

Тексты полны удивительных и волшебных историй, которые здесь, как и повсюду, связаны с этой формой мистики. Однако Будда говорит: тот творит истинное чудо, кто ведет остальных к правильной вере и внутреннему облагораживанию, кто для себя самого хлопочет о погружении, познании, освобождении. Противостоящие им могут множить собственную персону, летать по воздуху, странствовать по водам, читать мысли других, что схоже с действиями подобных набожных и вообще фокусников.

3. Высказанное учение

В текстах учение Будды представляется и как познание, для нормального сознания понятно выраженное в предложениях и рациональном ходе мысли. Станным в этом познании остается, правда, то, что оно ссылается на свое происхождение в погружении некоего

возвышенного состояния сознания. Но если там, во внемировом смотре (акте зрения, смотрения) полного самозатухания возникла достоверность видения насквозь, то содержание этой достоверности мышлению в нормальном состоянии как будто всё же доступно. Вместо сверхчувственного опыта развертывается некая понятливость в поучающих речах. В них ощутимо тяготение к понятиям, абстракциям, комбинаторике, которые вполне приемлемы для философской индийской традиции. Но когда это учение Будды является постижимым вне сверхчувственности, то оно и в таком виде всё же не является действительным. Мышление как рациональное мышление нашего конечного сознания не является сосудом, которое могло бы это содержание в достаточной степени удержать. То, что является содержанием, есть лишь присутствующая в том мышлении углубленная медитация, лишь отблеском которой и ссылкой на которую может быть рациональная оправа в виде формулировок. Потому не следует забывать происхождение и контекст этого познания, когда мы, размышляя, воспринимаем его лишь в его рациональной упрощенности.

А. Видение наличного бытия Буддой выражается в истине страдания:

«Это — истина *страдания*: рождение есть страдание, старость — страдание, болезнь есть страдание, быть соединенным с нелюбовью — страдание, быть разобщенным с жизнью есть страдание, не достигать желаемого — страдание.

Это — истина о *возникновении страдания*: это — жажда, ведущая к повторному рождению, вместе с радостью и безудержным стремлением, жажда удовольствий, жажда становления, жажда непостоянства.

Это — истина о *преодолении страдания*: преодоление этой жажды через полное уничтожение желаемого, (чтобы) отказать ей в управлении, покончить с ней, расстаться с ней, не предоставлять ей никакого места.

Это — истина о *пути к преодолению страдания*: это есть благородная восьмичастная тропа, которая тут называется: правильная вера, правильное решение, правильное слово, правильное действие, правильная жизнь, правильное стремление, правильные мысли, правильное самопогружение».

Это понимание возникает не из наблюдения над отдельными реальностями наличного бытия, а из обозрения в целом. Оно есть не плод пессимистического настроения, а осознанный взгляд на всеохватывающее страдание. Сам этот взгляд проистекает из ясного состояния (духа), поскольку освобождение совершается посредством знания. Оно может спокойно выразить состояние наличного бытия во всегда иных изменчивостях:

«Всё пылает. Пылает глаз, видимые вещи... Вследствие чего произошло это воспламенение? Вследствие страстного желания огня и вследствие ненависти к огню, вследствие рождения, старости, смерти, боли, стенаний, страдания, печали и отчаяния произошло это воспламенение».

Однако последним основанием является: люди, как всё живущее, находятся в состоянии ослепления, незнания, обмануты тем, к чему они привязаны, тем, чего никогда не было, но что всегда в течении и действии абсолютно преходяще, что является непрерывным становлением.

Потому имеется лишь одно-единственное освобождение: возвышение незнания в знание. Посредством познания можно что-то изменить не в единичном, не здесь и там. Только основополагающая настроенность самого зрения может, поскольку она видит целое, своим преображением подвести к спасению. Это спасение — в освобождении от прикрепленности к вещам, в отторжении от всех тщетных желаний, в достижении состояния, объемлющего возникновение и разрушение всего наличного бытия. Само незнание, слепота, пристрастие к конечному, прикрепленность — есть исток и завершенное знание разрушения этого наличного бытия.

Б. Эта связь, *возникновение наличного бытия, полного страданий*, вследствие незнания и его ликвидация посредством знания, лишь в многочисленном ряду оказывается продуманной как некая причинная связь, которая выражается в так называемых «*причинных формах*»:

«Из незнания возникают формообразы (гештальт); из формообразов возникает сознание; из сознания возникает имя и телесность; из имени и телесности возникают шесть сфер чувств; из шести сфер чувств возникает соприкосновение: из соприкосновения возникает ощущение; из ощущения возникает жажда; из жажды возникает рождение; из рождения возникают старость и смерть, боль и стенания, страдание, печаль и отчаяние».

Эта причинная связь из двенадцати звеньев нам кажется очень чуждой. Интерпретируют: речь идет не о космическом процессе миростановления вообще, а лишь о полном страданий круговороте повторных рождений (самсара). Ужасны болезнь, старость и смерть. Что должно иметь место, чтобы это было возможно? Рождение. Откуда рождение? Вследствие становления ...и так далее до первопричины, незнания. Пройди мы до конца в обратном порядке ряд от этого первоначала, из незнания последуют формообразы (санскара), т.е. бессознательные силы образов, которые строят дом жизни. Последние

приходят из прошлой жизни и прежде всего вызывают сознание в жизни теперешней. Это сознание усматривает всё в имени и образе телесного, посредством пяти сфер чувств, на которые оно делится. Ему сопутствует соприкосновение, отсюда — ощущение, из этого — желание и затронутость (волнение). Всё это — вновь в будущем — основы становления (подобно карме), что ведет к новому рождению, старости и смерти. Всё это — учение, о котором говорят: «Истины, которые вытекают из одной причины, о причине которой учит совершенный и которую они уничтожают». Всё, что есть, является в высшей степени обусловленным становлением.

Познание причинного ряда и последней причины в состоянии ликвидировать весь этот страшный призрак. Когда прекращается незнание, следует ликвидация возникающего из незнания причинного ряда, в порядке следования звеньев.

В этом учении объективируется всё обоснованное спасением значение просветляющего познания. Само это познание является не просто знанием чего-то, а действием, и именно тотальным действием. Оно идентично аннулирующему ужасное наличное бытие. Оно становится таковым не благодаря самоубийству — тогда продолжилось бы в новом рождении новое страдание и смерть. Оно действительно лишь и посредством знания.

Вопрос: откуда приходит первое незнание, из которого следуют все последующие звенья несчастья? Не устанавливается. Не обсуждается то, что могло бы выглядеть как аналог греховного падения, довременного падения из вечного совершенства вниз в незнание. Однако для представляющего, последовательно вопрошающего мышления подобное кажется возможным помыслить как некое событие, с которого запускается отсутствие спасения. На самом же деле здесь буддийское вопрошание прекращается. Для него достаточно того, что буддийское понимание открыло достоверность освобождения. То событие, вследствие которого оно и является, в каждом случае не воспринимается как вина; кто должен был быть еще и виновным?

В. И это следующий вопрос: что есть это кто? Что есть сам? Кто есть я? Существует ли вообще некое я? Ответы Будды — поразительны. *Он отвергает самость.*

Учение сформулировало это следующим образом: не существует никакой самости. Наличное бытие составлено из факторов (движущих сил совершающегося процесса), имеющих место в звеньях причинного ряда, а именно из пяти чувств и их объектов (телесность, ощущение, восприятие), далее, из бессознательных образных сил (санскара), которые эффективны во врожденных способностях, им-

пульсах, инстинктах, созидательных силах витальности, наконец — из сознания. Эти факторы разлагаются в смерти. Они имеют в качестве единства и меры (середины) не самость, а карму, которая в повторном рождении создает новое преходящее соединение.

Однако эта формулировка скрывает смысл, подобной понятийностью, несомненно, выражаемый в иных контекстах. Там Будда не отвергает Я, но он показывает, как всё мышление не продвигается вперед до собственного Я. «Телесность не есть самость... ощущения не есть самость, восприятия не есть самость..., представления... формы — бессознательные силы образов — не являются самостью, познание — чисто духовное сознание не является самостью... (нет никакого неизменного Я-единства). Подчинившееся изменению не является моим, это — не Я, это — не моя самость». И всё же здесь то, что не является самостью, осмысляется в масштабе некоей собственной, подлинной самости. Вопрос относительно этого остается открытым, но указывается направление, где обретается подлинная самость. Как таковое это не осмысляется прямо, это должно совпадать с нирваной.

В сообщениях со ступеней медитации преподаются три ступени самости: во-первых, самость как это тело; во-вторых, самость как духовное тело, которое в медитации вытягивается «как ствол из стержня», он принадлежит к области сверхчувственных форм; в-третьих, «неоформленная, состоящая из сознания» самость, которая принадлежит бесконечности эфирного пространства. Здесь становится ясным, что каждая самость принадлежит некоей ступени медитации. Самость имеет значение для каждой из них, но сама по себе не является этой ступенью. Никакая самость как таковая не имеет места. В чувственном наличном бытии тело есть Я. На первых ступенях медитации действительным становится духовное, бестелесное, эфирно воплощенное Я, более раннее исчезает в несущественности. Это духовное само становится недействительным, аннулированным в более высоких сферах. И в медитации Я кажется не признанным, а скорее в своей относительности и благодаря этому на различных ступенях более или менее отчетливым. Подлинное Я недостижимо, кроме как на самой высшей ступени, которая совпадает с нирваной.

Если, таким образом, учение не в состоянии сказать или не говорит, чем является само Я, то (возникает) вопрос: кому назначается благо освобождения? Кто спасается? Ни Я, ни самость, ни отдельный человек?

В текстах остается эта напряженность, которая располагается между (следующими) положениями при объективации продумываемого: нет никакого Я — и: в более ранних существованиях был Я, этот

и тот. Связью между повторно рожденными существованиями уж точно является безличная карма, что по мере надобности позволяет вновь возникать в виде кого-нибудь наличному бытию живого существа, и в таком случае опять оказывается воспоминанием, благодаря которому современное существование усматривает свое прежнее как идентичное с собой.

Г. Что же это вообще (означает)? Поток становления, который никогда не оказывается бытием. Видимость Я, которое в самом деле не является самостью. То, что есть, несет в себе заблуждение, незнание и отсутствие спасения. Становление есть цепь мгновенных существований, как их продумывает поздний буддизм, оно является в виде пустой мгновенности небытия всего того, что кажется существующим. Нет никакого существования, никакого идентично пребывающего. Нигде нет устойчивого места. Я или самость есть заблуждение некоего переходящего и постоянно изменчивого нечто, которое принимается за Я.

Ничего иного нет в основе потока становления и видимости Я. Но оба должны исчезнуть в чем-то совершенно ином, в чем все формы мысли, имеющие место внутри этого обманчивого становления, более не действительны. Там не ценится ни бытие, ни небытие. Это является просветленному познанию и достигается в нирване.

Д. Познание есть ясное видение (смотрение) на самой высокой ступени медитации. Однако познание и в нормальном состоянии сознания оказывается просветлением преобразенного мышления всего самосознания и сознания бытия.

Этому познаванию предстает перед глазами мир самсары, все сферы мира и пути повторных рождений из элементов до сфер богов и областей преисподней. Усматриваются причины и ход страдания, всё то, что в учении сообщается лишь в несуразных (не соответствующих) тезисах.

Каковым является это познание, показывается в сравнении: «Оно — как с горным озером с чистой, прозрачной, совершенно безмятежной водой. Всякий, стоящий на берегу и не будучи слепым, опознает в нем жемчужные раковины и другие раковины, гальку и косяки рыб». Как кто-то видит это озеро, так видит и человек, познающий мир до его последних оснований и в его самых единичных проявлениях. Так «обращает свой взор туда монах, чей дух стал ясен, свободен от туманного круга индивидуальностей, восприимчив, непоколебим». Он пронизывает (духовным взором) конечную несвободную видимость наличного бытия до высшей видимости наличного бытия, благодаря которой ему ясно видны страдание, возникновение и уничтожение страдания. Этим он достигает «земной результат духовной жизни».

Е. Нирвана. Этому познанию открывается нирвана, бесконечное освобождение и то, куда освобождается (место). Каким образом Будда может говорить о нирване?

Когда он говорит, он должен говорить всё же в пространстве введенного в заблуждение сознания. Когда он говорит о нирване, это превращается в некое бытие или ничто.

Его высказывание должно принять своеобразный характер: чтобы сказать, чем является для нашего, обращенного на предметность мнения ничто, и этим же всё сказать о том, от чего, собственно, это зависит. Что это такое?

В основе видимости становления и самости, так мы слышали, лежит ничто. Нет никакого выхода в эту основу или в некое потустороннее. Но становление и самость в целом всё же могут возвыситься до того места, где прекращается видимость как и мышление, которое мы осуществляем в нашем наличном бытии.

Очевидно, необходимо эти, для логического мышления невысказанные, парадоксы осовременить, если мы хотим ощутить смысл речей о нирване. Несколько примеров:

«Есть места, где нет ни земли, ни воды, ни света, ни воздуха, ни бесконечности пространства, ни бесконечности разума, ни какой-либо чтойности, ни упразднения одновременно с представлением и не-представлением.... Без основы, без продолжения, без поддержки оказывается это: это есть конец страдания».

«Есть места... Я называю это ни прибытие, ни ходьба, ни стояние, ни стремление, ни рождение. Без основы, без поддержки оказывается это: это есть конец страдания... Для беспмятного нет колебаний. Где нет колебаний, там покой. Где есть покой, там нет никакого желания. Где нет никакого желания, там нет прибытия и ходьбы...там нет никакой смерти и никакого рождения... нет в этом мире, нет на том свете, нет промежуточного. Это есть конец страдания».

Неминуемым оказывается, что здесь выступают формы мысли, которые вообще свойственны умозрению бытия. Относительно нирваны это означает, что двоичность, т.е. ни бытие, ни небытие (как в Упанишадах), в мире и средствами мира оказывается как бы неузнанной, потому она — не предмет исследования, а, пожалуй, последняя, самая интимная уверенность. «Есть нерожденное, неставшее, не искусственное, не оформленное. Если бы не было этого, не было бы никакого выхода (исхода)» (как у Парменида). Но чтобы высказаться об этой вечности, в самом высказывании не должно встречаться то, к чему оно должно было иметь отношение.

Здесь прекращается вопрошание. Кто вопрошает далее, слышит: «Ты не сумел сохранить в себе границы вопросов. Ведь в нирване святое поведение находит прочную основу; нирвана есть его конечная цель; нирвана — его завершение». Потому для не достигших нирваны остается молчание и самоограничение: «Того, кто шел к покою, не измеряют никакой мерой. Нет никаких слов, чтобы говорить о нем. Разрушена надежда, что можно было бы понять мышление: так разрушена надежда и на какую-либо нить речи».

Ж. *Не метафизика, но путь спасения.* Каждая из сообщаемых мыслей имеет отношение к освобождению. Ещё раз: Будда выступает не как учитель знания, а как приносящий весть о пути спасения.

Терминология пути спасения заимствована из индийской медицины: констатация страдания, симптомы и причины, вопрос — излечимо ли страдание, план пути спасения. Сопоставление такого рода часто имеет место в философии (у Платона, Стои, у Спинозы).

Знание, которое не является необходимым для исцеления, Будда отвергает. Положения, о которых он не дал никакого объяснения, и к этому же вопросы, которые он отклонил, к примеру, таковы: «мир вечен» и «мир не является вечным», или «мир конечен» и «мир не является конечным», или «совершенное — после смерти» и «совершенное — не после смерти».

Теоретическое обсуждение метафизических вопросов Будда считает даже пагубным. Оно превращается в новые пути, поскольку метафизическое мышление прямо придерживается форм мысли, освободиться от которых и означает путь к исцелению.

Это обнаруживается в перебранке и споре. Различие мнений подталкивает к тому, чтобы считать собственную позицию единственно верной. Признают себя взаимно глупыми, противоречащими, жаждущими успеха, шествуют с вознесенными головами, если победили. При подобных мнениях постигают одно и, позволяя ему рушиться, затем, следуя настроению, ловят иное, здесь держась одного, там хватаясь за другое, подобно обезьянам, которые шмыгают с ветки на ветку. Спорам нет конца.

Решающим, однако, для отказа от ответов на метафизико-теоретические вопросы является следующее: они нецелесообразны для пути к нирване. Они задерживают на пути, заставляют упустить спасение.

«Это — как если бы человек был бы поражен стрелой, некто отравлен, и его друзья позвали врача. И если бы тот говорил: «Я не позволю вынуть из себя стрелу до тех пор, пока не узнаю человека, поразившего меня»; прежде, чем человек смог бы это осуществить, он умер бы. Так обстоит дело и

с тем, кто говорит: «Я, будучи возвышенным, не хочу руководить юношами в (обучении) образу жизни святости, до тех пор, пока возвышенное не станет мне ясным». Мир вечен... Прежде, чем совершенный дал бы этому объяснение, человек умер бы. Может существовать мнение «мир вечен» или мнение «мир — не вечен»: во всяком случае есть рождение, есть старость, есть смерть, есть страдание и жалобы, боль, печаль и отчаяние, преодоление чего уже на этой земле я возвещаю. Потому, что мною не объяснено, тому позволено оставаться необъясненным».

То, что он эти вещи не сообщает, не означает, говорит Будда, что он их не знает. То, что в жизни Будды играло столь большую роль, т.е. сила (влияние) молчания, — от удивительного воздействия тут в (момент) передачи, сообщения его учения. Оставшееся нетронутым всё крайнее оставляет открытым это крайнее. Несказанное не позволяет этому скрыться, скорее позволяет в качестве необычного заднего фона оставаться ощутимым. Найти в мире путь, на котором мир исчезает — это считается возможным. Знание, которое связано с ходом этого пути, высказывается. Знание о бытии в целом запрещается — из скромности.

4. Вопрос о новом в Будде

В учении Будды, его терминологии, его формах мысли, его представлениях, его поведении особо ничего нового не было. Были аскеты и общества аскетов, существовала и техника жизни ордена. Лесные отшельники могли приходиться из всех каст, и неблагородные по своему происхождению признавались святыми. Было спасение благодаря познанию. Была йога (пять ступеней медитации). Были представления о космосе, вечности, мире богов, которые Будда, несомненно, воспринял. Целое может действовать в качестве завершения индийской трансцендентно обоснованной формы жизни, как некое заключение индийской философии.

Категория «новое» как масштаб оценки принадлежит нам, современным европейцам. Однако пусть указание на не-новое для всех частных великого явления Будды и имеет вес, даже тогда категорией «новое» всё ещё можно обозначить то, что имело огромное влияние.

а). В начале стоит *мощная личность Будды*. Благодаря легендам можно ощутить неслыханное влияние этого реально существовавшего человека. Он указывает, что можно делать. Но он позволяет остаться

открытым для знания тому, что свойственно целому бытия и незнания. Именно потому кажется — Шакьямуни (молчальник из рода Шакья) победил.

Его жизнь формирует огромное напряжение воли. Мудрый Асита предсказывает в легенде о повторном рождении, что он станет или владыкой мира, или станет Буддой. Однако для Будды значимо было то, что воля к завоеванию мира и оформлению его ни в коем случае не является цельной и суверенной волей человека. Последняя являет себя лишь там, где человек побеждает самого себя, где он не сдается в плен ни самому себе, ни мировым проблемам. «Справиться со свое нравной спесью ячества — поистине высшее блаженство».

Полное самопреодоление позволяет без напряжения ничего более не замечать. Духовная жизнь Будды, свободная от обязательств чувственности, интересов наличного бытия, от себя самого и своей гордости, являет себя в благородстве, сдержанности и бесконечной кротости своей сущности. Он соблюдает дистанцию к самому себе во всех своих преодоленных реальностях и дистанцию по отношению к людям, чьи персональную жизнь и индивидуальные тайны он совершенно не затрагивает. Каким стал Будда в своей зрелости, он ведь знает теперь больше любых изысканий. Он непоколебимо спокоен, видит во всепросветляющей ясности, что есть и что неотвратно происходит, видит это без нажима и усилий со своей стороны. Он сам стал безличным, бесчисленные Будды действовали в более ранние века и будут в грядущие делать то, что он делает сейчас. Он словно бы исчезает в качестве индивидуума среди неисчислимого множества подобных. Он есть этот единственный, но он же есть это единственное в качестве лишь повторения, возобновления. «Без дома и крова, заимствованный миром дух, ступая я, отъединенный от приятелей». Он — неузнаваем: «Будду, его, проходящего бесконечность, бесследного, как могли бы вы его прочувствовать».

Этой картине личности Будды недостает всех характерных черт. Свообразное, несмешиваемое с другими, своенравное — отсутствуют. Нет никаких принципиальных различий между Буддой и его благочестивыми последователями и между последними. Все — маленькие Будды. Будда является как тип, не как личность. Ему противостоят другие типы — злые, неверующие, софисты. Парадоксально, что личность действовала благодаря исчезновению всех индивидуальных черт. Отрицание Я есть основное положение этой истины. Основным опытом Будды смог стать не опыт некоего исторического самобытия, а опыт истины в угасании самости. Это есть сила личности без европейского и без китайского сознания индивидуальности.

б). Новым является то, что *Будда действует целостно и радикально* в том, что по отдельности и условно делалось уже до него. Он позволил пасть традиции с её авторитетом, прежде всего кастам и высшей силе богов. Он не боролся с ними, он позволил им в движении мира как реальностям иметь вес. Но таким образом, что, не отвергая их, он заставил их стать несущественными.

Радикальным было то, что он обратился *ко всем*. Что было позволено единицам, становится возможным для каждого. То, что происходило в маленьких группах лесных отшельников, стало открыто испытываться в монашеских общинах, в которые стекались массы, в городах и во время странствий. Была порождена новая действительность: жизнь посредством нищенства больших толп монахов; материальная забота последователей членов общины о тех, что, не ограничиваясь учением, претворяли в свою жизнь бедность, целомудрие, непринадлежность ни к какому государству и миру вообще.

Фактически большинство монахов принадлежали по рождению двум высшим кастам. «Благородные юноши» играют большую роль. Сам Будда — знатного происхождения. Лишь брахманом или благородным мог, согласно более позднему учению буддизма, быть рожден Будда. Буддизм был аристократическим учением и оставался таковым в том смысле, что лишь люди высокого духовного уровня могут его понять. Однако возведение принципиально обращается ко всем, кто обнаруживает способность к его восприятию, и именно к людям вообще, тем, кто отдается в распоряжение Будды, зная, что каждый должен на своем собственном языке учить слово Будды.

Благодаря этому впервые в истории стали *действенными* мысли о человечестве и мировой религии. Преграды каст, принадлежности к различным народам, всякой принадлежности к какой-либо исторической почве в системе общества были прорваны. То, на что в Индии имела право тщательно оберегаемая истина, должно было стать открыто передаваемой истиной.

Если сравнить с более поздними мировыми религиями стоиков, христиан, с исламом, то отличающим Будду является то, что он имел в виду не только людей, но вообще всё живущее, богов и зверей, благо, которое он нашел, он полагал всеобщим (для всех).

Обращаться ко всем — это то же самое, как обращаться к каждому в отдельности. Решение Будды и следующая из него жизнь становится образцом: выход за границы законов дома, семьи, общества. Каждого, внимающего ему, он призывает как того, кто по мере возможности, как и сверх того, выстоит: это зависит от твоего решения. Своим непреклонным «или — или» Будда захватывает человека цели-

ком. Другие, в качестве приверженцев членов общины, могут иметь заслуги и прежде всего благодаря материальной поддержке монахов, но только при повторном рождении в новом наличном бытии они могут иметь шанс более высокого блага (спасения). Будда обращается к отдельным людям, которым это действительно под силу и которые действительно безгранично веруют: тотчас, безотлагательно, в этой жизни ступить на тропу спасения.

Тем обстоятельством, что он следует учению, отнимается его внутренняя жизнь, и одно за другим становится всё недоступнее — начинается движение вглубь, с формулами и положениями, в которых решившийся молчит.

Однако вера этого пути спасения есть знание. Когда Будда отверг традиционный умозрительный мир мыслей как область бессмысленных и упаднических споров, то он придерживался принципа этой индийской философии, согласно которому само спасение является знанием, освобождение познаваемо и достигается самим этим познанием. Потому он отверг жертву, молитву и магические техники, обратился, скорее, к каждому в отдельности, чтобы каждый сам достиг познания в мышлении, в образе жизни, в медитативном погружении.

Будда говорил с одиночками (с каждым порознь) и в маленьких кружках. Учебные речи и беседа подготавливали понимание к тому, чтобы его каждый получал благодаря собственному действию. Часто описывалось, как их просветляла сила слова Будды, как у одиночек внезапно словно спадала пелена с глаз: «Это удивительно, это поразительно, как если бы нечто наклоненное разгибается, нечто искривленное выпрямляется или скрытое раскрывается, или заблудившемуся указывается путь, или в окнах зажигают свет, — итак, спасительное возвещает учение различным образом».

в). Поскольку возвешение обращается к одиночкам и ко всем одиночкам, поскольку оно осознается как свет, попавший в мир и долженствующий светить повсюду, имеет место и следующий новый момент: осознанная *воля к миссии*. Потому Будда с самого начала основал монашескую общину, которая одновременно включает в себя оба момента: путь спасения одиночек и распространение учения в странствиях по свету.

Для миссии важной становится концентрация мыслей на решающем. Основные мысли должны высказываться в чрезвычайной простоте и постоянно повторяться, чтобы быть действенными. Свою силу сообщения они приобретают посредством сравнения, учебного текста, поэзии и посредством восприятия богатства образного предания, придания формы этому преданию одеянием тех основополагающих мыслей.

5. История влияния

Расширение, и с этим преобразование и разветвление буддизма является большой темой религиозной истории Азии (исследователи — Кёппен, Керн, Хакманн; Хантери (?): Стэн Конов, Франке, Флоренц). Расширение, лишь однажды благодаря инициативе могущественного правителя (Ашока) проведенное сознательно, в целом является спокойным мощным процессом.

Из текстов нас настигает единственное в своем роде настроение, которое лишь здесь вступило в мир таким образом и нашло свой отзвук широко в Азии. Некое новое направление жизни и метафизическое основное состояние духа превращается в элемент китайской и японской жизни, смягчает народы Тибета, Сибири, Монголии.

Однако произошло и нечто в высшей степени удивительное. В Индии, породившей буддизм, он, напротив, утратил силу. Поскольку Индия из подавляющего (всё) инстинкта остается индийской, т.е. желала жить кастово, со старыми богами в рамках философски осмысленной тотальности, буддизм там исчезал. Он мыслит гуманно, господствовал столетия на значительных территориях Индии, и он оставался гуманным, в то время как без употребления силы он в Индии в течение тысячелетий вымирал. Повсюду в Азии он становился освободителем прежде дремавших глубин души, но также повсюду он был вновь подавлен и отодвинут в сторону, когда национальные стремления народов желали добиться признания.

В столетия после рождения Христа буддизм раскололся на северный и южный, на махаяну (большая колесница для перелива влаги (вод) самсары в страну блаженства) и хинаяну (малая колесница). Махаяна появляется в противовес более ранней и более чистой (беспримесной) Хинаяне как отход, измена в религиозном воплощении. Но удивительно, что хинаяна, которая до сегодняшнего дня продолжает существовать на Цейлоне и юге Индии, сквозь времена сохраняет в существенном предание и не приносит ничего нового, в то время как махаяна вступает в грандиозное новое развитие, на почве которого не только удовлетворяются религиозные потребности масс, но и пробуждается к новому расцвету усовершенствованная умозрительная философия. Хинаяна может казаться неким сужением — вследствие твердого удержания в рамках однажды принятого канона, затем акцента на совершенствовании отдельных людей до (степени) архата. Махаяна, напротив, является бесконечно открытой для, прежде всего, нового и чуждого, с большей решительностью она размышляет над спасением всего

сушего, а не только об одиночках. В махаяне получили развитие начинания Будды, которыми в хинаяне пренебрегли, и прежде всего решение — из сострадания к миру действенным образом обратиться к спасению богов и людей, всех и каждого. Ему принадлежат также начинания относительно утонченных мыслей, которые много позднее, в среде махаянистских сект, были всесторонне продуманы Нагарджуной и другими.

Но всё же существенным в значительном развитии махаяны является то, что философия тропы спасения Будды преобразовалась в религию. Как выглядит подобное явление — в противоположность Будде, вкратце можно охарактеризовать (следующим образом):

а). *Авторитет и послушание.* С основанием ордена установилось некое чувство общности тех, кто каждый для себя достигают спасения в познании. Однако вскоре верующие думали больше уже не о собственной ответственности, а заимели свой авторитет и жили фактически в послушании. Они нашли своё «прибежище в Будде, учении, общине»;

б). *Исчезновение веры в собственные силы, Будда становится богом.* Согласно учению Будды не приносят спасения ни молитва, ни милость, ни жертва и культовые акты, а — лишь познание. Оно как таковое приносит спасение. А именно, не познание как быстро усвоенное в речи рациональное знание, а познание как просветление. Но последнее освобождает не только благодаря своим следствиям, но само по себе. Этот способ знания является спасением потому, что он знает себя самого как спасение. Он знает — посредством него можно освободиться от желания, от становления, от страдания.

Потому Будда сообщение о своем просветленном познании — «ликвидировано повторное рождение, совершается священная перемена, исполнен долг, я не вернусь в этот мир» — завершил предложением: «Итак, я познал».

Каждый монах, достигший познания, обращаясь к санскаре, благодаря бессознательной мощи которой выстроено это живущее наличное бытие и, без спасительного познания, вновь было бы выстроено в бесконечном повторном рождении, мог сказать: «Господин строитель, я смеюсь над тобой! Теперь я знаю тебя, никогда больше ты не построишь костяного дома для меня! Разрушены все своды (балки) тюрьмы».

Это познание — во власти человека. Достигается оно благодаря собственному пониманию основы силы собственного образа жизни. Никакой бог не дает понимания, боги сами нуждаются в нем. Его сообщает Будда. Каждый, слушающий его, должен первоначально до-

быть его сам. Отсюда его последнее слово: стремись беспрестанно. В этом отношении учение Будды – философия. В человеческой воле и силе – приобрести его.

Но когда вера в спасение собственными силами была поколеблена, буддийское мышление должно было измениться. Поколебленный взывает к помогающему божественному. Но у богов (просветленных буддистов) – лишь их самих освобождающая, кратковременная и бессильная сущность. Буддист ищет помощи, чтобы, без представления о самом себе посредством познания, признать людей спасенными. И это достигается тем, что сам Будда становится богом, и фактически возникает новый мир богов без имен богов. Будда, желавший лишь принести свое учение, становится божественным образом поверх всего божественного. Вера в понимание Будды (его учения) не была больше философской верой, но – верой в Будду. Более не разрешается только самостоятельное мышление, но – помогающее воздействие сверхъестественного Будды.

Сам Будда не желал связывать свое познание исключительно со своей персоной. Переданные последние предсмертные слова подтверждают это. Будда хотел поставить само учение на место личных учителей. Однако это не сохранилось при том человеческом почтении к учителю, которое готово всё сделать для приёма и усвоения учения, и уже в более раннее время впечатление потрясающей ясности (внятности) личности Будды имело следствием его усиление. Почти неистощимы эпитеты, которые даются Будде уже в старых текстах: полностью пробужденный, совершенный, непревзойденный в знании и поведении, знаток миров, всевидящий, дающий прозрение, великий свет, великое сияние, – преодолевший, непобедимый, несравненный укротитель необузданных людей, – учитель богов и людей, – вне второго подобного, вне спутников, вне подобного, будучи несравненным, лучшим из людей.

Этот единственный глубоко почитаемый учитель вскоре после своей смерти становится предметом культа. Уже в третьем столетии до Христа появляется вера в то, что он является инкарнацией божественной сущности (аналог аватары в религии Вишну), которая присоединилась к благам её (инкарнации) жизненной сущности. Тот земной Будда имеет свой прообраз в трансцендентном мире, в качестве такового является видимым в погружении (дхьяна) и называется Дхьяни-Будда. Дхьяни-Будда земного Гаутамы есть Амидха-Будда или Амитаба, повелитель рая на западе, стране Сукхавати, где он встречает верующих после смерти. Там проживают они, вновь рожденные в чашечках цветов лотоса, в блаженном наличном бытии, пока не со-

зреют для окончательного шага в нирвану. Многие преобразования этой сверхъестественной сущности Будды означают одно: это — образы, готовые помочь верующему человеку, и к ним он обращается в молитве, — и речь идет об олицетворенных мирах райского блаженства, которые расположены ближе, нежели полная тайн нирвана.

Этими преобразованиями ширятся легенды о Будде до полного происшествий события в космической связи небесных богов, при содействии богов, пророков, чертей (Мара) и демонов — события, полного очарования и великолепия;

в). *Процесс преобразования*, который позволил буддизму превратиться в азиатскую религию человечества, привел к *восприятию древних мотивов религиозных преданий* народов, как имеющих высокие культуры, так и естественных народов. Это восприятие стало возможным благодаря смыслу, который Будда дал миру. Радикальная свобода от мира имела своим следствием для мира радикальную толерантность. Поскольку всё мирское покоилось на уравнивающей всё основе незнания, имели место заблуждение и пелена неизвестности, это можно было ликвидировать. Индифферентность по отношению к самому по себе неистинному допускало возможность ликвидации этой неистинности любым способом. Потому буддизм имел неограниченную способность восприятия всех противостоящих ему религий, философий, форм жизни. Они рассматривались как ступени к отрыву, к той некоей цели, которая для нашего западного мышления рассеивается в лишенном границ, бесконечном. Всякая мысль, всякий этос, всякая вера в бога, также вера примитивных религий — всё было возможным предварительным этапом, как таковым неизбежным, но не целью.

Эхо (отклик) на молчание Будды есть не только стиль азиатского суверенитета внутреннего, но и многоголосый и красочный шум фантастических религиозных содержаний. Отклик на ликвидацию мира стал фактически субстанцией жизни. Чрезвычайно чуждые религиозные формы превратились в одеяния буддийского мышления и вскоре в него самого. Выразительным примером является Тибет: старые методы колдунов сами собой превращаются в буддийские методы, община монахов — в организованную церковь с земным господством (со столь многими аналогиями с католической церковью, что удивленные христиане увидели здесь работу дьявола, который подделал христианскую действительность в искаженного двойника);

г). *Роль человека*. Этими преобразованиями изменяется и роль человека, в которой верующий осознает себя. У всех людей, всех сущностей есть предрасположенность (основание на замещение

вакансии), чтобы стать подготовительной ступенью грядущего Будды, стать ботхисаттвой, который лишь потому не вступает в нирвану, что он желает ещё раз повторно родиться в качестве Будды, чтобы принести спасение другим. Эту цель может иметь каждый, и на этом пути ему помогает милость уже ставших ботхисаттвами, к которым он взывает.

Доблесть и сострадание составляют характер ботхисаттв, которые повергаются ужасам мира, пока освободятся все сущности. Не идеал уединенных аскетов, но идеал всемилостивого Бодхисаттвы более движет верующими буддистами. Учение о ступенях погружения ценится столь же, сколь и учение о ступенях наличного бытия вплоть до уровня ботхисаттвы, который принимается Буддой как один из своих, находится в небесных регионах и в конце концов как человеческий Будда появляется в мире (Шайер).

Для верующих пресыщенность жизнью (скука жизни) является знаком негативного пристрастия к наличному бытию. Индифферентность по отношению к жизни — выше ненависти к миру и любви к миру, выше боли мира и пресыщения жизнью.

Поскольку Будда позитивные возможности человека ограничивает единственным — достичь спасения через бесстрашие, неприязнанность, непротивление, более не может быть осмысленным строительство в мире, оформление мира, это не может выполняться исторически посредством вступлению в явственность богатой будущей жизни, невозможна историчность единожды данной любви, невозможно желание продвигающегося в безграничное научного знания, невозможна ответственность в историческом погружении. Мир, как он есть, становится невозмутимым. Будда идет по течению жизни, не думая о какой-либо реформе для всех. Он учит тому, чтобы расстаться с миром, а не изменять его. «Как прекрасный белый лотос не становится запачканным от воды, так я не стану замаранным от мира (миром)».

Но всё же буддисты фактически живут в мире. Для их освобождения от мира в полной невозмутимости — две возможности, первая, у монахов — скольжение в пассивности неозадаченности, в оставлении инициативы на произвол судьбы, в терпении и снисхождении, (просто) во сне; и вторая возможность — для приверженцев буддистов — сотрудничество, совместная деятельность в мире без вовлеченности в мир. Тогда нирвана для них присутствует в «непротивлении» при активно протекающем наличном бытии в мире. Воин (даже японский самурай), художник, любой деятельный человек — они живут, будучи буддистами, в героической невозмутимости. Они за-

нимаются чем-то так, как будто они этим не занимались. Они действуют так, словно бы они не действовали. Они принимают участие и не принимают участие. Жизнь и смерть их не касаются. Они терпят одно и другое;

д). *Что остается от первоначальной философии?* Ввиду преобразования мира буддизма, который до нирваны предоставляет форматированное богатое воззрение относительно божественного, в поэзии и искусстве представляющее перед нами во всем великолепии, спрашивается: что есть такого, что ещё можно сделать с Буддой? В мире богов, бесчисленных обрядов и форм культа, институций и формирования сект и свободных монашеских общин от философского первоначала всё ещё сохраняется некий остаток, что-то от духовных сил, которые от своего первого возвышенного осуществления ещё излучают свет вплоть до самых примитивных образов. Это — удивительная сила самоотдачи, форма рассеяния в вечности. И это — буддийская любовь как универсальное сострадание и содружество со всем живущим, эта твердость позиции ненападения (отсутствие агрессии). Это придает Азии глянec кротости, мягкости, снисхождения, несмотря на всё ужасное и страшное, что там, как и повсюду, происходило и происходит. Буддизм превратился в единственную мировую религию, которая не знает никакого насилия, никаких преследований еретиков, никакой инквизиции, никаких процессов над колдунами, никаких крестовых походов.

К сути происхождения этого мышления принадлежит то, что здесь никогда не выступал на сцену раскол между теологией и философией, между свободой разума и религиозным авторитетом. Вопрос относительно различия не ставился. Философия сама была религиозным деянием. Всё остается при основополагающем положении: уже само знание является освобождением и спасением.

6. Что означает Будда и буддизм для нас?

Ни на мгновение мы не должны забывать отдаленность (этого явления): условиями понимания у Будды являются медитативные упражнения, направленность жизни на индифферентность к миру при отстранении от проблем в мире. Было бы недостаточно, в целях наблюдения согласно естественно-научному способу осмысления, испытывать, насколько далеко можно зайти с некоторыми упражнениями йоги. Было бы недостаточно культивировать настроение индифферентности к миру и предаваться созерцанию. Тот, кто годами сам не исполнял медитативные упражнения надлежащим образом вкупе

с предпосылками веры и этосом жизненного поведения и не проверял, насколько он в этом преуспел — тот может понять лишь то, что сообщается в мыслях как таковых. Мы не должны никогда забывать, что у Будды и в буддизме струится некий источник, который мы не можем заставить струиться для нас, и что здесь пролегает некая граница понимания. Мы должны видеть экстраординарную дистанцию конкретного (действительного) и воспрепятствовать дешевым и быстрым сближениям. Мы должны были бы прекратить быть тем, что мы есть, чтобы приобрести существенную часть истины Будды. Различие проистекает не из-за рациональных позиций, а из-за жизненного настроения и самого способа мышления.

Однако, зная об отдаленности, нам не следует утрачивать мысль о том, что все мы являемся людьми. Повсюду речь идет об одних и тех же вопросах наличного бытия людей. Здесь у Будды найдено и проведено в жизнь великое решение, которое нужно знать и по мере сил понять как заданный урок, задачу.

Вопросом является, насколько глубоко (широко) мы можем понять то, чем мы сами не являемся и что не проводим в жизнь. Вызов нам заключается в том, что это понимание является возможным в некоем неограниченном приближении, если поспешность и мнимая окончательность понимания оказываются избегнутыми. В понимании мы удерживаем в бодрствующем состоянии основательно скрытые возможности нас самих, и в понимании мы препятствуем абсолютизации нашей собственной объективируемой историчности в её попытках исключения истинного.

Мы смеем утверждать, что всё, что говорится в буддийских текстах, обращено к нормальному бодрствующему сознанию и потому в определенной степени может быть для него понятным.

То, что жизненный путь Будды был возможен и действительно состоялся и что в Азии ещё до сегодняшнего дня там и сям буддийская жизнь является реальностью — это великий факт. Потому знание показывает (предъявляет) спорность вопроса о бытии человека. Человек не является тем, чем он оказывается однажды и навсегда впредь, но человек есть нечто открытое. Он знает не *одно* решение, не *одно* осуществление как единственно правильное.

Будда есть осуществление (такого) бытия человека, которое в мире по отношению к миру не признает ничего заданного (никаких задач), но в мире покидает мир. Оно не борется, оно не противостоит. Оно как таковое хочет лишь угаснуть посредством незнания ставшего наличного бытия, но угаснуть радикально таким образом, что сразу после смерти оно не тоскует, поскольку сверх жизни и смерти нашло некое жилище (место) вечности.

Пусть с Запада веют навстречу, что кажется аналогичным, невозмутимость, свобода от мира мистика, непротивление злу у Христа: то, что на Западе было придатком или моментом, в Азии было целым (цельностью), и тем самым совершенно иным.

Потому сохраняется взволнованное отношение напряженности к другим, как в области личностного от человека к человеку, так и в общем плане от одного общественного мира духа к другому. Как в личном общении при всей дружественности и близости, и доверии, и доброжелательности может внезапно стать ощутимым со стороны других или меня самого нечто отдаленное (не близкое, но и не чуждое совершенно), словно бы это было бы чем-то выскользнувшим, словно бы отрывается могущее быть не-другим, но всё же не хочет признать это до конца, поскольку не прекращается вызов-требование общего отношения к сердцевине вечности, и потому всё снова ищется наилучшее понимание, — так обстоит дело между Азией и Европой.

КОНФУЦИЙ

Источники: Китайский канон, в нем в особенности: Лунь Юй — Далее: Сыма Цянь (перевод — Вильгельм в его труде «Конфуций»). — Переводы: Вильгельм, Хаас.

Литература: Вильгельм. Гроу. Штюбе. Фон Габеленц. О.Франке.

Постигнуть образ исторического Конфуция в пластах насковзь трансформированного предания может показаться невозможным. Хотя его работа состояла, кроме собственного писания, также и в редактировании преданий, мы всё же не владем ни одной строкой, которая в этой форме соответствует написанному им. Значительны также различия мнений синологов относительно важных фактических данных: например, согласно Франке Конфуцию совершенно был неизвестен И-цзин, который, однако, согласно преданию был в последние годы его жизни предметом его исследования. Согласно Форке Лао-цзы, который по преданию был для Конфуция почитаемым старым мастером, жил значительно позднее, чем он. Вообще данные — того рода, что убедительные основания могут быть выдвинуты и за, и против. Нечто историческое, даже если в отдельных случаях всё же можно получить сомнительную картину, держится на том, что в богатых содержанием текстах можно свести к нему же самому. Это делает величественное единство их сущностей, часто в противоречии с более поздними китайскими образами, осязаемым. В старых историях жизни Сыма Цяня из времен последнего столетия до н.э. и в Лунь Юй можно ощутить личностные невыдуманные черты явления, лица. И можно представить себе духовную ситуацию, в которой он жил и думал, и оппонентов, которые проливают некоторый свет на него.

1. История жизни

Конфуций (около 551—479) родился и умер в царстве Лу. В три года потерял отца, подрастал, опекаемый матерью в скудных обстоятельствах. Уже мальчиком он охотно расставлял жертвенные сосуды и подражал жестам церемоний. 19-ти лет он женился, имел сына и двух дочерей. Ни со своей женой, ни со своими детьми не был связан сердечными отношениями. Он был высокого роста и обладал превосходной телесной силой.

19-ти лет поступил на службу в некую знатную семью в качестве смотрителя полей и стад. В возрасте 32 лет он был учителем старых ритуалов при сыновьях одного из министров в Лу. В 33 года он совершил поездку в центральный город царства Ло-Янг для изучения институций, обычаев и преданий царства Чжоу (старого китайского единого государства), которое, будучи фактически раздробленным на многочисленные большие и маленькие царства, лишь одно имело ещё там религиозный центр. Тогда должно было состояться посещение Лао-цзы. С правителем (герцогом) Лу 34-летний Конфуций бежал от угроз могущественной аристократической семьи в соседнее царство. Там он слушал музыку, учился её исполнению, бывал так увлечен, что забывал о еде. Возвратившись, он жил в Лу в течение 15 лет лишь своими штудиями.

В 51 год он вновь стал чиновником царства Лу, министром юстиции и, наконец, канцлером. Его деятельность укрепила власть правителя. Страна процветала. Аристократические семейства были подавлены. Их города лишены укреплений. Внешняя политика была успешной. Озабоченный этим подъемом Лу правитель соседнего царства послал правителю Лу подарок из восьмидесяти хорошо обученных танцу и музыке красивых девочек и тридцати четверок лошадей. Правитель находил во всём этом так много удовольствия, что пренебрегал правлением. К Конфуцию он больше не прислушивался. Последний ушел — после четырех лет блестящей деятельности. Медленно, с остановками и перерывами, он отрывался от страны, всё ещё в надежде быть возвращенным.

Далее следует 12-летний промежуток от его 56-ти до 68-ми лет. Он шел от царства к царству, чтобы где-нибудь суметь политически претворить в жизнь свое учение. Мгновенные надежды и затем вновь подавленность духа, уныние, авантюра и претерпеваемые перепады (настроения) были его участью. Рассказывается много историй о том, как его сопровождали ученики, предостерегали и утешали его, как он нарушает вынужденную клятву, как правитель царства Вэй, проез-

жая со своей пользующейся дурной славой супругой Нан-цзе через торговую площадь, заставляет Конфуция следовать за ним в какой-то тележке, и народ потешается: «Похоть впереди, а добродетель следом». Некий ученик упрекает наставника (учителя) в связи с этим. Конфуций покидает и это царство. В течение всех этих лет Конфуций не утрачивает веры в свое призвание политического воспитателя. При случае же он говорит: «Позвольте мне домой, позвольте мне домой». Когда он, постарев, в 68 лет, полностью лишенный успеха, после долгих странствий по девяти провинциям с утратой в конце всякого будущего, возвращается в свое царство, в одном стихотворении он сетует: «Люди – неблагоразумны, годы проходят быстро».

Последние годы жизни он тихо провел в Лу. Не принял никакой государственной службы. Возможно, в нем произошла глубокая перемена. Однажды некий отшельник сказал о нем: «Не является ли он человеком, который знает, что дело не идет, и всё же продолжает». Величие Конфуция и в самом деле состояло в том, чтобы во все года действовать именно так. Однако теперь старик отказался. Он изучает полную тайн «Книгу перемен» и стилистически завершает свое планомерное обоснование воспитания посредством редактирования трудов предания, практически же – посредством преподавательской деятельности для круга учеников.

Однажды утром Конфуций почувствовал приближение смерти. Он вышел во двор и пробормотал себе под нос слова: «Большая гора может разрушиться, крепкая балка может сломаться, и мудрец усыхает до тех пор, пока не станет как некое растение». Когда озабоченный ученик заговорил с ним, он сказал: «Не появляется никакой мудрый правитель, и никто в мире не хочет сделать меня его учителем. Пришел час моей смерти». Он успокоился и через 8 дней умер, в возрасте 73-х лет.

2. Основополагающая мысль Конфуция: спасение человека через обновление древности

В (эпоху) бедствия разложения государства, отсутствия мира и распада времён Конфуций был одним из многих странствующих философов, которые хотели своим советом принести благо. Для всех таковым был путь знания, для Конфуция – путь знания древности. Его основными вопросами были: Что есть древнее? Как его усвоить? Благодаря чему оно становится действенным?

Этот способ обращения к древним сам был чем-то новым. Прожитое и сделанное, будучи доведено до сознания, преображалось. Когда знают об этом, тогда оно не является более наивным. Если оно стало просто обычаем, то благодаря знанию оно принимает в нем побудительный и одновременно надежный характер. Если оно забыто, то благодаря знанию становится вновь вспомнутым и воссозданным. Однако в том виде, как оно вновь понимается, оно в качестве понятого не является более тем же самым.

Вследствие перевода предания в сознательные основные идеи (мысли) на самом деле действующей становится некая новая философия, которая понимается как идентичная древней. Собственные мысли не применяются в качестве таковых. Иудейские пророки возвестили откровение бога, Конфуций — голос древности. Преклонение перед древним препятствует высокомерию, запрещает из собственного легкомыслия выдвигать необычные требования. Повышаются шансы найти веру и окружение (свиту) для всех тех, кто ещё живёт в субстанции происхождения (в материале прошедшего). Собственное мышление, из ничто плоского разумения — тщетно. «Я не ел и не спал, чтобы размышлять; от этого никакой пользы: лучше, что есть — это учиться». Однако учение и мышление связаны друг с другом. Одно требует другого. С одной стороны: «Думать и не учиться — утомительно, опасно». С другой стороны: «Учиться и не думать — не действенно».

«Я являюсь передатчиком, а не кем-то, кто создает новое: я предан, люблю древность». Этими словами Конфуций выражает свое основное настроение почтения. Субстанция нашей сущности происходит из истории, её происхождения. Конфуций делает набросок некоей картины истории, которая должна выставить в выгодном плане единственную истину. При этом он мало принимает во внимание великих изобретателей повозки, плуга, корабля, т.е. Фу-Хси, Шен Нунга (божественного крестьянина), Хуанг Ти. Подлинная история начинается для него с основателей общества и правления, обычаев и правил. В начале стоят идеальные образы Яо, Шун, Юй: они усмотрели вечные прообразы в небе. Он превозносит этих людей самыми высокими словами. «Лишь небо — велико, лишь Яо соответствует ему». Эти величайшие основатели и властители избирали по мере надобности лучших из людей своими последователями. Несчастье началось, когда с династией Ся проявилась дурная наследственность. Этим неизбежно понизился ранг правителя. Всё завершилось в конце концов некими тиранами, которые, как ничтожные правители, по воле неба были сменены посредством переворота, позволившего вновь отдать власть настоящему правителю, Тангу, основателю дина-

стии Шанг (Чанг). Так как наследственность сохранялась, повторилась та же самая игра (интриги, козни). Последняя из династий, вновь завершенная тираном, в XII столетии (до н.э.) была заменена династией Чжоу. Она наконец воссоздала основы посредством обновления древнейшего китайского мира. Теперь же, когда жил Конфуций, и эта династия опять стала бессильной в состоянии распада на многие царства. Конфуций хотел действовать во имя обновления. В своем желании обновления он ссылается на основателей династии Чжоу, в особенности на правителя Чжоу, который правил в пользу своих несовершеннолетних племянников, не узурпируя вероломно трон правителя. Для самого Конфуция он, своими писаниями и поступками, является образцом.

Это восприятие истории Конфуцием является, во-первых, «критическим»: он различает, что было добрым или злым, выбирает, какое из памятных событий является ценным в качестве образца или устрашающего примера. Во-вторых, он знает, что ничто не может быть идентично восстановлено в своем внешнем выражении. «Человек, родившийся в наши дни и буквально возвратившийся на пути древности, — глупец, и он ввергает в несчастье, навлекает беду». Суть дела в повторении вечного правильного, а не в подражании прошедшему. Вечные мысли в древности были лишь только более очевидными. Теперь, в помраченные времена, он хочет дать им возможность быть освещенными по-новому, тем самым он сам благодаря им реализует себя как человек.

Этот принцип заверщенного бытия вечной истины несет в себе, тем не менее, некую динамику благодаря способу, каким усваивается древнее. На самом деле он действует, не завершая, а, напротив, ускоряя развитие. Конфуций придает жизненному решению больших проблем тот авторитет, который действителен не только вследствие монополии применения власти. Каким образом действительно новое в равнении на передачу из источника вечной законности (уместности пребывания в качестве действительного) становится субстанцией наличного бытия — здесь впервые в истории было доведено до сознания посредством великой философии: это консервативная форма жизни, которая является подвижной благодаря сознательной либеральности.

Если истина в прошлом была очевидной, то путем к правильно-му есть исследование этого прошлого, но с различием в нем самом истинного и ложного. Путь есть учеба, однако не просто усвоение чего-то, но учеба как усвоение (присвоение). Истине, прекрасной там, нельзя научиться в каких-то внешних признаках (внешне), но лишь внутренне и тем самым претворить в жизнь и внешне.

Руководством в этой истинной «учебе» является наличное бытие книг и школы. Книги создал Конфуций — тем, что он произвел отбор старых трудов, документов, песен, предсказаний, предписаний для обычаев и обрядов и отредактировал их согласно масштабу истинности и действительности. Он учредил воспитание на основе школы, прежде всего своей частной школы, в которой юноши должны были готовиться стать будущими государственными мужами.

Способ обучения и преподавания тем самым превратился в некую большую (важную) проблему.

Что Конфуций понимает под обучением, не вполне доступно (пониманию) вне *предпосылки нравственной жизни* ученика. Юноша должен любить родителей и братьев. Он должен быть правдив и пунктуален. Тот, кто плохо ведет себя, никогда не достигнет существенного в учебе. Если ученик усаживается на место старшего, это означает: «Он не стремится к тому, чтобы (постепенно) продвигаться, он хочет быстро достигнуть чего-нибудь». При нравственном образе жизни он должен изучать искусства: религиозные обряды, музыку, стрельбу из лука, искусство вождения 9 повозок), письмо и счет. Лишь на этой основе удаются литературные штудии.

Осмысленная учеба знает *трудности* и преодолевает их в борьбе, которая никогда не заканчивается. Некто ежедневно узнает из обучения любезному ему предмету, чего ему недостает; он не забывает того, что он может; ведь он постоянно отдает себе отчет (в своих делах). Путь — тяжел: «Тот, кто учится, только поэтому ещё не продвигается к истине; тот, кто продвигается к истине, ещё не в состоянии укрепиться в неё; тот, кто укрепляется, ещё не может только потому оценить истину по единичному случаю». Потому юноша должен учиться, даже если бы никогда не возникало ощущения достижения цели, и если бы он должен был бы опасаться вновь ее утратить. Но и ученика, который полагает свои силы недостаточными, Конфуций ободряет: «Кому недостает его сил, тот застревает на полпути; но ты ведь ограничиваешь себя с самого начала». Ошибки не должны обескураживать: «Делать ошибку и не исправлять её (не меняться) — вот что значит ошибаться». Его любимый ученик удостоивается похвалы: «Он не сделал ни одной ошибки дважды».

Конфуций говорит о своем *отношении к ученикам*: «Кто не может серьёзно заняться тем, чтобы что-то изучать, того я отлучаю от моего преподавания; кто действительно не старается выразить себя, тому я не содействую. Если я указал один угол, а он не может определить три других, то для меня всё кончено с объяснением». Однако способ проверки не состоит в немедленном ответе: «Я беседовал с Хуи

целый день; он никак не поддерживал разговор, словно глупец; я наблюдал за ним при его занятиях в одиночестве; и тут он был в состоянии развить мое учение. Он — ни в коей мере не глупец». Конфуций не хвалил сверх должного. «Если я хвалю, то потому, что я его испытал».

Конфуций описал *свои собственные штудии*. Не с рождения он имеет знание, лишь как любитель древности он серьёзно заинтересовался им. Он обратил внимание на своих спутников (современников), чтобы у одних перенять то, что является добром, и следовать ему, и усмотреть у других отсутствие у них добра, чтобы самому поступить иначе. Они лишены изначального знания. «Многое слышат, из этого избирают добро и следуют ему, многое видят и берут это на заметку, что является, по меньшей мере, второй ступенью мудрости». Медленно, с возрастом происходит его продвижение вперед (прогресс): «Мне было пятнадцать лет, и моя воля принадлежала учебе, в тридцать лет я твердо решился, в сорок — у меня уже не было никакого сомнения, в пятьдесят мне стал известен (я познал) закон неба, в шестьдесят — открылся мой слух; в семьдесят я смог следовать желаниям моего сердца, не преступая меры».

Смысл всего обучения — *практика*: «Если некто все триста томов песенников может произнести всё подряд на память, и он, выполняя поручение правительства, не уразумевает, как справиться с работой, или не может самостоятельно ответить, когда посылается в качестве посланника за границу, то: для чего нужна (подобному человеку) вся его многая ученость?».

При учебе важно *внутреннее формирование*. «Всё же почему, дети, вы не изучаете песни? Песнями можно поднять дух, ими можно проверить себя, ими можно учиться общению, можно научиться ненавидеть и обучиться служить дома отцу и вне дома — правителю». «Три столетия песенников объемяются одним словом: не опасаться никаких дурных мыслей».

С другой стороны, *вне и без обучения* все другие добродетели снижаются в своем качестве и тотчас деградируют: без обучения прямодушные превращаются в грубость, храбрость — в непокорность, твердость характера — в капризность, гуманность становится глупостью, мудрость — рассеянностью, отсутствием последовательности, правдивость — гибелью.

Каким образом проявляется новое этой философии в образе старого — точнее это можно изложить лишь как философию Конфуция. Во-первых, следует представить нравственно-политический этос и его вершину в идеале «благородного» (дворянина, мандарина), во-вторых, мысли (идеи) господствующего основного знания, в-третьих, показать,

как прекрасное совершенство этого мира мыслей привело к неопределенности (висячему положению) вследствие осознания Конфуцием определенной границы, а именно его знание о границе воспитания и сообщимости, границе осознания, его знание о своем собственном крушении и его упоминание о том, что его труд в целом одновременно и ставит вопросы, и дает плоды (и сомнительно, и плодотворно).

3. Нравственно-политический этос Конфуция

Основополагающими являются обычаи и музыка. Это происходит благодаря формированию (формовке, обработке), а не за счет подавления данной природы. Этос проявляет себя в общении людей между собой и в правлении. И выявляется в образе отдельных людей как идеал «благородного».

а). *Ли*: порядок поддерживается посредством обычаев (ли, требование поведения). «Народ может стать управляемым благодаря обычаю, а не благодаря знанию». Обычаи создают дух целого и им же вновь одухотворяются. Лишь благодаря добродетелям общности единичная особь становится человеком. Ли (добродетели) имеют значимость постоянного воспитания всех. Они есть формы, благодаря которым во всех сферах наличного бытия возникает надлежащее настроение, серьёзное участие в делах, доверие, почтение и уважение. Они управляют людьми благодаря чему-то всеобщему, которое приобретает посредством воспитания и становится второй натурой, так что всеобщее ощущается и проживается как собственная сущность, а не по принуждению. Единичным особям формы дают устойчивость, безопасность и свободу.

Ли в их совокупности Конфуций довел до стадии сознания, которое их соблюдает, сосредоточивает, выражает и упорядочивает. Весь мир китайских обычаев предстает его взору: приличествующая манера ходить, приветствовать, держаться в обществе, и всё это согласно ситуации в особой форме; способы жертвования, торжества, празднества; религиозные обряды бракосочетания, рождения, смерти и погребения; правила управления; уставы труда, войн, правила поведения в течение дня, в различные времена года, на различных ступенях жизни, в семье, порядок обхождения с гостями; функции главы семейства, жреца; формы жизни при дворе, чиновников. Известный и многократно осужденный китайский порядок жизни в установленных формах удерживался в течение тысячелетий, господствуя при во всё проникающей цели порядка, когда человек ни на мгновение не мог выделиться, не пострадав при этом.

У Конфуция, однако, «ли» отнюдь не имели абсолютного характера. «Пробуждают благодаря песням, укрепляют благодаря ли, завершают благодаря музыке». Одна лишь форма, как и только знание, не имеет никакой ценности без первоначальности, которой она наполнена, без человечности, которая в ней отражается.

Человеком становится тот, кто «отказывается от своей самости, преодолевая себя в барьерах ли, законах обычая». Если, например, справедливость также является главным делом, то «благородный при её применении руководствуется ли». Ли и содержание (первоначальность) должны быть в равновесии. «Тот, в котором преобладает содержание, тот неотесан, в ком преобладает форма, тот писака (духовный франт)». При исполнении форм главным делом является «свобода и непринужденность», однако «эта свобода регулируется не ритмом прочных форм, это также не подходит».

«Человек без человеколюбия — чем помогут такому ли?». «Выдающееся положение без крепкого характера, культ без благоговения, погрязальные обычаи без сердечной печали: подобные состояния я не могу рассматривать». «Кто при принесении жертвы внутренне не присутствует, с тем происходит то же самое, как если бы он вовсе не жертвовал».

Необходимость равновесия между ли и первоначальностью заставляет Конфуция подчеркивать ту или иную сторону. «Те, что проложили путь в области ли и музыки, для нас — грубые люди; те, что в дальнейшем продвигаются вперед в этих областях, являются для нас утонченными людьми. Если я должен воспользоваться кем-то из этих людей, то я скорее прислушался к тем, которые сначала проложили путь». Далее форма вновь оценивается как форма: Це-Кунг по мере надобности в начале месяца общепринятых приношений овец в жертву привлекался для (их) ликвидации. Учитель сказал: «Мой милый Це, для тебя речь идет об овце, для меня — об обычае» (ли).

В мышлении Конфуция ещё не различаются обычай, нравственность и право. Тем яснее улавливает взор их общий корень. Отсутствует также различие эстетически-необязательного и этически-связующего, тут — прекрасного и добра. И тем прозрачнее, что прекрасное не является красивым, не будучи добрым, и доброе не является хорошим, не будучи красивым.

б). *Музыка*. В музыке Конфуций видел наряду с ли фактор воспитания первого ранга. Дух общности устанавливается музыкой, которая слышится; дух отдельных людей находит здесь мотив, который упорядочивает его жизнь. Потому правление должно и поддерживать, и запрещать музыку: «Принимают музыку Шан с её ритмами, запрещают музыку Дшонг, так как звучание Дшонг — распутно».

В Лицзи имеют место рассуждения, которые соответствуют смыслу (суждений) Конфуция: «Тот, кто понимает музыку, достигает вследствие этого тайн обычая». Наиболее высокая музыка — всегда легка, и наиболее сложный обычай — всегда прост; высшая музыка устраняет злону, высший обычай — устраняет спор. «В очевидном господствует обычай и музыка; в смутном господствуют призраки и божки». «Сбивающая с толку музыка — и народ становится распушенным... Энергия разнузданной радости становится возбуждающей и уничтожает духовную энергию спокойной гармонии». «Когда слушают звуки хвалебных песен, чувство и воля становятся широкими». Однако и музыка, как и ли, не является сама по себе абсолютной: «Некий человек без любви к людям — чем поможет ему музыка?».

в). *Природа и формирование.* Конфуций, подтверждая (бытие естественного), противостоит всему естественному. Всему придается свой порядок, своя мера, свое место, ничто не отвергается. Потому это — самопреодоление, но не аскеза. Благодаря формированию природы становится хорошей, посредством насилия возникает несчастье. И гнев, и ненависть имеют свое право. Добро можно соответствующим образом любить и ненавидеть, например: «Он ненавидит тех, которые сами по себе ничтожны, и людей, которые клеветуют на тех, кто стоит выше них; он ненавидит смельчаков, не знающих никаких обычаев; он ненавидит отважных фанатиков, которые являются ограниченными людьми».

г). *Общение с людьми.* Общение с людьми есть элемент жизни Конфуция. «Благородный не пренебрегает своими ближними». Но в общении сталкиваются и с хорошим, и с дурным. Пожалуй, тут применимо: «Не имей друга, который не равен тебе», однако применительно к положению: «С теми, что достойны, общаются, тех, что недостойны, отстраняют». Конфуций, напротив, говорит: «Благородный уважает достойных и терпит всех». Всё же в общении с каждым он остается рассудительным: «Благородный может позволить себе быть оклеветанным, но не одураченным. Благородный способствует прекрасному в людях, раскрытию низкого в отвратительном». Потому дух совместно живущих людей растет согласно движению в ту или иную сторону. «То, что некоторую местность делает прекрасной, есть царящая там гуманность. Тот, кто при наличии свободы выбора, не селится среди гуманных, не является мудрым».

Человеческие отношения варьируются в следующих основных отношениях: в связи с *возрастом*: «Старикам я желал бы дать покой; по отношению к друзьям я желал бы быть верным; юношество я желал бы сердечно любить». — Правильное отношение к *родителям*: слу-

жить им при жизни, достойно похоронить их после смерти, впоследствии приносить им жертвы». Недостаточно лишь содержать родителей: «Если отсутствует почтительность, то где было бы тогда отличие от зверей». В случае, если они, кажется, ошибаются, должно им возразить, однако в почтительной форме, и следует последовать их воле. Сын покрывает промахи отца. — В связи с *друзьями*: у тебя не должно быть друзей, которые, по меньшей мере, не столь же хороши, как ты сам. Верность есть основное положение. Следует взаимно «преданно увещевать и искусно вести по праведному пути». Имеет место ответственность за то, с кем соединяются или не соединяются. «Позволяешь себе с кем-то заговорить, а с ним не беседуют, так забывали каких-то людей». Фальшивыми являются льстивые слова, услужливые выражения лица, преувеличенная учтивость, фальшивым является то, что делается, чтобы скрыть свое отвращение и разыгрывать из себя шута. Друзья — это надежность: «Даже когда год оказывается холодным, следует знать, что пинии и кипарисы — вечно зелены». — В связи с *начальством*: «Хороший чиновник служит князю в соответствии с истинными путями; если это для него невозможно, он подает в отставку». Он не будет князя «вводить в заблуждение, но будет открыто ему сопротивляться», «не будет скрывать поучительные представления». «Если страна находится на верном пути, он может смело действовать; если же не на верном пути, он может смело действовать, но быть осмотрительным в своих словах». — В связи с *подчиненными*: благородный не дает своим служащим никакого повода к неприязни тем, что он не использует их в работе, но он не требует от людей ничего совершенного (в то время как простой человек в своем использовании людей требует совершенства). Он принимает во внимание их способности, он не отбрасывает старые доверительные отношения без всяких оснований. Но он знает и о трудностях со скверными: «Если их слишком приблизить, они становятся неуклюже доверчивыми; если держатся в стороне, они становятся недовольными».

Поразительна безучастность Конфуция по отношению к женщинам. Он молчит об отношениях супругов, отрицательно отзываясь о женщинах, лишь презрение испытывает к двойному самоубийству влюбленных, охотно рассуждает о том, что ничего нет труднее, нежели общение с женщинами. Окружение его — мужского рода (атмосфера вокруг него — маскулиная).

д). *Правление*. Политическое правление есть то, к чему имеет отношение всё остальное и из чего всё выводится. Конфуций мыслит полярно тому, что следует делать, и тому, что необходимо смазывать. Хорошее правление является возможным лишь в состоянии, которое

благодаря ли, благодаря правильной музыке, благодаря человеческим (гуманным) способам общения укрепилось как полная блага совместная жизнь. Это состояние должно возвращать. Если же правитель не может этого делать, то всё же он должен заставить себя требовать или беспокоиться.

Средством правления являются *законы*. Однако законы действительны лишь в ограниченном объеме. И сами по себе они не являются благодатными. Наилучшим является *образец, пример*. Поскольку там, где должны руководить законы, народ бесстыдно уклоняется от наказаний. И, напротив, там, где руководит образец, народ становится чувствительным к стыду и улучшается. Если апеллируют к закону, то что-то уже не в порядке. «В выслушивании прошений я не лучше, чем кто-то другой. Но для меня желательно всё способствующее тому, чтобы не возникало совершенно никаких прошений».

О трех целях должно заботиться правильное правление: о достаточном *пропитании*, о достаточной *вооруженной силе* и о *доверии* народа правлению. Если необходимо отказаться от чего-то из этих трех, прежде всего следует отказаться от вооруженной силы, затем от пропитания («испокон веку люди определено умирают»), но никогда нельзя отказаться от доверия: «Если у народа нет никакого доверия, то правление оказывается вообще невозможным». Это — субординация существенного. Однако в планируемом образе действий нельзя начинать с требования доверия. Этого вообще нельзя требовать, но можно подвести к спонтанному возрастанию. Для планов первым является: «Сделать народ состоятельным», вторым — «образовывать его».

К хорошему правлению принадлежит *хороший правитель*. Он позволяет течь естественным источникам богатства. Он осторожно выбирает, какой работой можно занять людей; тогда они не ропщут. Он величественен без высокомерия, и это означает: он не обращается с людьми пренебрежительно, независимо от того, имеет ли он дело со многими или немногими, великими или незначительными. Он внушает уважение, не будучи вспыльчивым. Подобно Полярной звезде он стоит спокойно и позволяет всему вокруг себя двигаться в определенном порядке. Поскольку он сам хочет блага, и народ становится хорошим. «Если высшие любят благой обычай, то и народом становится легко управлять». «Если некто справедлив (прав) уже одной лишь собственной персоной, он не нуждается в том, чтобы приказывать, и всё идет своим чередом».

Хороший правитель понимает значение выбора правильных (справедливых) чиновников. Сам будучи достойным, он требует достойных. «Следует возвышать прямодушных, так как они нажимают

на взбалмошных, тогда последние становятся прямодушными». «Прежде всего заботься о надлежащих чиновниках, тогда предусмотрись и незначительную ошибку». Но: «Со всяким, соглашающимся делать то, что неприлично, благородный не имеет никаких дел».

Тот, кто знает и хочет блага, не может управлять совместно с дурными людьми: «О, эти Пак! Возможно ли это вообще — с ними вместе служить правителю?». Их забота — лишь о том, как достигнуть чего-либо, и, добившись этого, его не утратить. Нет ничего столь дурного, к чему они не были бы способны. Потому и говорит советчик, когда необходимо пригласить на должность кого-то, подобного Конфуцию: «Если Вы желаете его пригласить, то Вам не следует препятствовать ему из-за мелких людишек, тогда дело пойдет».

Развернутые высказывания Конфуция о мудрости правления — бесчисленны. Сквозными для всех них являются всеобщие моральные наставления, к примеру: «Ничего не следует желать делать опрометчиво, необдуманно, этим ничего не добьёшься. Не следует заботиться о малой пользе, поскольку таким образом не может быть предпринято никакое большое дело».

При всем том Конфуций размышляет о государственном деятеле, который, будучи избран правителем, служа ему, управляет с его согласия и в духе его понимания хода вещей. Крупный государственный деятель проявляется в восстановлении и укреплении нравственно-политического состояния в целом.

Для вмешательства в историческую действительность в смысле этой перемены общего состояния Конфуций выдвигает два основных положения. *Во-первых*: способного человека следует и ставить на подходящее место. «Если некий человек занимает престол, но не обладает необходимой силой духа, он не должен осмеливаться производить изменения в культуре. Так же, если некто обладает силой духа, но не имеет высочайшего авторитета, он не может осмеливаться производить изменения в культуре». *Во-вторых*: общественные отношения должны быть такого рода, чтобы воздействие вообще являлось возможным. Там, где несчастье вследствие реальных качеств живущих в настоящее время людей не предоставляет никаких шансов для разумных действенных поступков, настоящий государственный деятель держится в тени. Он ждет. Он не принимает участие в сотрудничестве со злом, не вступает в связь с ничтожными людьми. — В этих основных положениях есть что-то из мыслей Платона: человеческие состояния не станут лучше, прежде чем философы не станут царями или цари философами. Потому на протяжении всей своей жизни Конфуций искал правителя, которому он мог бы одолжить силу своего духа. Это было тщетным делом.

е). *Благородный*. Всё бытие добра, вся истина, всё прекрасное предстает перед взором Конфуция в идеале благородного (сюнь-цзы). В нем соединяются размышления о высоких качествах людей и высокопоставленные в социологической иерархии, благородство происхождения и сущность, поведение джентльмена и состояние мудрости.

Благородный — не святой. Святой — таков как есть по рождению, благородный становится таковым только благодаря самовоспитанию. «Иметь истину — путь неба, искать истину — путь людей. Тот, кто имеет истину, постигает правоту без усилий, достигает успеха без раздумий». Ищущий истину выбирает добро и утверждает его. Он исследует, он вопрошает критически, он придирчиво размышляет об этом, и он энергично действует сообразно этому. «Быть может, другие смогут это однажды. Я должен делать это десять раз; быть может, другие могут десятки раз, я же должен делать это тысячу раз. Но тот, кто действительно обладает упорством и настойчивостью пройти этот путь, тот: если, быть может, и был даже и безрассудным, становится трезвым; если, быть можем, и был слабым, становится сильным».

Благородный (совершенномудрый) проявляется в его отдельных стремлениях характера, образе мышления, жестах:

Он становится резко отличным от общего уровня. Благородный знает толк в справедливости, рядовой человек — в выгоде. Благородный — спокоен и невозмутим, рядовой человек постоянно полон страхов. Благородный — миролюбив, уживчив, не становясь рядовым, рядовой человек со всем миром запанибрата, не будучи уживчив. Благородный полон достоинства без высокомерия, рядовой — высокомерен без достоинства. Благородный остается непоколебим в нужде, рядовой в состоянии нужды — вне себя, в неистовстве. Благородный ищет причину в самом себе, рядовой — в других. Благородного эти поиски ведут вверх, рядового — вниз.

Благородный — независим. Он переносит длительную неприятность как длительную удачу, живет, свободный от страха. Ему причиняет боль собственное бессилие, но не таким образом, чтобы другие знали об этом.

Он сам делает себя правым (справедливым) и ничего не требует от других людей. Он остается свободным от неприязни. Он не питает неприязни к Небу наверху, к людям — внизу.

Он не позволяет себе никакого соперничества, или, если он обязан это сделать, разве что в стрельбе из лука. Но и в состязании он остается благородным.

Он любит быть неторопливым в слове и быстрым в действии. Он опасается того, чтобы его слова превосходили его действия. Для него значимо: прежде всего договариваться, и сообразно этому распоряжаться своими словами.

Он почителен по отношению к предписаниям Неба, к великим мужам.

Благородный не утрачивает веру в себя ни вдали, ни в отсутствии (дел, в отставке). Он твердо стоит на земле, в действительной ситуации. «Путь благородного подобен долгому путешествию: необходимо быть начеку». «Путь благородного берет свое начало с дел обычных мужчин и женщин, но простирается он далеко, так как пронизывает небо и землю».

Благородный руководствуется своей точкой зрения во всём, что он делает... Будучи богатым и почитаемым... бедным и приниженным... среди варваров... в горе и испытывая трудности... благородный не попадает в неловкое положение, в котором он не был бы самим собой». Во всем и в любое время он остается самим собой. «Если страна на верном пути, он остается тем же самым, каким он был, когда он ещё не имел успеха... Если страна на ложном пути, он не изменяется, хотя бы он и должен умереть».

4. Основополагающее знание

Наше предшествующее изложение собрало то, что в относящихся к Конфуцию произведениях в форме мудрости языка сообщено как нравственно-политический этос. Эта мудрость, однако, пронизана основополагающими мыслями, которые приобретают, при определенном усилии, некоторый отвлеченный характер (допускают абстракцию).

а). *Великая альтернатива*. Конфуций узнает себя перед лицом великой альтернативы: отойти от мира в уединенность или жить вместе с людьми в миру и оформлять его. Его решение однозначно. «С птицами и животными полей всё же нельзя совместно вести хозяйство. Если я не хочу быть вместе с людьми, то с кем же тогда я должен быть вместе?» Вердикт таков: «Тот, кто размышляет лишь о том, чтобы содержать в чистоте свою собственную жизнь, приводит в беспорядок великие человеческие отношения». В скверные времена может казаться, что ничего иного не остается, как уйти в подполье и заботиться о своем индивидуальном благе. О двух подобных отшельниках Конфуций говорит: «В своем индивидуальном образе жизни они постигают невинность, в своем отступничестве они постигают соответствующее обстоятельству. Я отличен от этого. Для меня нет ничего, что среди всех обстоятельств было бы возможно или невозможно». Его толерантность по отношению к отшельникам самому Конфуцию лишь придает решительности: «Если бы мир был в порядке, то я был бы не нужен для того, чтобы его изменить».

В обращенности к людям и своему миру Конфуций развивает мысли, которые можно выделить как *его основное учение*. Мысли эти направлены на природу человека, — далее, на необходимость поряд-

ка в обществе, — затем они имеют отношение к вопросу о том, каким же образом истина является в языке, — далее эти мысли имеют отношение к основной форме нашего мышления, так что истина является в своем корне и своих ответвлениях, в безусловном происхождении и в относительном проявлении, — наконец, мысли эти обращены к единому, которое всё связывает и к которому всё имеет отношение. Каждый раз человек и его со—общность (общество) оказываются существенными стремлениями Конфуция.

б). *Природа человека.* Природа человека называется Жень. Жень есть человечность и в ней же нравственность. Иероглиф (указующий рисунок) обозначает человека и двух человек, что значит: сущность человека должна иметь место в коммуникации. Вопрос о природе человека находит ответы, во-первых, в прояснении той сущности, которой он является и одновременно должен быть, во-вторых, в представлении многообразия его наличного бытия.

Во-первых, человек должен становиться человеком. Потому что человек не подобен животным, которые таковы, каковы они есть, поскольку их наличное бытие упорядочивают инстинкты без мыслящего сознания. Напротив, человек является пока ещё задачей для самого себя. Потому он не может искать свою суть в совместной жизни с животными. Звери собираются вместе, объединяются или разбегаются, не размышляя об этом, бездумно. Люди оформляют свою совместную жизнь и вершат её поверх всех инстинктов, так как они должны быть людьми.

Бытие человека есть условие всех известных благ. Лишь тот, кто находится в состоянии жень, может действительно любить и ненавидеть. Жень всеобъемлюще, не некая добродетель среди других, но душа всех добродетелей.

Так как жень является сущностью человека, оно всегда совсем рядом. Жень всегда присутствует в том, кто серьёзно занят им.

Потому жень описывается во всех особых проявлениях: почтения, мудрости, учебы, справедливости. Для правителей приводятся пять свойств человечности: достоинство, и им не пренебрегают; великодушие, и так он овладевает толпой; правдивость, и так он приобретает доверие; усердие, и так он обретает успех, благосклонность, и так он оказывается способным использовать людей (имеется в виду привлекать к службе достойных). Конфуций не знает некоего производного добродетелей. Жень есть всеохватное первоначало. Лишь от него возводится к истине всякая деятельность, упорядоченность, правильность. От него исходит свободное от цели безусловное: «Нравственное предполагает препятствие и награду за него».

Действовать согласно жень — это не поступки согласно некоему известному закону, но действия согласно тому, лишь вследствие чего все известные законы приобретают ценность и одновременно лишаются своей абсолютности. Характер жень, хотя и неопределимый, но всё же описывается Конфуцием. Он усматривает его в том, что он называет мерой и серединой. «Мера и середина есть высший пункт (вершина) человеческой природы». Они действуют изнутри наружу: «Состояние, в котором надежда и гнев, печаль и радость ещё не дают о себе знать, называется серединой. Состояние, поскольку они проявляют себя, но во всем попадают в правильные ритмы, называется гармонией». Поскольку в таком случае обнаруживается самое потаённое, и здесь же в первоначале всё решается, относительно меры и середины потребовалась высочайшая добросовестность: «Нет ничего более очевидного, нежели тайна, нет ничего более внятного, нежели само сокрытое; поэтому благородный осторожен в том, чем он является единственным (арбитром) для себя».

Описать эту полную тайну середину — это Конфуцию удаётся лишь посредством размышлений о посредствующем между крайностями, например, Шун «схватил оба конца дела и действовал по отношению к людям в соответствии с серединой». Другой пример: «Быть великодушным и снисходительным в обучении и не вознаграждать тех, которые поступают безобразно: это — сила южан. Спать в конюшне, сарае, где дубят кожи, и умереть, не будучи должным — это сила северян. Однако благородный стоит в середине и не склоняется ни к одной из сторон».

Важное о мере и середине выражается следующим образом: «Некто может некое государство сделать богатым немедленно, кто-то может отказаться от должности и звания, кто-то может наступить на обнаженный меч — и всё же ещё не овладеть мерой и серединой».

Во-вторых, что есть человек, обнаруживается в многообразии человеческого бытия. Люди сближаются благодаря тому, что есть их сущность — жень. Однако они расходятся «вследствие привычки» и вследствие того, чем они как отдельные люди являются в своей особенности, своем возрасте, оттенках своего характера и своего знания.

Возрасты жизн.: «В юности, когда жизненные силы ещё не окрепли, следует остерегаться чувственности, в зрелые годы, когда жизненные силы в полном расцвете, остерегаться следует страсти к ссорам, в старости же, когда силы убывают, следует остерегаться скупости». Перед юностью должно робеть. «Но если некто достиг возраста

сорока, пятидесяти лет, и ещё ничего не имеет принадлежащего этому возрасту, тогда свободно пользуются им, дабы не взирать более с робостью». «Тот, кто с сорока лет является презренным, тот останется таковым до своего конца».

Типы людей. Конфуций различает четыре ступени человеческого характера. *Наивысший* охватывает святых, с рождения владеющих знанием. Конфуций не увидел ни одного подобного святого, но он не сомневается в их существовании в предшествующие времена. *Ко второй* ступени имеют отношение те, которые благодаря учебе ещё только должны овладеть знанием; они могут стать благородными. Людям *третьей* ступени приходится с трудом учиться, но они всё же не должны унывать. Людям *четвертой* ступени тяжело приходится в учении, они и не прикладывают никаких усилий. Обе средние ступени, вторая и третья, — на верном пути, они идут вперед, и они же могут не справиться. «Только стоящие на высшей ступени мудрецы и стоящие на низком уровне дураки — неизменны».

Конфуций наблюдает также типическое в человеческом характере. Например: «Нарушения закона каким-либо человеком соответствует характеру его сущности». Знающий радуется воде, так как знающий — подвижен. Нравственный радуется горам, так как нравственный — спокоен.

в). *Безусловность в первоначале и относительность в явлении.* Истина и действительность есть одно. Пустая мысль подобна ничто. Корень человеческого благополучия — «в познании, которое оказывает влияние на реальность», т.е. в истинности мыслей, которые происходят в виде внутренних преобразенных действий. То, что во внутреннем является истинным, оформляется во внешнем.

Формы мысли и формы существования движутся в причинном соотношении: «Вещи имеют корни и разветвления». Безусловность первоначала входит в относительность явлений. От этого зависит добро-совестная (честная) серьёзность в первоначальном и широта воззрений (либеральность) относительно явлений.

«Претворение мыслей в действия подразумевает, что себя самого не обманешь». Благородный постоянно обращает внимание на себя, контролирует самого себя. «Как будто десять глаз глядят на тебя, как всё же это серьёзно и страшно». Внутреннее достоинство приобретается посредством самоконтроля с помощью самоформирования. «Если некто проверяет себя внутренне, и там не оказывается ничего общепринятого, — чем он должен быть опечален, чего должен был опасаться?». Однако Конфуций видит и то, сколь тяжким, сколь недостижимым это является.

Когда корень хорош, т.е. этим корнем является познание, реальность, тогда мысли становятся правильными, тогда сознание становится безошибочным, человек становится образованным. Отдаленным следствием оказывается то, что в доме всё улаживается, государство упорядочивается, Вселенная — в мире. От сына неба до обычного человека, для всех корнем является формирование человека (воспитание через обучение). Тот, кто не может воспитать своих домочадцев, не может воспитывать и других людей. Если же «в доме важных мужей царит человечность, то человечность расцветает в целом государстве».

Относительно явлений. Поскольку мерил и импульсы исходят из корня или первоначала, из глубины и широты, которые не поддаются окончательной формулировке, никогда не удовлетворительны полностью правила, которые позволили бы достичь того, что они должны осуществлять. Истина и реальность не могут окончательно утвердиться в некоем сосуществовании и в догматических высказываниях. Потому фиксирование как утверждение неподвижного состояния оказывается под запретом. Конфуций «не имел никаких мнений, никакой преубежденности, никакого упрямства». «Благородный ни за, ни против не принимает безусловно что-либо в мире. Он соглашается единственно с тем, что является правильным». Он — «за всех здесь и не пристрастен». Он бережно относится к искренности. Он же «молчалив, скрытен, когда чего-то не понимает». Он продолжает оставаться гибким. Он же «крепок характером, но не упрям», «уживчив, миролюбив, не становясь рядовым человеком», «уверенным в себе, но не заносчивым». Безусловное проявляется в относительном, к которому редуцируется всё рассчитанное, не для того, чтобы погасить это в произволе, но для того, чтобы руководить им посредством вышестоящего.

г). *Необходимость порядка.* Порядок необходим, поскольку сущность человека действительна только в человеческом обществе. Порядок покоится на некоем *первом принципе*, согласно которому можно действовать всю жизнь: «Того, что ты сам не любишь, если бы это было применено по отношению к тебе, никогда не делаешь по отношению к другим». Сознание равенства (шу) соединяет людей в действиях согласно этому правилу. «То, в чем ты испытываешь ненависть к своим вышестоящим, не распространяй по отношению к своим нижестоящим. То, что ты ненавидишь своих соседей справа, не относись к твоим соседям слева».

Такое негативное формулирование, соответствующее позитивному, встречается у конфуцианцев: «Любящий людей закаляет людей, так как он сам желает стать закаленным; он способствует лю-

дям в их усилиях добиться успеха, так как он сам желает иметь успех». Если же Лао-цзы учил воздать деланием добра за враждебность, Конфуций отвечает так: «Чем же вознаграждается добрый поступок? Нет, враждебность оплачивают правосудием, а делание добра — добрым делом».

Второй принцип порядка таков: поскольку люди различны, хорошее правление возможно лишь согласно ступеням власти. Чем выше власть, тем более образцовым, знающим, человеческим должен быть тот, кто стоит на своем месте. Он должен «идти впереди народа и ободрять его. Он не должен уставать».

Всегда имеется определенное число тех, которые, будучи способными, научились в самопреодолении делать то, что является хорошим, и знать, что они делают. Напротив, «народ можно привести к тому, чтобы он мог что-то исполнить, но нельзя привести к тому, чтобы он ещё и мог понять». Основное отношение образцовых мужей к народу таково: «Сущность властителя подобна ветру, сущность масс подобна траве. Если пронесется ветер над ними, то трава должна склониться». Порядок — лишь благодаря авторитету.

Всё зависит от случайного совпадения (коинцидент) положения чиновника и человеческого достоинства. Потому необходимо не извращать порядок. «Тот, кто не состоит в учреждении, не должен заниматься проектами управления». Необходимо «возвышать хороших, пренебрегать плохими, — неумелых наставлять».

Но потому же способные к правлению люди усваивают и внутреннюю независимость от мнения общественности. «Когда все ненавидят, там должно проверять; когда все любят, там должно проверять». На вопрос: «Кого любят его земляки, каков он?», Конфуций ответил: «Всё-таки это ещё ни о чём не говорит. Лучше, если одни среди земляков любят доброе, а другие — ненавидят недоброе».

Третий принцип порядка таков: непосредственное влияние на уже созревшие состояния недовольства более не может воздействовать решающим образом. Оно приходит слишком поздно. Правда, можно воздействовать силой, через законы и наказания, но одновременно это губительно, так как совершившие насилие увертываются, притворство и лицемерие становятся всеобщими. Лишь великие влияния могут опосредованно воспитывать. То, что имеет место здесь ещё только в зародыше, ещё можно направить в другом направлении или содействовать этому. Возможно решающее влияние по отношению к этому. Человеческие первоначала, имеющие следствием все остальные, должны процветать.

д). *Исправление слов*. На вопрос, что при новом порядке сначала нужно сделать в губительных состояниях, Конфуций дал удивительный ответ: исправление слов. Значимое содержание слов должно «вытягиваться» (извлекаться). Правитель есть правитель, отец есть отец, человек есть человек. Однако язык постоянно используется в преступных целях, слова применяются для того, чему они не соответствуют. Бытие и язык разъединяются. «У кого есть внутреннее бытие, у того есть и слова; у кого есть слова, не всегда обладает также внутренним бытием».

Если язык не в порядке, все становится губительным. «Если слова (наименования, понятия) не являются правильными, то суждения не ясны, труды не имеют успеха, наказания выбираются не те, что нужны, и народ не знает, куда преклонить голову и ногу».

«Потому благородный выбирает слова, чтобы они могли без сомнений использоваться в речи, и формулирует свое мнение таким образом, чтобы они могли без сомнений использоваться в действиях. Благородный не допускает в своей речи ничего неточного».

е). *Единое, от которого всё зависит*. Когда речь идет о многих вещах, о многих добродетелях, обо всем, чему следует учиться, что следует делать, Конфуций говорит: «Ты думаешь, я много учился и теперь знаю это? Нет, у меня есть единое, чтобы всё пронизать». Итак, не разнообразное, а единое. Что это такое? На это Конфуций не дает никакого однозначного ответа. Он направляет свой взор туда, он напоминает о том, к чему всё иное привязывается (с чем связано), но когда он отвечает, то это оказывается тем, что уже упоминалось в нашем изложении. «Всё мое учение занято одним»: чунг (середина), — или, во всяком случае, в одном слове шу (равенство, взаимность, любовь к ближним). Или он просто обобщает учение: «Не может считаться благородным тот, кто не знает назначения Неба, не может быть обладающим прочным знанием тот, кто не знает закона приличия (ли); не может знать людей тот, кто не разбирается в их словах». Или же резюме гласит: нравственность есть человеколюбие, мудрость есть знание людей. Однако всё это не проливает свет на единое.

Прямо на единое указывается в иронической реплике на упрек, что Конфуций, конечно, великий человек, но он ничего не сделал такого, что сделало бы его имя знаменитым. Он ответил: «Что я мог бы избрать своей профессией? Управлять повозкой или стрелять из лука? Я полагаю, я должен, пожалуй, управлять повозкой».

Единое у Конфуция прослеживается, скорее, там, где подоплёка (задний план) или где ощущается последняя инстанция: это можно воспринимать в некоем родстве с идеей уэй (недеяние) Лао-цзы,

неким священным правителем прошлого (при этом он всё же говорит, что чего-то подобного сегодня нет): «Тот, кто, не делая чего-либо, удерживал государство в порядке, был Шу. Однако, в самом деле, что он делает? Он почтительно заботился о себе самом и всерьёз повернул лицо на юг, ничего более». Пока что единое оказывается осязаемым при использовании способа, каким Конфуцием осознаются границы себя.

5. Осознание границы Конфуцием

Наше предыдущее изложение, кажется, показывает философию Конфуция как завершенное, держащееся особняком знание, и якобы можно было бы и будет всё приведено в порядок. Подобный образ Конфуция был бы неудовлетворительным.

а). Никогда Конфуций не высказывал мнения иметь завершенное знание или же даже считать возможным таковое. «Что знаешь, считается знанием, что не знаешь, считается незнанием: это и есть знание».

б). Несчастье в мире — у Конфуция перед глазами. Основание своё оно имеет в несостоятельности людей. Он сетует: «Хорошие способности не поддерживаются, обученный не становится действенным, знающий свой долг не привлекается, имеющий в себе недоброе не в состоянии это исправить: всё это вещи, которые причиняют мне боль». Иногда он думает, что вообще больше не увидит отдельных настоящих людей. «*Кончено*, мне ещё не встретился никто, кто был бы в состоянии увидеть свои собственные ошибки и, исходя из себя, обвинить себя самого». Нигде нет надежной уверенности на любовь к гуманности и на отвращение к негуманности. «Я ещё не видел ни одного, кто любил бы моральную ценность так же, как он любит женскую красоту». Когда он оглядывается вокруг себя в поисках мужа, который мог бы быть правителем, он не находит никого. Увидеть некоего богоподобного — ему не суждено; увидеть благородного — это было бы уже хорошо, но и такого тут нет, нет даже и просто твердого в убеждениях.

И всё же ни в коем случае Конфуций не хочет считать мир плохим. Только это поколение является приходящим в упадок, как это уже случалось прежде. Потому: «Что в наши дни истина не проникает — это я знаю».

в). Конечные вещи никогда не становятся центральной темой для Конфуция. О границах он вынужден говорить с опаской. Редко учитель ведет речь о счастье, о судьбе, совершенной доброте. Если он

должен был вести речь о смерти, природе и мировом порядке, ответы, которые он давал, оставались открытыми. Не потому, что он был склонен к напускной таинственности («нет вещи, которую я утаил от вас»), но потому, что это — в природе вещей. Не имеется лишь фальшивых мотивов для конечных вопросов, идти навстречу которым мыслитель не желает (любопытство, желание избежать очевидного неизбежного, самокопание о пути в самой жизни). Решающим является, скорее, невозможность говорить предметно о том, что никогда не становится соответствующим образом предметом. Отсюда, когда речь идет о метафизических вопросах, отвержение Конфуцием слов и высказываний и всякой прямоты. Если кто-то хочет называть эту манеру держать себя агностицизмом, то это — не безразличие по отношению к непознаваемому, а скорее озадаченность, смущение, которое не желает исказить соприкосновение с неведомым до мнимого знания, не хочет утратить его в высказанном. Следует признать: в Конфуции едва ли есть импульс в безграничное, вплоть до непознаваемого, едва ли ощущаема изнуряющая проблематика великого метафизика, однако же — налицо присутствие конечных вещей в благочестивом исполнении обрядов и в репликах, которые намекают в затруднительных ситуациях, о многом ничего не говоря ясно.

Конфуций разделял передаваемые из поколения в поколение религиозные представления. Он не сомневался в духах, предзнаменованиях. Культ предков и жертвоприношение были для него существенной частью действительности. Однако, благодаря способу, каким он со всем этим обходился, проявляется тенденция против суеверия и некая удивительная дистанция. «Учитель никогда не говорил о волшебных силах и сверхъестественных демонах». «Другие духи, кроме тех, что служат собственным родителям, есть угодничество». На расспросы о службе духам: «Если ещё не могут служить людям, как можно было бы быть в состоянии служить духам!». Спрошенный о мудрости, он замечает: «Посвящать себя своему долгу по отношению к людям, почитать демонов и богов и оставаться в стороне от них, это желательно называть мудростью». Двусмысленным остается — хочет ли он этим сказать, что следует в благоговении просто оставаться в стороне, просто не интересоваться или же он хочет по возможности игнорировать всё это. Но нет никакого сомнения относительно его серьёзности в связи с культом: жертвоприношение имеет большое значение, но он не знает этого значения. «Тот, кто знал бы значение большой жертвы (для предков династии), тот был бы в состоянии править миром

столь же легко, как видеть отсюда», и он указал очевидным жестом. Решающим для него является внутреннее присутствие при этом. «Если сердце беспокойно, тогда жертвуют соответственно обрядам. Потому лишь мудрец в состоянии исчерпать смысл жертвы». Сообщается: «Если у него были только рис и огурцы, он всё же, полный почтения, приносил жертву едой».

Конфуций говорит о небе: «Лишь Небо – велико». «Времена идут своим чередом, и вещи возникают все вместе. Но разве говорит при этом Небо?» Богатство и авторитет – у Неба. Небо может изничтожить. Это Небо – безлично. Его зовут Тянь, лишь однажды оно называется Шанг-Ти (господин). Безличной является ниспосланная им судьба, предопределение (минг или тянь-минг). «Это – предопределение» – таково часто повторявшееся Конфуцием выражение: когда некий юноша оказывается тяжело болен, он говорит: «Он выживет. Это же предопределение. Чтобы подобный мог стать мужчиной, он должен переболеть!». «Если истина должна распространиться, если она должна погибнуть – это есть предопределение».

О молитве речь редка. Однажды, как говорят, было сказано: «Кто грешит перед Небом, у того нет никого, к кому он мог бы обратиться с молитвой», в другой раз: «То, что я вымолил, это надолго» (Вильгельм, правда, переводит: «Я уже долго молился») – как отклонение желания некоего юноши обратиться за молитвой к богам и духам земли за заболевшего учителя. Просительная молитва и тем более магическая молитва – далеки от Конфуция. Вся его жизнь, хочет он сказать (если перевод Вильгельма соответствует), уже была молитвой. В духе Конфуция один японский конфуцианец IX в. писал: «Если лишь сердцевина истины держится согласно пути, то вы не нуждаетесь в молитве, всё же вас защищают боги» (Хаас).

«Смерть и жизнь есть предопределение», «все должны умереть от старости» – подобные высказывания выражают беспристрастность Конфуция по отношению к смерти. Смерть воспринимается без потрясения, она не принадлежит к области существенной значимости. Пожалуй, он может посетовать на преждевременность: «Иное дает росток, но не цветет, – иное цветет, но не созревает, – ах, это случается». Но: «Умереть вечером – это неплохо». Когда ученики, видя, как тяжело он болеет, обдумывают приготовления для великолепного погребения, в котором они для видимости исполняют обязанности министра, он это отвергает: «Едва ли мы хотим обмануть Небо. – И хотя я не получаю достойного правителя погребения, то всё же я ведь умираю не на проселочной дороге». Смерть не есть нечто страшное: «Когда умирает птица, её песня – жалобная, когда умирает че-

ловека, то его речи — хороши». Нет никакого смысла спрашивать о смерти: «Если не знают ещё жизнь, каким образом должны были бы знать о смерти?».

На вопрос, знают ли умершие о принесенных им жертвах, он отвечает: «Знание об этом не доходит до нас здесь». Ответ он рассматривает чисто практически согласно последствиям (в связи с принесенными жертвами) и заключает, что никакой ответ не является лучшим: «Если я говорю «да», я должен опасаться, что почтительные сыновья всё свое добро промотают на усопшего, — если я говорю «нет», то должен опасаться, что почтительные сыновья не исполнят свои обязанности по отношению к усопшему».

6. О личности Конфуция

Переданы высказывания, которыми Конфуций обмолвился о себе самом, и те, которые юноши выпросили у своего учителя.

У него было *сознание своего призвания*. В некоей ситуации смертельной опасности он сказал: «Поскольку царя Вэна больше нет, поручена ли культура всё же мне? Если Небо не хотело уничтожить эту культуру, то некий потомок не получил бы её. Но если Небо не хотело разрушить эту культуру, что могут тогда иметь против меня люди Куанга?». В своих мечтах он часто общается с правителем Чжоу, образцом для себя. Тщетно ожидал он знака своего призвания: «Не является птица Фонг, из реки не является никакой знак: со мной кончено». Появляется килин (прекраснейший знак), но он умерщвляется на охоте, Конфуций плачет.

Несмотря на осознание своего призвания, он скромн. К сформированности посредством обучения, полагает он, он смог подняться всё же вместе с другими, ступени же благородного, реализующего своё знание в поступках, он ещё не достиг. «Я могу сказать о себе лишь одно — я неустанно старался стать таким, остальное изучаю без усилий».

Повторяясь, ученики его упрекают. Свой визит к даме Нан-цзе он оправдывает таким образом: «Что я сделал неправильно, к тому меня вынудило Небо». Он оправдывает некое клятвopреступление, поскольку клятва была выжата у него под угрозой.

Когда некий ученик неохотно описывает плохое настроение Конфуция, он отвечает: «Схожесь с собакой в траурном доме, это верно, это верно». Другой говорит: «Вы так серьёзны и погружены в мысли. Вы так светлы, полны высокой надеждой и в хорошем настроении». О допросе правителем некоего ученика относительно него Конфуций полагает: «Почему ты не сказал в ответ: он — человек, ко-

торый без усталости учит людей истине, наставляет людей, не становясь надоедливым, который столь усерден, что забывает при этом о еде, который столь светел и радостен, что он забывает все заботы и, пребывая таковым, не замечает, как постепенно приближается старость».

Конфуций видит свое собственное крушение. В одной ситуации, опасной для жизни, он спрашивает своих учеников: «Разве моя жизнь ложна? Почему мы попали в эту беду?». *Первый* (ученик) полагает, что он ещё не достигает подлинного добра, потому люди не доверяют, не достигают подлинной истины, потому люди не делают того, что он говорит. Однако Конфуций возражает: Святые и мудрецы прошлого закончили свои дни самым страшным образом. По-видимому, ни добро не находит с необходимостью доверия, ни мудрость — послушания. *Второй* полагает, что учение наставника столь велико, что никто на Земле не может его выдержать. Учение следовало бы сделать несколько более приземленным. Против этого Конфуций говорит: хороший крестьянин в состоянии засеять поле, но не в состоянии обеспечить урожай. Благородный может сформировать свое учение, однако он не может сделать так, чтобы оно воспринималось. Сообразно с этим стремиться к тому, чтобы оно воспринималось, означает — нет смысла обращать взор на отдаленное. *Третий* полагает: «Ваше учение, несомненно, велико, потому мир не может его постичь. Тем не менее постижение продолжается, чтобы поступать сообразно с ним. Что же делается (такого), что оно не воспринимается? По тому, что он не понимается, опознают благородных». Конфуций засмеялся.

Он знает, что мудрые отнюдь не всегда проникают в мир. При тиранах Дхоу Син было трое мужей высочайшей нравственности. Один был казнен, другой отступил в потаённость, третий вел себя при дворе как шут и позволял обращаться с собой как таковым.

Конфуций не всегда свое крушение переносил спокойно, но обдумывал и истолковывал. У него с самого начала не было, да и затем не всегда было соответствующее самообладание.

Он мог сетовать: «Благородный страдает от того, что он должен покинуть мир неназванным! Мой путь не отличается. Чем я стану известным будущим поколениям?».

Когда он жалуется: «Ах, никто не знает меня!», утешение он находит (в следующем): «Я не ропщу против Неба, я не питаю злобу к людям. Я исследовал то, что здесь внизу, и я связан с тем, что там наверху. Кто знает меня, тот знает, что есть Небо».

Он довольствовался (следующим): «Учиться и постоянно упражняться — не дает ли это также и удовлетворение? И, потом, случается, что присоединяются друзья издали — разве это не имеет и свое-

го ощущения счастья? Если же люди не знают кого-то, непозволительно всё же отравлять себе жизнь — разве это тоже не благородно?». «Я не хочу огорчаться тем, что меня не знают; огорчаться мне следует, только если я не знаю других».

Он позволяет себе восклицать о шутах: «Прекрати, прекрати свои напрасные старания! Кто сегодня хочет служить государству, тот стремится лишь к опасности». Он позволяет себе сказать о Лао-цзы: «Умные и дальновидные близки смерти, так как они любят судить других людей». Он же утверждает смысл своей задачи — способствовать человеческому порядку в мире. Результат не предрешается. Гуманность означает солидарную ответственность за состояние общества. «Гуманный человек не кончает с жизнью из-за нарушений гуманности. Да, были такие, которые, чтобы усовершенствовать свою гуманность, предали свое тело смерти».

Основным правилом самообладания остается: быть готовым «воспользоваться им одним, действовать; ничего не знать о том, что держит в тени, на заднем плане».

Однако решающим является (следующее): «Единственное, благодаря чему человек является учителем, есть его собственное сердце. Счастье и несчастье не являются масштабом ценности человека». Не всегда крайнее несчастье есть зло, оно может быть «некоей пробой» (Сюнь-цзы). Отчаяние не должно становиться радикальным. В самой крайности остается надежда. «Случается, люди из отчаянных обстоятельств возносятся к наивысшему назначению».

Современные суждения о Конфуции — удивительны. Как рационалиста его принимали в незначительной степени (незначительно, мало). «Ни личность, ни труд не приводят на пути действительного величия. Он был славный моралист», полагает Франке, «он, со своим ворохом добродетелей, верил, что расшатанный порядок можно вновь поставить на место, что, как свидетельствовали события, был в состоянии сделать лишь ураган силы».

Конфуций в самом деле не стал действенным тем способом, каким он мыслился в мгновения его величайшей надежды. Как и в годы его жизни, так и после его смерти смысл его образа действий потерпел крушение. Ибо лишь некая трансформация (перемена декораций) сделала его труд действенным. И тем более задачей оказывается это — увидеть первоначальное никогда не теряющимся при перемене декораций и оберегать его в качестве масштаба (мерила). На основе имеющихся высказываний, подбирая их с ориентацией на наиболее содержательные, наиболее подлинные, можно отважиться получить эту картину. Она, определенно, утрачивается (скрывается), если вы-

двигаются застывшие и плоские формулировки, которые, вероятно, имели своим происхождением более поздние времена. Единственно благодаря разумно проведенному выбору и упорядочению высказываний и сообщений получается незаменимая ничем картина, сердцевина которой должна содержать действительность, поскольку иначе невозможно было бы ее возникновение.

У Конфуция нет преходящей заботы одиночки о себе самом. Также он не проектирует никаких научно-технических устройств, никакого законодательства и никакого формального государственного порядка, но он страстно беспокоится о том, что не только напрямую желаемо, но и косвенно требуется, от чего зависит всё остальное: о духе целого в нравственно-политическом состоянии и о внутреннем состоянии каждого отдельного человека как члена целого. У него нет никакого первоначального религиозного опыта, он не знает никакого откровения, не задумывается ни о каком возрождении своей сущности, он — никакой не мистик. Однако он также и не рационалист, но в своем мышлении он руководствовался идеей, охватывающей всю общность связи, посредством которой человек становится человеком. Его страстью является красота, порядок, правдивость и благополучие в мире. И всё это основывается на чем-то таком, что вследствие крушения и смерти не становится бессмысленным.

Ограничения возможностей в мире у Конфуция добивается его рассудительность, трезвость взгляда на мир. Он осторожен и сдержан, но не из страха, а из сознания ответственности. Сомнительного и опасного он по возможности хотел бы избежать. Он желает опыта, повсюду к этому прислушивается. Он ненасытен на сообщения из древности. Запреты у него — много реже, нежели указания, как и что делать, если кто-то хочет стать человеком. Соблюдение меры и готовность остановиться, не стремление к власти как таковой, а воля к правильному правлению — это движет им.

Его сущность действует ясно, открыто, естественно. Всякое обожествление своей персоны он отвергает. Он живет словно бы на улице, как всякий человек с его слабостями.

Что же сделал Конфуций? В отличие от Лао-цзы он вступил в дела мира, понуждаемый мыслями о призвании, желая направить человеческие состояния у лучшему. Он основал школу для будущих государственных мужей. Он издал классические книги. Но ещё более значительно следующее: Конфуций в Китае является явной грандиозной вспышкой разума во всей его широте и возможности, и именно в некоем человеке из народа.

7. Конфуций и его оппоненты

Конфуций вёл борьбу и был поражаем. Это — прежде всего выступающие на первый план словесные дуэли против ничтожных и ревность конкурентов. Но затем находит своё выражение и глубокая, затрагивающая суть дела полярность между Конфуцием и Лао-цзы.

а). Оппоненты, с которыми боролся Конфуций, — это люди, которые и без того испортили отношения с миром и ловко преуспевали в этом, софисты, которые находили свои основания за и против всякой вещи, которые приводят в беспорядок масштабы права и бесправия, правдивого и фальшивого.

Однажды в бытность Конфуция чиновником, он велел казнить опасного для государства аристократа. Обосновывал он это так: хуже, чем воровство и разбой, неповиновение образа мыслей, связанное с заведомым искажением истины, лживость, связанная с умением хорошо говорить, нацеленность на скандал, связанная с широким кругом знакомых, одобрение незаконности, связанное с его оправданием. Этот человек соединил в себе все эти преступления. «Там, где он пребывает, он организовывал некую партию; он обольщал множество людей своей болтовней, лицемерными заявлениями; своим упорным сопротивлением он извращал закон и только преуспел в этом. Если низкие люди собираются в банды — это основание для печали».

Конфуция упрекали: его учение не могло бы справиться (со всем) и в долгой жизни. Чтобы изучить формы, не хватит жизни. Оба, учение и формы, ничем не пригодны народу. К разумному управлению и практической работе он был бы неспособен. Полными роскоши погребальными церемониями он мог бы разорить государство. Он путешествует повсюду, как и все литераторы, в качестве советника, чтобы обогатиться, ведет паразитическую жизнь. Он — надменен, пытается бросающейся в глаза одеждой и церемонностью (жеманством) понравиться толпе.

б). Легенда сообщает о посещении юным Конфуцием старого Лао-цзы (Чжуан-цзы, переводы Штраусса и Валея). Лао-цзы обучал его.

Намерение, семантику и штудии Конфуция он не одобряет. Книги — сомнительны, они — лишь следы ног великих старцев. Те выделялись следами ног, нынешние — говорят (речами). Но: «Твои учения занимают вещами, которые значат не более, чем следы ног в песке». «То, что ты читаешь, есть лишь отзвук и дым очень давно ушедших людей. То, что было бы ценным для передачи, ушло с ними в могилу; остаток попал в книги».

Напротив, существенным является основное знание. Лао-цзы упрекает Конфуция в незнании Дао. Конфуций губит Дао абсолютизацией своих нравственных требований. Так как человеколюбие и справедливость для тех, кто любит Дао, являются лишь следствиями, сами по себе они ничто. Когда Конфуций требует беспристрастно любить каждого человека, Лао-цзы резко отвечает: «Говорить о каждом человеке — это безрассудное преувеличение, и решение постоянно быть беспристрастным уже само означает вид пристрастности. Лучше всего ты созерцаешь, каким образом происходит, что Небо и Земля сохраняют свое вечное движение, что птицы следуют своему пути и звери своим норам, а деревья и кустарники сохраняют свое постоянное место. Тогда ты будешь учиться позволять своим шагам отклоняться от внутреннего и следовать целому природы; и вскоре ты достигнешь пункта, где ты больше не будешь нуждаться в том, чтобы изнурительно расхваливать человеколюбие и справедливость». «Вся эта болтовня о человеколюбии и справедливости, все эти постоянные уколы иголкой раздражают. Лебедь не нуждается в ежедневном мытье, чтобы оставаться белым».

Единственно лишь посредством надеяния (отсутствие поступков, у-вэй) показывается Дао. Всё остальное — это внешнее. Слепленные отбросами глаза не видят неба; когда кусают комары, не спят ночь: так терзают человеколюбие и справедливость. Как таковые они создают ожесточенное настроение и позволяют утратить Дао. Человеческая природа внутренне противится плоской морали без основы в Дао. Когда же мир в Дао, т.е. естественной простоте, не утрачен, тогда нравы восстанавливаются сами по себе, действует добродетель.

Только «когда соблюдение великого Дао пришло в упадок, появились доброжелательство и справедливость; когда появились знание и смысленность, возникла великая неестественность». Усыхает источник Дао — и люди тщетно пользуются паллиативами человеколюбия и справедливости. Это — как с рыбами: усыхает источник и спускается вода в пруду, и тогда только рыбы держатся друг подле друга, они опрыскивают друг друга, чтобы увлажниться, они теснят друг друга, чтобы стать омытыми. Но лучше: они забывают друг о друге в реке и морях. Потому правильным является (такое положение дел), когда люди без искусственности и принуждения, без мышления и знания о добре и зле просто живут в Дао. «В древности держались за Дао не для того, чтобы просвещать людей, а для того, чтобы оставлять в неведении».

Лао-цзы считается единственным прямым оппонентом Конфуция. Всё же более поздняя полемика между даосистами и конфуцианцами бросила свою тень на те легендарные беседы. Более поздние враждебные партии были обе далеки от первоисточка. Поздние даосисты избегали мира, были аскетами, становились заклинателями, алхимиками, специалистами по удлинению жизни, колдунами и фокусниками. Поздние конфуцианцы были светскими людьми, упорядочивали общество, приспособившись и подхватывая действенное, эффективное, соблюдая свои интересы, они были литераторами и чиновниками, которые превратились в сухих, своекорыстных и жадущих власти устроителей и послушников регламента и в потребителей (сибаритов) наличного бытия.

Исходя из воззрений и в соответствии с внутренней направленностью обоих великих философов можно сказать: Лао-цзы и Конфуций являются, пожалуй, противоположными полюсами, однако такими, которые взаимно принадлежат друг другу и взаимно требуются (друг другу). Неверно приписывать Конфуцию те ограничения, которые стали действительностью только в конфуцианстве. В противовес точке зрения, согласно которой Лао-цзы якобы полагал Дао по ту сторону добра и зла, а Конфуций морализировал Дао, скорее, можно сказать (следующее): Конфуций оставляет этот потусторонний мир незатронутым добром и злом, поскольку в мире он ставит задачу — посредством знания о добре и зле прийти к порядку в обществе (в любой общности людей, начиная с семьи). Потустороннее же для него просто не является абсолютом. Всеохватывающее является для него задним планом, фоном, но не темой, границей и причиной опасливой робости, но не непосредственной задачей. Говорят, будь единственным метафизическим элементом учения Конфуция то, что правитель замещает (представляет) Небо, которое через явления природы (благословение урожаем или катастрофы из-за засухи или наводнения) оповещает о своем удовлетворении или неудовольствии, этот элемент, только в конфуцианстве ставший господствующим, у Конфуция был бы, во всяком случае, лишь неким фоновым проявлением той метафизической глубины, которая является общей для Конфуция и Лао-цзы. Различие пролегает между прямым путем к Дао у Лао-цзы и непрямым путем через порядок человечества у Конфуция, и потому — в противоположных практических следствиях общего основного воззрения.

То, что Лао-цзы вкладывает в Дао до и сверх всего, является Единым Конфуция. Однако Лао-цзы углубляется внутрь, Конфуций же позволяет себе через него управлять (руководить) при вхождении в

вещи мира. Иногда (мгновениями) склонность к бегству из мира находят и у Конфуция, и находят у него на границе той идеи, которая действует через недеяние и вследствие этого удерживает мир в порядке, как у Лао-цзы. Оба могут обращать свой взор в противоположные стороны, стоят же они всё же на одном и том же фундаменте. Согласие обоих в Китае было воспроизведено через величие крупных индивидуальностей, не благодаря философии, которая бы систематически охватывала обоих, а в (феномене) китайской мудрости жизни, думающей и проясняющей себя.

8. История влияния

Для своего времени Конфуций был лишь одним среди многих других философов и отнюдь не самым успешным. Однако из него произошло конфуцианство, которое господствовало в Китае две тысячи лет, до конца своей политической власти в 1912 г.

Ступени развития конфуцианства схематично — следующие: *во-первых*, в столетия после Конфуция конфуцианство получает свой теоретический образ благодаря Мэн-цзы (372—289) и Сюнь-цзы (310—230), которые вдвоём привели предание школы к состоянию повышенного влияния. Конфуцианское мышление стало более систематическим, более распознаваемым, более облаченным в понятия. Наиболее ясные и прекрасные формулировки в духе Конфуция находятся в «Да сюэ» и «Чжун юн». Высказывания «Лунь ю», которые ближе Конфуцию и, быть может, дословно принадлежат ему, — кратки, отрывочны, дают простор интерпретациям. Они — мысли в состоянии зарождения, как у некоторых досократиков, уже завершённые, однако с бесконечными возможностями развертывания их содержания. Обработка до систематической формы, вероятно, обеднило богатство понятийности, что ещё ощутимо в источниках. Потому у своих ближайших последователей Конфуций становится определённее, но одновременно уже более стесненным в границах. Это конфуцианство было духовным движением, поддерживаемое литераторами, однако с притязаниями на управление государством. Против него император Ци Ши Хуанди (221—210) предпринял попытку уничтожения. Конфуцианские книги были сожжены, их передача (в форме преподавания) должна была окончиться. Правительство великого деспота после его смерти было свергнуто в яростной гражданской войне. Однако его творение осталось: превращение старого государства ленного типа в бюрократическое государство. — *Во-вторых*, и тут произошло удивительное. Новое, созданное тем деспотом бю-

рократическое государство заключило союз с конфуцианством при династии Хань (206 до н.э. — 220 н.э.). Поверженное конфуцианство было восстановлено. Новый образ государственной власти, свой авторитет получивший благодаря конфуцианскому духу, возник, таким образом, частью из мотивов и ситуации, которые самому Конфуцию были чужды. Он не знал ведь ничего иного, кроме государства ленного типа. Теперь же конфуцианство получило свой новый образ мышления с его фактической господствующей властью. Литераторы превратились в функционеров бюрократии. Они развили некую ортодоксию до фанатизма, одновременно в интересах значимости своего положения. Конфуцианство было приспособлено для подготовки чиновников. Школьная система была организована как государственная воспитательная система, обучение было разработано для порядка и канонизации сущности государства. — *В-третьих*, разработка по всем направлениям, особенно — метафизическому и натурфилософскому, произошла в эпоху Сунь (960—1276). Одновременно была зафиксирована ортодоксия на основе трудов Мэн-цзы. Усиление этой исключительной в своем роде ортодоксии и окончательное закрепление произошло во времена маньчжуров, династия Цинь (1644—1912). Этот образ (лицо) духовного окаменения Китай явил Западной Европе. Европой было воспринято прежде всего ее собственное учение, согласно которому Китай всегда был таков, пока синологи не открыли действительную грандиозную историю Китая.

У конфуцианства, таким образом, долгая и преобразившая его история, как у христианства и буддизма. Значительная длительность его приспособления в Китае отдалили его от первоначала в лице самого Конфуция. Была борьба, духовная — за правильное учение, политическая — за самоутверждение сословия литераторов. Духовная история Китая имеет свои великие художественные, поэтические, философские взлёты — большей частью в фактическом прорыве с помощью этого конфуцианства или в сознательной оппозиции против него. Во времена упадка духовной жизни конфуцианство в Китае, подобно католицизму в Западной Европе, всегда тут как тут. Но оно имеет даже и свою духовную вершину: как в католицизме — в Фоме Аквинском, так в конфуцианстве — в Джу Си (1130—1200).

У каждого высокого импульса — принадлежащие ему опасности. То, что столетиями преобладают соскальзывания с вершин, позволяет признавать (опознавать) эти вершины ложными уже в первоначале. Об этом говорят возражения против Конфуция: его мышление является «реакционным», оно абсолютизировало прошлое, оно закрепляет и умерщвляет, оно лишено будущего. Потому оно парали-

зует всё творческое, живое, ускоряющее. Его мышление делает предметом сознательного намерения то, что однажды имело в прошедшем свою истинность, но теперь более иметь не может. Оно порождает жизнь условностей и иерархии, внешних форм без содержания. Франке таким образом производит суд над Конфуцием: он перенес идеал для своего народа в прошлое, так что он проходит сквозь историю с повернутой назад головой. Конфуций принял для правильной жизни народов некое, пожалуй, сбалансированное состояние прочности. Он не осознает, что история является никогда не останавливающимся (на отдых) движением. К тому же естественные метафизические потребности он оставил неудовлетворенными в своём учении, согласно которому в благоустроенном человечестве никогда не должно переходить границы предписанного разумом земного мира.

Эта точка зрения опровергается приведенными ясными высказываниями, которые извлекло наше изложение и которые подразумевали рассмотрение в грандиозном контексте. Однако верно, что для конфуцианства соскальзывания с вершины впоследствии в значительной мере дают право на суждение, которое на Конфуция и многих конфуцианцев не распространяется. Эти соскальзывания с вершины можно охарактеризовать (следующим образом).

Во-первых, превращение мыслей о едином и незнании в метафизическое безразличие. Когда Конфуций сторонится мыслей об абсолютном, о просительной молитве, то исходит он из действующей, охватывающей всё уверенности, которая делает его невозмутимым при обращении к современности и к людям. Когда он в спокойствии живет перед смертью, не хочет знать того, что мы не можем знать, то он оставляет всё это открытым (вопросом). Но если эта сила Конфуция (невозмутимость по отношению к незнанию) отсутствует, усиливается скепсис и одновременно неконтролируемое суеверие. Агностицизм становится необоснованным (пустым) и в конфуцианстве озаряется осязаемой магией и иллюзорными ожиданиями.

Во-вторых, превращение трезвого, но страстного стремления к человечности в мысли о выгоде. Развивается педантичное мышление о целях без силы независимого бытия человека.

В-третьих, превращение свободного этоса, который понимает-ся в полярности «ли», и того, что им руководит, в законность «ли». Ли без основы в жень и в едином превращается в пустые правила формальности. В то время как у Конфуция они являются посредствующей силой, теперь они становятся лишь прочными формами, основанными на насилии принуждающими законами. Они, будучи обра-

ботаны, превращаются в запутанный порядок, множество добродетелей, в определенные человеческие основные отношения и завершаются в исчислимых приказах.

В то время как в первоначале единство обычая, права и нравственности благодаря их общему воодушевлению, исходящему из жень, было человеческой свободой, фиксация ли становится для человечности роковой. Пусть разделения обычая, права и нравственной нормы не делалось, но бесконечное многообразие предписаний по поводу формальности снизилось. Последняя была определена и в каждом случае могла рациональным образом быть приведена к решению. Она более не нуждалась ни в какой совести, поскольку выполняла требуемое действие. Формальность, дабы сохранить лицо, стала всем.

В-четвертых, превращение открытости мышления в догмы теоретического познания. Например, предметом споров становится, является ли человек от природы добрым или злым, порождает ли потому только воспитание посредством «ли» человека вообще как добрую сущность, или же он воссоздается в своей собственной сущности. В то время как Конфуций вовсе не искал подобной альтернативы, но, напротив, крайним случаям святости, с одной стороны, и шутам (дуракам) — с другой, — они являются неизменными — Конфуций большей частью давал требуемые ими шанс и игровое пространство, позволяя решать практике, теперь теория становится страстно обсуждаемым полем споров. Здесь, как обычно в тупике альтернатив теории, Конфуцию они представились бы несущественными перед тем, что превышает теорию.

В-пятых, превращение знания, которое было внутренним действием, в обучение, которое стало опрашивающим. Возникли классы литераторов, которые отличались не индивидуальностью, а уровнем действительно и формально освоенного материала, и они испытывались в системе школьных экзаменов. Что древность в виде усвоения была нормой — изменилось до того, что старые труды стали штудироваться, служа учёным, что существенным стало подражание древним, а не усвоение. Учёность породила ортодоксию. Последняя же утратила свое единство с жизнью в целом.

Но все соскальзывания с вершин, бывшие столь действенными в китайской истории, не могли полностью утратить первоначало, из которого они произошли. Сам Конфуций остается живым в побуждениях, которые его обновляют, чтобы быть в состоянии нарушить окоченение. Они сохраняли высокий этос, героическое мужество, которые всё снова и снова выступали в конфуцианстве. Тогда Кон-

фуций — в оппозиции. Конфуций есть больше, чем ускоряющая жизненная сила, так как он современен в формах стабилизации. Великим явлением подобного обновления был Ван Ян Мин (1472—1528).

Во всем этом развитии большую роль играет личность Конфуция. Взор постоянно обращался на него — единственный великий авторитет. Относительно влияния Конфуция на его учеников рассказывается и то, что они позволяли себе много критики по поводу его поступков, но также и то, что они смотрели на него снизу вверх, как «на солнце и луну, перешагнуть которые нельзя». На его могиле приносились жертвы, но не в рамках культа предков. Позднее был построен храм. Уже на рубеже второго и первого веков до н.э. о своем посещении его историк Сыма Цянь пишет: «Так оставался я, полный почтения и едва смог освободиться. На Земле было много правителей и мудрецов, известных во времена своей жизни, с чем было покончено с их смертью. Кунь-цзы был простым человеком из народа. Но уже десять поколений передают друг другу и его жизнь. От сына Неба до царей и князей — все принимают свои решения и свою меру вещей в зависимости от учителя. Это можно расценить как высшую святость». Впоследствии храмы ему были воздвигнуты во всей китайской империи. В начале XX века Конфуций недвусмысленно был объявлен богом. Это — примечательное явление: Конфуция, этого человека, который ничем, кроме как человеком, быть не хотел, который знал, что ни на мгновение он не является святым, заставили, наконец, стать богом.

ЛАО-ЦЗЫ

Источники: Переводы «Дао-де-цзина»: Виктора фон Штраусса. — Гриля, Вильгельма; многие места (фрагменты) — из Грота, Форке и др. — Вайса, Линь Юйтаня. — Биография: Сыма Цянь (перевод Хааса, с. 16–19). — Обзор учения Лао-цзы у Сыма Цяня (перевод Хааса, с. 200–205).

Литература: история китайской философии (Хакманн, Форке, Ценкер, Вильгельм) и китайской культуры, литературы, государственности (Грот, Франке, Гранэ, Грубе).

Жизнь и произведение

О жизни Лао-цзы рассказывается (Сыма Цянем около 100 г. до н.э.) (следующее): он родился в государстве Чу (в нынешней провинции Хэнань в северном Китае). Некоторое время он был штатным архивистом (летописцем) при центральной власти (правителе Чжоу). Его желанием было — скрыться и оставаться без имени. В преклонном возрасте, когда в родном ему Чу дела оказались в запущенном состоянии, он отправился на Запад. Стражу на пограничной заставе, в ответ на его просьбу, он записал (изложил в письменном виде) «Дао-дэ-цзин» в 5000 слов. Затем он скрылся, уйдя на Запад. «Никто не знает, где он окончил свои дни». Чжуан-цзы же говорил, что Лао-цзы скончался дома, в кругу своих писцов. Время его жизни относят к шестому столетию (традиционная точка зрения, поскольку только в таком случае возможна воспринятая, в качестве легендарной, беседа

между Лао-цзы и Конфуцием) либо к пятому (Форке), либо к еще более позднему – четвертому. Факты (например, его имя не упоминается ни Конфуцием, ни Мэнцзы, ни Мо Ди и имеются определенные, всё более поздние предания, которые противоречат самим себе и т.д.) уравнивают их (столетия), не допуская какого-то окончательного вывода. Является ли возможной для знающих синологов некая определенность времени – на основании стиля произведения в зависимости от уровня передачи литературного текста в те духовно величайшие столетия Китая и в сравнении с другими, это для неспециалистов (стоящих наружу) представляется делом неразрешимым и невероятным. Определенность времени для понимания текста вообще-то не важна. Дискуссии об этом лишь удостоверяют неопределенность предания.

Определенным является существование «Дао-дэ-цзина». Эта книга была подвергнута сомнению и в своем происхождении, и как целое – бывала разъединенной. Однако внутренне она находится в столь убедительной связности, что – несмотря на возможные интерполяции и искажения текста – невозможно сомневаться, что она была создана личностью высочайшего ранга. Она, кажется, почти ощути-мо стоит перед нами в своих словах и говорит с нами.

«Дао-дэ-дзин», Книга о Дао и Дэ, есть произведение более кратких и более длинных высказываний, разделенных на 81 небольшие главы. В архитектонике нет определенной системы. Иногда образуются группы взаимосвязанных глав, как группа «политических» ближе к концу. Всё существенное высказано сразу же в самом начале и затем возвращается в остроумных развертываниях. Это – афористическое сообщение готового (обдуманного) без обоснования. Читателю являет себя грандиозная сплоченность (единение). Повторение в различных модификациях сходного выграивировывает единство, которое для нас является представимым в качестве некоей фактической систематики, в самом произведении как таковом не проведенной. Несмотря на отсутствие методической терминологии, некую, поддающуюся методической интерпретации, цельность уловить можно. Действенная сила парадоксальных тезисов (без произвола некоего острословного игривого ума), серьёзность и привлекающая к себе, кажущаяся непостижимой глубина делают этот труд одним из незаменимых (необходимых) произведений философии.

Для тех, кто не является синологом, изучение текста возможно лишь посредством сравнения многочисленных переводов и их комментариев. Ещё не достигли того, чтобы читать Лао-цзы так, как читают Канта, Платона, Спинозу. Переводимый текст больше говорит не непосредственно сам на собственном языке, но словно бы через

некоего медиума, затуманивающего, приглушающего или же ярко (резко, кричаще) озаряющего. К тому же моносиллабический (одно-сложный) китайский язык и средство (написания, графика) китайского письменного языка столь чужды, что не являющийся профессиональным синологом не выходит из состояния неопределенности (ср. хотя бы Хакманна).

Искажение смысла в переводах иногда заходит очень далеко (самые несуразные в главе 6: у Гроота речь идет о регулировании дыхания, у других — о корне вселенной, о «духе долины», о «глубоком женском»; впрочем, вся эта глава является (Штраусс), согласно Ле-цзы, цитатой из некоего древнего, имевшегося у Лао-цзы, произведения, поскольку, как обычно, Лао-цзы зачастую берет стихотворные цитаты из песен и гимнов). Следует удерживаться от чтения одного-единственного перевода.

Основой (нашего) изучения является «Дао-де-дзин» Лао-цзы, переведенный и прокомментированный Виктором фон Штрауссом, 1870. Комментарий Штраусса подводит читателя к трудностям перевода, к китайским словам, к многозначности. Кроме того, он, воспитанный немецкой философской традицией, дает проникновенную, вдумчивую, порой несколько причудливую философскую интерпретацию. Даже там, где его построения неубедительны, их обоснование всё же поучительно. При изучении более новые переводы следует принимать вместе с этой первостепенной по значимости работой. В искажениях этих новых переводов по сравнению со штрауссовским убеждаешься, благодаря комментарию Штраусса, тому, как он обосновывает свой перевод и порой предупреждает более поздние возражения. Непонятный при первом прочтении, перевод Штраусса, возможно, именно потому является лучшим: он — нелёгок, но после уяснения с помощью комментария оказывается наиболее выразительным именно вследствие краткости и сократности (завуалированности).

Я цитирую по переводам, отчасти их комбинируя. Цифры обозначают главу «Дао-де-дзина».

Пониманию Лао-цзы способствует рассмотрение китайского духовного мира, поколений (веков), в которых он жил, предание, которое ему предшествовало. То, что мы можем здесь отказаться от их воспроизведения согласно трудам сиологов, свидетельствует о сверхвременном разуме этого мыслителя-метафизика, который действует вернее и захватывает сильнее, если и когда видят только его самого.

1. Представление философии Лао-цзы

Происхождение и цель мира и всех вещей, как и мыслителя, есть Дао. Содержанием этой философии является, во-первых: что Дао существует; во-вторых, каким образом всё, что есть, исходит (есть) из него и для него; в-третьих, каким образом человек живет (пребывает) в Дао и каким образом он может его утратить и вернуть, и притом в качестве (просто) индивида, отдельного человека и в состоянии государственного правления (будучи в составе государства).

Итак, мы узнаем — согласно европейской классификации — о метафизике, космогонии, этосе и политике. Для Лао-цзы они есть Одно в основной, всё проникающей мысли. Все четыре момента могут одновременно выступить в немногих тезисах одной небольшой главки. Наряду с тем, что представление должно различать и последовательно излагать, важна всё же и основная мысль или жизненная установка этой философии. Представление удастся, если это Одно в следующем друг за другом становится присутствующим в сознании.

1. Дао

Первый тезис книги, проникая в самые отдаленные глубины, открывает (возвещает): «Дао, которое может высказываться, не есть вечное (неизбывное) Дао; имя, которое может называться, не есть вечное имя; Безымянное есть первоначало мира Неба и Земли» (1). Этот тезис отвергает не только всё поспешное знание, но и вообще (ту) методику знания, которой для конечных вещей обладает человек. «Я не знаю его имени; обозначая это, я называю это Дао» (25).

Когда о нем говорится, то это могут быть негативные высказывания, (каковым было то, согласно которому не имеет имен то, чего не достигает человеческая способность названия), например: «Глядят на него и не видят, потому называют это бесцветным (прозрачным). Слушают его и не слышат, потому называют безмолвным. Хватают его и не улавливают, потому называют лишенной материи» (14).

Если пожелать высказать его бытие позитивно, то название было бы скончавшимся (ещё до начала). «Дао является пустым (незанятым)» (4), есть бесконечная бездна; это пустое пространство является беспредельным, которое «своим воздействием никогда не ощущается» (4). Когда его называют, ловят, схватывают, хотят его мысленно отличить от чего-то или же увидеть различие в нем, то оно

исчезает: «Оно оборачивается, смотрит назад в небытие» (14). Его изначальная полнота больше, чем всякое наше мыслимое наполнение, его без-образность (лишенность образа) больше, нежели всякий мыслимый нами образ. «Оно означает образ без-образного, отражение лишнего отражения; это — совершенно непостижимо. Увидев, не видят его лица, следуя за ним, не видят его спины» (14).

То, что для нас становится предметом, является конечным: бытие для нас составляет определенность в бытии различения. Квадрат является таковым благодаря своим углам, сосуд — благодаря ёмкости, которая может что-то в себя вмещать, картина — благодаря изображению. Если же предмет становится бесконечным и неразличимым как Дао, то он утрачивает свою определенность и перестает быть тем, чем он был в бытии различения. Потому мысль, в которой предметом становится помысленное как бесконечное, может быть действительной в качестве руководства для мышления в рамках Дао; Лао-цзы говорит: «У великого квадрата нет углов, великий сосуд не вмещает (не имеет ёмкости), у великого звучания неслышный звук, у великого изображения нет формы» (41).

Поскольку бытие является тем, что мы видим, слышим, схватываем, что есть изображение и форма, оказывается, что Дао есть ничто. Только в Дао, свободном от бытия, достигается изначальное. Это изначальное есть ничто не в смысле, что его нет вообще, а в смысле более-чем-бытия, из которого происходит сущее: «Бытие возникает из небытия» (40).

Это небытие, которое как изначальное и цель всех бытий, само является подлинным бытием, но в качестве сверхбытия тотчас же вслед за негативными высказываниями загромождается внешне позитивными высказываниями. Дао неизменно, «оно одно длится (пробывает) и не изменяется» (25). Оно не стареет (30, 55). Дао — мера (критерий) самого себя (тогда как человек, Земля, Небо, все вещи, за исключением Дао, имеют свою меру в чем-то другом) (25). Дао — безыскусно, простодушно (32, 37), молчаливо (25), в своем спокойствии совершенно непостижимо.

Покой Дао, однако, не может быть противоположностью движения; тогда оно было бы лишь негативным, меньшим, нежели бытие. Дао движется, но одновременно в движении — покой; его движение есть «возвращение в себя» (40). Оно не движется, так как это означало бы желание чего-то, чем оно ещё не было бы и не обладало бы; поскольку Дао непритязательно «вне желания» (34), «вне жажды домогательства» (37), оно — невзыскательно, скромно.

Понятие Дао было унаследовано Лао-цзы из традиции. Первоначальным смыслом слова было — «путь», затем — порядок вселенной, с которым идентично правильное поведение человека. Дао было древним основным понятием китайского универсизма (включенности в процессы универсума, вселенной). Слово Дао переводили как: разум, логос, бог, смысл, правильный путь и т.д. Когда его полагали личностным — мужским или женским — божеством, Дао называли «он» или «она». Однако соответствующим сути дела является, вероятно, «оно».

Лао-цзы дал слову Дао некий новый смысл — тем, что назвал Дао основой бытия, хотя эта основа сама по себе неопишима, безымянна. С помощью этого слова он выходил за пределы всего, что называл бытием, за пределы вселенной в целом, также и за пределы Дао как мирового порядка. Он, пожалуй, оберегал как бытие мира, так и идею всеобщего порядка сущего, однако и то, и другое коренятся в трансцендентном Дао.

Дао существует прежде мира, потому — прежде всех различений. Поскольку оно мыслит себя само по себе, оно не может ни противопоставляться другому, ни различаться в себе самом. Таковы в нем, например, те же самые бытие и должное; то, что в мире разделено и противопоставлено, до мира является одним; то же самое относится к закону, согласно которому всё происходит, и к закону, по которому всё должно происходить; то же — и с порядком, который вечен изначально, и с порядком, который пока ещё достигается посредством нравственно правильного поведения. Однако это единое бытие противоположного не может быть вновь и тотчас неким особенным бытием в мире, как и миром, взятым в целом. Оно остается до мира и целью мира. Становиться миром означает — разделяться и становиться различаемым, разъединяться и противоположаться.

В мире для нас присутствует полнота бытия вследствие разделения и противоположения. Дао означает пустое, поскольку оно, не имеющее различий, противоположности, беспредметное, не является миром. Исполнение Дао означает, что таким образом оно устанавливает в себе предметное, порождает мир. Но вследствие этого само Дао никогда не наполняется (4). Будь так, что оно могло бы наполниться порожденным миром, оно бы в нем растворилось. Оно остается — так должны мы интерпретировать — в пустоте полнее по своим возможностям, нежели вся голая действительность мира, в небытии — больше, чем бытие, в неразличимой основе — больше, чем всё предметно различимое, определенное сущее. Оно остается всеохватывающим.

2. Дао и мир

Оно было прежде, чем возникли небо и Земля (25); и прежде небесного владыки Ди, наивысшего божества китайцев (4). Однако Дао не есть некое совершенно недоступное другое, а есть присутствующее в действительности в каждый настоящий момент. Неразличимое, оно всё же воспринимаемо как подлинное бытие во всем сущем. Присутствующий во всем, оно является тем, благодаря чему всякая вещь, которой оно также всегда является, имеет свое бытие. Признаками его присутствия в мире являются:

а) *оно тут в качестве небытия*: глаз, ухо, рука напрасно ищут Дао, однако оно повсюду, «великое Дао, как оно витает вокруг!» (34). Оно сравнимо с осязаемым небытием, посредством которого всё является определенным бытием: как сосуд благодаря ничто (пустоте) вмещающей емкости, как дом за счет ничто (пустоты) окон и дверей (11). Таким образом ничто Дао оказывается небытием, которое только и делает сущее бытием.

Сравнимо оно с тем, что проникло бы и в самое плотное, лишенное пор тело: «Не-сущее проникает в лишенное промежутка» (43). Поскольку оно существует как небытие, никакое сущее не оказывает сопротивления. «Его простота, сколь и гибка она – мир не в состоянии её подавить» (32). «Проходит через всё и ничего не опасается» (25);

б) *оно действует, как если бы оно не действовало*: «Дао всегда бездействует, и всё же ничто не остается несделанным» (или «Дао пребывает в вечном бездействии, и всё же – вне бездействия») (37). Оно действует незаметно, словно бы оно было бессильным. «Слабость – способ выражения Дао» (40). Дао является бесконечно действующим, так как оно есть всё порождающее, но действует оно в неприметности своего безмолвия, которое ничего не делает.

Хотя Дао, могущественное, порождает всё сущее, оно дает ему свободу, словно бы не посредством Дао, а благодаря самому себе всякое сущее было бы тем, что оно есть. Потому хотя во всех сущностях изначально заложено почитание Дао, однако таким образом, что почитание уступается собственному бытию сущности: «Почитание Дао не является ничьим приказом и всегда добровольно» (51). Дао способствует предупредительности, учтивости сущности: «Способ Неба таков: оно не спорит и всё же побеждает; оно не говорит, но умеет получить правильный ответ; оно не зовет, но всё идет ему самому навстречу» (73).

Дао удается не оказывать принудительного воздействия на сущность потому, что оно приводит себя перед нею в состояние исчезновения, словно бы оно даже и не действует и никогда якобы не дейст-

вовало. Его способом является «создавать и не владеть, делать и не придавать ничему значения, воспитывать и не властвовать» (51). «Завершив труд, оно не называет его, словно его нет. Оно любит и вскармливает все сущности и не становится их господином» (34).

Действуя неотразимо, оно утаивает свою неотразимость; оно приглашает себя и уподобляет себя всему: «Оно притупляет свою остроту, смягчает свое сияние, оно становится одним (единым) со своей пылью» (4);

в). *Дао становится во всяком бытии единого изначальным, источником единого*: всё сущее обладает бытием в той мере, в какой оно содержало его благодаря связи с единством, единым, которое является формой порождения (усилиями) Дао, и есть не единица как число, а единство как сущность. «Издавна участвовали в едином: Небо благодаря единому чисто (ясно), Земля благодаря единому устойчива, души обязаны единому своим разумом, долина обязана единству тем, что наполняется, десять тысяч вещей живут благодаря единству, владельцы благодаря единству являются образцом для мира (государства)» (39);

г). *Всё наличное бытие имеет свое бытие благодаря Дао*: «Бездна, о! Оно подобно прародителю всех сущностей» (4). «Его можно считать матерью мира» (25). Этому отцу или этой матери они обязаны своим содержанием. «От его мощи они получают поддержку, его сущность придает им форму, его сила восполняет их» (51). Без Дао каждый — утрачен; но «оно от них не отказывается» (34). «Его дух в высшей степени надежен. В нем — верность» (21);

д). *Дао — по ту сторону добра и зла и всё же бесконечно готово помочь*: все существа, без исключения, добрые, как и злые, имеют свое бытие благодаря Дао, в нем — их опора, потому в каком-то смысле — постоянство. «Дао — это кладезь десяти тысяч вещей, сокровище для людей добрых и убежище недобрых» (62).

Правление Дао — несмотря на названные выше любовь, верность, преданность — всё же движимо не человеческим состраданием, не знает оно и предпочтения и пристрастия. Это обнаруживается в явлениях внешнего мира; приход и продвижение всех вещей бесконечен и ничтожен: «То, что между Небом и Землей — как похоже это на кузнечные мехи! Они пусты и всё же неистощимы; они движутся, и так больше производят» (5). Вселенная безучастна по отношению ко всем индивидам: «Небо и Земля лишены человеческой любви; они воспринимают все сущности как некую соломенную собаку» (как марионеток, которых использовали в качестве кукол при жертвоприношениях и выбрасывали) (5). «Это способ Неба — не оказывать пред-

почтения кому-либо, но всегда быть на стороне доброго» (79). Отсюда и высказывание: «Путь Неба должен приносить пользу, не причинять ущерб» (81).

Итак, основными признаками наличного бытия Дао были всепроникающее небытие, обо всем хлопотущее незаметное недеяние, всепорождающая сила единства, всячески обоснованная устойчивость переходящих сущностей — всё это даруемо некоей местностью по ту сторону добра и зла.

3. Становление мира и ход развития единичного в мире

Сверх (кроме) созерцания Дао в мире Лао-цзы хочет проникнуть в процесс порождения, в становление мира, в загадку того, что мир вообще возник из Дао. Эту умозрительную философию (спекуляцию) Лао-цзы конструктивно не развивал, но намекал. Он не спрашивает, почему мир есть, существует. Не спрашивает и о том, каким образом произошло некое отклонение (от правильного пути). Он, кажется, не знает о ходе развития мира во времени с неким последствием радикальных, основополагающих или катастрофических, событий. Скорее из его учения можно было бы прийти к выводу о вневременном вечном настоящем как основополагающей сущности бытия. То, что у него имеет место в намёках относительно мирового процесса, вероятно, следует воспринимать как нескончаемое событие:

а) *в изначальном неких Дао было два*: во-первых, Дао, которое не называется, небытие, — и, во-вторых, Дао, которое может называться, бытие. Незнаменное обозначает «первопричина Неба и Земли», названное обозначает «мать десяти тысяч вещей» (1). Эта «мать» есть бытие: «Десять тысяч вещей возникают из бытия» (40); у небытия нет имени: «Бытие возникает из небытия» (40). Не само по себе, но лишь как открывающееся в бытии мира Дао становится называемым. Образование вещей из доступного называнию Дао само непрерывно оказывается возникновением называемого: «Как только Дао начинает создавать и упорядочивать, оно обретает имя. И если уж его имя становится действенным, то и его, пожалуй, будут узнавать» (32).

Оба — незнаменное и обретшее имя Дао, небытие и бытие — «имеют один исток и разные имена» (1). Когда незнаменное усматривают вместе с обретшим имя, мысль уходит в непостижимое: «Вместе они означают бездонное, глубокое, вторичная попытка — и бездна ещё более бездонного» (1).

Процесс становления мира в другом случае разворачивается следующим образом: «Дао породил единицу; единица породила двойку; два породило тройку; три породило десять тысяч вещей. Десять тысяч вещей пронесли на спинах инь и содержали в себе янь. Бестелесное Хи приводит их в соответствие» (42);

б) порождающее Дао несет в себе *основные факторы бытия мира*, они означают формы, образы, материалы, силы: «В нем, непостижимом, невидимом, есть образы! В нем, невидимом, непостижимом, есть вещи! В нем, необъяснимом, смутном есть семья»;

в) в мировом процессе происходит развитие единичной сущности. Движение всех сущностей в беспокойстве бытия мира, кажется, имеет двойной смысл: ничтожности появления из ничто и ухода в ничто или возвращение сущности домой к своему изначальному: «Все сущности выступают вместе, и мы видим, как они опять и опять идут обратно. Когда сущности развились, каждая возвращается в свое изначальное. Бытие возвращения в свое изначальное означает быть спокойным. Спокойствие означает – задача выполнена. Задача исполнения этого означает быть вечным» (16).

4. Дао и отдельное (жизненная практика)

Что является истинным, следует Дао (21). Высшая добродетель, жизнь в собственном смысле (дэ) есть одно с Дао бытие. И человек лишь с Дао следует верному пути. Потому основные особенности Дао вновь явятся как основные особенности правильного (настоящего) человека, прежде всего: действие посредством надеяния, бытие посредством небытия, сила посредством мягкости.

Это, однако, не происходит с необходимостью (как естественно происходящее), скорее: человек может отступить, отойти от Дао, он чаще всего уже отступался, но он может вновь становиться одним с Дао.

а). *Отступление от Дао: преднамеренность и самоутверждение*: изначально отступление является самоутверждением, которое идентично преднамеренности поступка, самосозерцанию в этом (самоутверждении), нарочитости и целенаправленной деятельности.

«Высшая добродетель не желает проявлять добродетель, потому она и есть добродетель; низшая добродетель хочет быть добродетелью, потому она не является таковой» (38). Это означает: то, что я делаю с какой-то целью, я утрачиваю, поскольку содержание целенаправленного хотения есть непосредственно существующее. То, что я могу делать, являет собой конечные вещи, преходящие, не обладающие вечным бытием.

Подобно тому, как преднамеренность посредством хотения существенного как раз и разрушает последнее, саморефлексия разрушает собственную сущность, так как она желала бы, созерцая её (собственную сущность), знать и благодаря этому знанию владеть ею и радоваться этому как всякому обладанию. «Кто видит себя со стороны, тому не светит; кто считает себя правым, не выделяется; кто хвалит себя, не заслуживает этого; кто возвышает себя, ничем не выделяется» (24).

Разрушительное в связи с саморефлексией, в которой человек хочет знать самого себя, делают отчетливым сравнения с практическим образом действий: «держат сосуд и одновременно наполняют его до краёв — лучше этого не делать; проверять на ошупь и одновременно натачивать — долгим это не могло бы быть» (9). Это означает (согласно Штрауссу), что несовместимо держать сосуд (по китайскому обычаю обеими руками) и одновременно его наполнять — несовместимо желать получить плату (держать) за то, что делают, и одновременно это делать (наполнять). Тем более несовместимо проверять на ошупь остроту клинка (рефлектирующая проверка) и одновременно его натачивать (действие человека более высокого уровня).

Преднамеренность, смотрение на самого себя со стороны, самоутверждение — взаимосвязаны. Дао в них оставлено на произвол судьбы. Посредством них словно бы рассекается жизненное поведение, которое относится к исходящему из глубины Дао действию. Действительность подлинной жизни уничтожается.

Преднамеренность приводит к тому, что противоположности уже не понимаются в своей всеобъемлющей целостности, и к ним применяется альтернативный подход с фиксацией одной из сторон — в качестве правильной. В то время как противоположность составляет основную форму проявления Дао в мире, и жизнь в соответствии с Дао содержит в себе противоположности; от этого отступают и либо отменяют одну противоположную сторону в пользу другой, либо вообще уклоняются от противоположностей. Преднамеренность обязывает отличать то, что делается с какой-то целью. Потому она разделяет переплетенные между собой противоположности и изолирует их. Ведомый преднамеренностью, я уже не вижу и не делаю одно в другом, но либо одно, либо другое, и тогда, колеблясь туда и сюда, делаю один раз — одно, другой раз — другое. Я утратил Дао потому, что берусь за одно без его другого, которое в нем и с ним находится, в первую очередь исходя из обстоятельств, либо же потому, что хотел бы иметь это в форме определенного и ясного бытия — вместо того, чтобы ради самой действительности становиться в своей самоотверженной искренности всеобъемлющим.

б). *Недеяние (у вэй) как изначальное, первоисток этоса.* Целенаправленная воля, обращенная в мире на конечные и определенные вещи, только в том случае может овладеть самой обоснованной действительностью, когда сливается с отсутствием желаний. Понять это недеяние, бездействие, этот источник действенной непреднамеренности — означает постичь этос Лао-цзы в его сердцевине.

У вэй есть спонтанность самого изначального, первоистака. никоим образом это недеяние не есть безделье, никоим образом — пассивность, вялость души, паралич побуждения. Оно является собственным, присущим именно этому человеку изначальное и потому подлинным поведением человека, которое им осуществляется так, как если бы оно не проявляло себя. Оно есть деяние, которому не придается значения. Эта активность такого рода, что получает обозначение недеяния потому, что изначальное оно заключает в себе и объемлет собой все деяния и лишь из себя их выпускает и придает им смысл.

Выражение «недеяние» из-за противоположности «деянию» может ввести в заблуждение относительно беззакония изначального, которое (беззаконие) должно будет связываться с этим словом. В этом «у вэй» не может быть чего-то одного, требующего исключения другого. Этим бы оно вновь было бы втянуто в сферу целенаправленной преднамеренности, которую оно превосходит. То, что заключает в себе противоположное, не может соответственно быть выраженным в противоположности слов. Это подобно тому, что говорит Лао-цзы о Дао: «Дао пребывает в вечном бездействии, но всё же действует» (37), что соответствует сказанному о людях высокого ранга: «Он не действует, и всё же он не бездеятелен» (48); и он может выразиться о недеянии как правильном действии человека и назвать делом недеяние: «Человек высокого ранга не изменяется в деле недеяния» (2).

Как непреднамеренность является сущностью изначальное рожденной активности, так преднамеренность является сущностью активности, рожденной разъединяющим, умертвляющим, целенаправленным мышлением. Первая имеет место, не будучи желанной, и вдобавок руководит целенаправленной волей; вторая имеет место, будучи желанной, потому в конце концов оказывается без управления и основы. Первая действует в направлении от Дао к сущности, вторая разрушает в направлении от конечного к ничто.

Непреднамеренность исходящего из Дао действия не хочет удостоверять себя добрыми делами. Она не хочет собирать свидетельства доброй воли и не хочет показывать себя в действии.

Равным образом непреднамеренность далека от слов «не противостоят злу». Ибо у Лао-цзы подразумевается активность укорененной в Дао и единой с ним жизни, в тех же словах подразумевается терпение и жертва. Недеяние Лао-цзы является полным жизни действием из глубины, которое «не противостоящим злу» недеянием становится способом борьбы, становится желанием воздействовать посредством добровольного отказа от сопротивления (вгонять противника в краску стыда).

Накопление свидетельств собственных добрых поступков и жертвенное терпение – оба в высшей степени намеренны. Подлинная непреднамеренность, в своей простоте являющаяся загадкой, в философствовании никогда, быть может, столь решительно не становилась основой всякой правдивости в поступках. Однако согласно её сущности её нельзя определенно понять, нельзя дать в качестве наставления. На нее можно лишь косвенно сослаться.

в). *Развертывающиеся из у взей признаки одного с Дао бытия.* Характеристика мудреца – святого человека, человека высокого ранга, совершенного, благородного, отмеченного призванием – столь же затруднительна, как и разговор о Дао: единое с Дао бытие никогда не может пониматься как одна из двух противоположностей. В отношении человека речь здесь не идет о ситуации выбора между двумя лежащими в одной плоскости возможностями. В описании этого одного с Дао бытия обнаруживается не определенность некоего однозначного явления, а картина, которая выглядит как утаивание себя в противоположности (контрасте). Оно ложно понимается фиксацией одной из противоположных сторон. Примеры этому следующие:

«Великое совершенство определенно должно казаться недостаточным... великая полнота определенно должна казаться пустой... великая прямота определенно должна казаться искривленной, великое дарование определенно должно казаться глупым, великое красноречие определенно должно казаться немым» (45).

«Озаренный Дао кажется темным... стоящий на вершине добродетели кажется глубоко униженным... возвышающий себя посредством незапятнанной чистоты претерпевает сварливые упреки, обладающий многосторонними способностями подобен обделенному ими. Стойкий в добродетели подобен колеблющемуся» (41).

Те же способы выражения, основанные на сопоставлении противоположностей, возвращаются, когда мы представляем изображение мудрого. То, что вводит в заблуждение при дословном понима-

нии, поскольку оно словно бы торопит в рациональности решения между противоположностями или играет в парадоксальные переворачивания, могло бы довести до сознания нечто совершенно простое, которое становится очевидным, охватывая все рациональные пере­крестки мягкой властью действенной уверенности в ведомости ещё целенаправленного поведения всеобъемлющей, свободной от цели действительностью.

Действенность мягкости. «Мягкое и слабое одерживает верх над твердостью и силой» (36). «Мягчайшее под небесами одолевает твердейшее» (43). «Способ человека высокого ранга: делать и не спорить» (81).

Сравнение проясняет жизненность мягкого: «Все сущности, травы и деревья вступают в жизнь нежными и слабыми; умирают они исхудавшими и сухими. Потому: твердость и сила – спутники смерти, мягкое и слабое – спутники жизни ...Человек вступает в жизнь мягким и слабым, умирает он твердым и крепким» (76).

Другое сравнение – о слабости женщины: «В состоянии покоя женщина всегда побеждает мужчину; в состоянии покоя она – подчиненная» (61).

Но самое частое сравнение имеет отношение к воде: «Нет ничего в мире слабей и мягче, чем вода. Однако ничто не в состоянии её превзойти в сокрушении силы и твердости» (78). «Моря и реки потому способны царствовать над долинами, что сильны своим бытием внизу» (66). «Действие Дао в мире подобно потокам и ручьям, которые впадают в реки и моря» (32). «Наивысшее божество подобно воде. Добро воды есть то, что в чем нуждаются все сущности и с чем не спорят. Оно – в местах, которых все люди не боятся» (8).

Отсутствие самоутверждения. Человек высокого ранга живет согласно образцу Дао: «Потому святой человек предпочитает находиться сзади, а оказывается впереди; отстраняется от себя самого, и охраняется собой» (7). Итак, двойственное Я: возделующее, эгоистичное, смотрящееся в зеркало, претендующее на обладание и значимость и Я подлинное, которое только с исчезновением того, другого выступает на первый план. «Одолевающий других обладает силой; одолевающий себя – мужественен» (33). Это одоление имеет следующие последствия.

Отсутствие возжелания. «Пять цветов ведут к утрате зрения, пять звуков ведут к утрате слуха, пять ощущений вкуса расстраивают вкус; лошадиные скачки и охота приводят человека к бессмысленной страсти; трудно достижимые сокровища склоняют человека к губельному поведению. Потому мудрец заботится о внутреннем, а не о внешних чувствах» (12). «Увеличение жизненных наслаждений означает

несчастье; возвысить духовно жизненные страсти — это означает позволить овладеть собой» (55). Тот, кто уловлен манией хотеть жизни лишь как жизни, разрушается: «Тот, кто ничего не делает, кроме того, что просто живет, умнее того, для которого жизнь есть высочайшее благо» (75). «Свободный от страстей узнаёт Дао; Кто, напротив, полон страстей, видит лишь показное» (1). Тот, кого привлекают «музыка и изысканная еда», считает Дао пресным и безвкусным (35).

Отсутствие самозерцания. «Он не видит себя и потому озарен светом. Он не считает себя правым и потому выделяется». Он «совершает достойное и не заостряет внимание на этом» (77).

Нетребовательность. Человек высокого ранга «действует и умалчивает об этом, он совершает поступки и не претендует на что-либо» (2). «Он оживляет надежду и ничего не имеет от этого. Он содержит и не властвует (10). «Так как мудрец никогда не желает заигрывать с величием, он в состоянии достичь своего подлинного величия» (34).

Сдержанность. «Завершив труд, затем удалиться» (9). Мудрец «не желает позволить лицеизреть свою мудрость» (77). Он «не ищет для себя опоры в том, что делает» (77). «Завершив труд, ничего не делает из этого себе на пользу» (2). «Не превозносит себя, потому он возвышается» (22).

Познание. Жить в единстве с Дао означает — одновременно узнавать Дао. Узнавать его означает — одновременно жить в нем.

Познание Дао не подобно знанию о чем-либо. Подойди я к нему с мерками обычного знания, окажется, что это познание Дао как ничто: «Тот, кто учится (побуждаемый жадной учености), ежедневно имеет прибыток; тот, кто занимается Дао, ежедневно терпит умаление ...чтобы дойти до бездействия» (48). О знающем Дао говорят: «Ослепительно всё пронизывая, он может быть незнающим» (10). Для него ничего не значит многознание: «Знающий не есть эрудит, начетчик; тот, кто является эрудитом, знатоком многого, не познает Дао» (81).

Познание Дао не обретается извне; оно произрастает из внутреннего: «Не выходя за дверь, знают мир; не глядя из окна, вижу я порядок Неба. Чем дальше уходят, тем меньше знают» (47). Вместо рассеивания в знании многообразного, познание Дао являет собой знание Единого: «Познал, что значит быть постоянным вечно — означает быть просвещенным (озаренным)» (55). «Незнание вечного есть одичание и гибель» (16).

Эти формулировки свидетельствуют: лишь глубине человека открывается глубина Дао. Дао закрывается перед человеком поверхностным, искаженным в своей сущности, перед его вожделением и самоутверждением, самолюбованием и претенциозностью. Но в глубине

человека покоится возможность некоего совместного с изначальным знания. Если глубина засыпана, над нею проходят волны наличного бытия в мире, словно бы её не было вовсе.

Потому лишь благодаря познанию Дао возможно истинное самопознание. «Знающий других умен; знающий самого себя просвещен» (33). Это самопознание не имеет ничего общего с самолюбованием, со стремлением в знании о себе к обладанию собой — оно есть знание о бытии себя в Дао, которое прозревает всякое фальшивое желание самобытия и приводит к его исчезновению. Потому самопознание следует воспринимать негативно: «Знать, что ничего не знаешь, это наивысшее. Не знать границ своего знания — болезнь. Лишь тот, кто знает о своей болезни как болезни, вследствие этого здоров. Святой человек не является больным, так как, страдая, ощущает свою болезнь» (71). Однако самопознание, познание самого себя является позитивным по отношению к изначальному, этой матери всех сущностей: «Знающий свою мать, знает и свою детскость. Знающий свою детскость держится своей матери» (52).

Всеобъемлющая открытость. Вернувший Дао тем самым приводит свою волю к угасанию, и он сам становится тем, кто живет в некоей дали, и настоящее простирается перед ним таким, каково оно в своей основе: «Знающий вечное всеобъемлющ. Будучи всеобъемлющ, может быть справедлив» (16). Это всеобъемлющее бытие заключает в себе паразитильную диалектику.

«У святого человека нет постоянного сердца (или — утвердившегося сердца, или: своего сердца); из сердец людей ста поколений он создает свое сердце» (49). Нет границ его совместной жизни с другими: «Все сущности выступают вперед, и он от них не уклоняется» (другой перевод: «Все вещи обращаются к нему, подступают к нему, и он не закрывается перед ними») (2). Он никого не покидает, так как «никто не потерял совершенно» (27).

Он отваживается на то, чтобы со всеми обращаться одинаково: «С добрыми я обращаюсь по-доброму, с недобрыми — тоже добр. С искренними я искренен, с неискренними — тоже искренен» (49). Он идет еще дальше, когда требует от себя: «Воздай вражде деланием добра» (63).

Но эта широта одновременно означает величайшую отдаленность. Видя и любя сущность, он прозревает (разгадывает) видимость конечного и потому испытывает по отношению к особенному не пустое, но наполненное Дао чувство непричастности; он ведет себя здесь как Дао, он стоит по ту сторону добра и зла, не в безразличии, а во всей глубине своего придерживающегося справедливости и любви только к сущности взгляда: «У Неба и Земли нет человеческой люб-

ви, они принимают все сущности за соломенную собаку (марионетку). Святой человек не имеет человеческой любви; он принимает народ за соломенную собаку» (5).

Изображение мудреца в целом. Просвещенный (озаренный знанием Дао) ведет себя как учителя древности: «Они были осторожны, как переходящий реку зимой; осмотрительны, как опасющийся всех соседей; сдержанны словно гость; уклончивы, как тающий лед; просты, как необработанное дерево; незаняты ничем подобно некоей долине; непрозрачны, как мутная вода» (15). Или — у него три основных качества: милосердие (дружественность по отношению к человеку), бережливость, скромность (не отваживаться выдвигаться вперед в государстве) (67). Мудрец немногословен. «Человек многословный часто выбивается из сил» (5).

Простота и непосредственность ребенка есть сущность мудреца: «Он возвращается к младенчеству» (28). «Может быть подобным ребенку» (10). «Обладающий добродетелью полноты подобен новорожденному ребенку; кости слабы, сухожилия мягки, хватает же цепко» (55).

Для мудреца характерно состояние невозмутимости: «Он не может находиться под влиянием ни симпатии, ни антипатии; он не может находиться под влиянием ни выгоды, ни ущерба; он не может находиться под влиянием ни оказания почестей, ни унижения» (56).

г). *Отпадение (от Дао).* То, что человеческий мир находится в состоянии некоего отпадения от Дао, для Лао-цзы есть факт. В наибольшей и потому публичной, открытой для общности части действительности далека от Дао. Об этом говорится часто, например: «Непроизносимое учение, преимущество недеяния — многие в мире достигают их» (43).

Отпадение — почему? Древность обладала Дао и жила в нем (14; 15). Вследствие чего происходит отпадение — это не произошло однажды и навсегда как катастрофа бытия, но как поступок человека происходит постоянно вновь и вновь. Отпадение является как следствие преднамеренности, саморефлексии, самоутверждения.

О возможности и невозможности преднамеренности Чжуан-цзы позволяет высказаться Лао-цзы в разговоре с Конфуцием: «Когда приходят к Дао, это происходит не благодаря им самим, и это невозможно; когда его утрачивают, это тоже происходит не благодаря им самим, однако это возможно». Это означает: нельзя прийти к Дао благодаря собственной силе преднамеренного желания; но происходит это не из-за них самих: это действует Дао во мне и вне меня. Да-

лее: утрата Дао происходит тоже не из-за них самих: это есть вина собственного поведения — «это возможно» — а именно, вследствие господства преднамеренности и самоутверждения во мне.

Однако откуда приходит преднамеренность? Об этом Лао-цзы не размышлял. Не могло ли Дао с миром и человеком изначально оставаться одним и не было ли необходимости в отпадении — об этом Лао-цзы не спрашивает. Он принимает отпадение от Дао как данность.

Ступени отпадения. Лао-цзы проводит такие различия: «Согласный с Дао становится одним с Дао; поступающий согласно добродетели становится одним с добродетелью; испорченный становится одним с порчей» (23). Это означает: в середине между ставшим единым бытием и порчей находится то, что в качестве правильного ведет к осмысленным и как таковое также преднамеренно к вынужденным поступкам и соответственному отношению к себе, т.е. речь идет о добродетели. Только когда утрачивается Дао, имеют место добродетели и правила. Они являются выражением того, что утрата уже наступила. Они являются попыткой частичного спасения. Так как только там, где человек уже отступился, имеют место обязанности. Кажущиеся благороднейшими добродетели являются всё же знаками некоей уже низшей ступени человеческого бытия. Поскольку оно является истинным и действительным лишь в одном с Дао бытии: «Покидается великое Дао, и затем появляются человеческая любовь и справедливость. Приходят смысленность и знание, и появляется большое лицемерие. Когда шесть родов родственников не находятся в согласии, появляются обязанности детей и отцовская любовь. Когда правление страной в упадке и беспорядке, появляется верный служащий» (18).

Последовательность ступеней разворачивается от высокой пребывающей в Дао экзистенции («высокая добродетель») до определенного благонравия и конвенционального приличия, которое в конечном итоге прибегает к насилию по отношению к тому, кто с ним не соглашается: «Высокая добродетель не действует намеренно и не выдвигает никаких претензий... Высокое человеколюбие действует намеренно, но оно, по меньшей мере, не выдвигает притязаний. Высокая справедливость действует намеренно и выдвигает притязание. Высокое приличие действует намеренно, и если ему некто не соответствует, то протягивает руку и прибегает к насилию. Потому: утрачивают Дао, затем обретают добродетель; утрачивают добродетель, затем обретают человеколюбие; утрачивают человеколюбие, обретают справедливость; утрачивают справедливость, обретают приличие» (38).

Ступени характеризуются и в другом отношении: «Высокообразованные, слыша о Дао, становятся ревностными в его исполнении и пребывают в нем. Образованные средние, слыша о Дао, то помнят о нем, то утрачивают его. Образованные ничтожно, слыша о Дао, очень над ним смеются» (41).

Возвращение к Дао. Никто в наличном бытии не может быть совершенно покинут (27). Потому во всех людях наличествует склонность — без какого-либо приказа — добровольно поклоняться Дао (51). Сущность всё ещё является бессознательной там, хотя это сознательно презиралось. Никогда полностью не утрачено то, что было заложено в них с изначальным творения из Дао. «Почему из-за его низости должен отвергаться некий человек? Что это было, почему древние высоко ценили Дао? Не было ли так, что Дао, если оно разыскиваемое, может найтись? Что виновный может освободиться? (62).

Когда мы вопрошаем об указателях, о методах, посредством которых можно было бы отыскать возвратный поворот (путь), Лао-цзы не дает ответов на подобное, ибо нельзя намеренно породить непреднамеренное. Он показывает, от чего это зависит. Но поскольку это не может желаться как конечная цель, как определенно известное нечто, то с необходимостью должно отсутствовать всякое указание в смысле данных о некоем по плану желаемом методе. Любое указание было бы уже искажением. Образы и формы не являются рецептами.

Однако одно всё же кажется звучащим как указание: ссылка на древность, учителям которой нужно следовать. «Благие древности, ставшие там учителями, были утонченны, духовны, глубоко проникательны. Скрытые, они не могли быть узнаны. Поскольку они не могут быть узнаны, то я не прикладываю усилий сделать их узнаваемыми» (15).

И всё же поворот к древности имеет двойной смысл. Он не означает (как говорит Штраусс), что ушедшие древние идентичны обновленным на основе знания литературной традиции — это путь Конфуция, но он означает, что вечные древние, поскольку они изначальны, непрерывно обновляются благодаря идущим сквозь историю нитям тканья Дао: «Держаться Дао древности, чтобы владеть бытием современности, и так можно узнать начала древности: это означает тот механизм, который запускает ткацкую машину Дао» (14).

д). *Ничто или вечность.* На вопрос, что есть смысл жизни, ответ Лао-цзы гласил бы: участвовать в Дао, и этим быть самим собой, это означает быть вечным, бессмертным — в преходящем, бренном ухватить не преходящее. Бессмертие Лао-цзы выразил с затаенной глубиной:

«Тот, кто как Дао, длится: он кается телом без опасности для себя» (16). «Тот, кто умирает и всё же не погибает, живет долго» (33). «Пользуются ясностью Дао и возвращаются к его свету, так не теряют себя при разрушении тела. Это называется приближаться к вечности» (52). «Когда что-то выпало на долю его, полного сил, это затем приводит к старению. Это есть то, что называют отсутствием Дао. То, в чем нет Дао, скоро находит свой конец» (30, 55).

Бессмертие здесь есть выражение участия в Дао, покоя в вечности вневременного, но не продление наличного бытия во вневременном — ни в некоем потустороннем, ни в круговороте повторных рождений. Что есть бессмертие и каково оно, это не становится образом. Ясным становится только сознание вечности. Смерть принадлежит жизни: «Выход к жизни уже есть и вхождение в смерть» (50). Но не угрожает перемена тому, что — одно с Дао — делает безопасными жизнь и смерть, что остается, когда умирает тело. Исходя из этого, и следует понимать нижеследующее:

«Умеющий гарантировать (страховать или понимать, учитывать опасность) жизнь, идет решительно, не убегая от носорога и тигра; идет во вражеские военные отряды, не надевая доспехи и оружия. Носорогу не встречается места, куда он мог бы вонзить свой рог, тигру — места, куда он мог бы вонзить свои клыки... Почему это происходит? Потому, что у него нет места для страха смерти» (50). Тело становится здесь сравнением: у сущности, единой с Дао, нет места, где оно могло бы встретить смерть, хотя бы материальное тело умирало, и носитель тела по причине своего единства с Дао бесстрашен, ибо утрата тела для него, в сущности, больше, нежели это, ничего не означает.

е). *Судьба следующего Дао — (судьба) Лао-цзы — в мире.* Когда мир общины (общности) искажается искусственным порядком власти и закона, возникает одиночество того, кто на самом деле обладает истинным сущим: не потому, что он был бы бегущим от мира чудачком, но потому, что община и правление не являются правильными, а это значит — не следуют Дао; не потому, что он был бы каким-то стоящим в стороне исключением, но потому, что веселье и радости, цели и потребности толпы уводят от Дао на ложный путь. Лао-цзы — один из тех ранних одиночек, которые стали таковыми по необходимости, не по своей воле, подобно Иеремии и Гераклиту.

Как потому выглядит жизнь мудрых в этом мире, дают представление некоторые удивительные, очень личные высказывания Лао-цзы: «Но почитаемое всеми нельзя безнаказанно отставлять. О, за-

пустение, и это — чтобы оно (запустение) не желало иметь конца! Люди сияют от веселья, как на пиру по поводу жертвоприношения, когда весной взбираются на пригорок. Один я остаюсь безучастным; ничего подобного такой жизни! Слово новорожденный, который ещё не может смеяться. Я брожу вокруг, словно не знающий куда обратиться. Люди, будучи вместе — в изобилии насущного: я, будучи один, словно нищий на улице. Ах, я какой-то слабоумный! Какой-то бестолковый! Обычные люди совершенно прозрачны; один я словно окутан туманом. Обычные люди веселы, один я печален, чувствую себя разбитым, словно обломки корабля в море, отовсюду изгнанный, словно вещь, ни к чему не имеющая отношения! Все люди могут быть чем-то полезны, один я неловок и бестолков, словно какой-то деревенщина. Но в одном я иной, чем люди: я почитаю вскормившую меня мать» (20).

В другом месте Лао-цзы так высказывается о факте своего бытия в качестве непонятого: «Мои слова так легко можно понять, им так легко можно следовать, но никто в мире не в состоянии их понять, никто не в состоянии им следовать. У этих слов есть отец, у этих поступков — нечто, ими управляющее. Поскольку они не понимаются, я не буду понят. Тех, что понимают меня, немного; это делает мне честь. Потому мудрец укрывается в грубом одеянии (неотесанной изворотливости) и свое богатство утаивает во внутреннем» (70).

Согласно Сыма Цяню, посетившему его более молодому, чем он, Конфуцию, Лао-цзы, отвергая его реформаторские начинания, сказал: «Когда мудрец находит свое время, он возвышается; Если он его не находит, то позволяет сорняку разрастаться и уходит... Путь с сорняком правителя и беспутными планами! Из всего этого ничто не будет на пользу самому правителю».

5. Дао и государственное правление (практика управления человеческой общностью)

В правителе, в управлении, в экономике и ещё в войне правильным (истинным) является: сходство с Дао. Потому при правлении вновь будут недеяние, освобождение, действие в незаметности, и это означает — быть правильным в образе слабости. Правитель есть некий отдельный человек. Каков он и как правит — определяет жизнь общей сущности государства. Целое человеческих состояний — то же самое, что у этого отдельного человека.

а). *Руководитель государства*. Последовательность ступеней в значимости руководителя государства характеризуется, исходя из того, как видит эту значимость народ.

«Правит великий, и народ знает только то, что он вообще есть. Мельче его — любят и хвалят, ещё мельче — боятся, ещё мельче — презирают» (17). Лучшие правители — те, что незаметны: «Дела свершаются ...и все сто родов говорят: мы свободны (мы такие сами по себе)» (17); и одновременно: «Весь мир делается правильным сам по себе» (37).

Совершенный правитель «не приводит в порядок, потому ничего не портит, не пытается начать что-то делать, потому ничего не губит» (64, 29). Он действует через бездействие. «Любит он народ и правит страной — быть таким он может, бездействуя». «Поднебесную обретают отсутствием деловитости» (57).

Этому соответствует то, что хороший правитель ведет себя ровно, незаметно, не требует. Он будет, если хочет как правитель стоять выше народа, подлаживаться в своей речи под народ; он будет, если он пожелает продвинуться ближе к народу, персонально отодвигать себя на задний план; «так он остается наверху, и народ не ощущает бремени; так он идет впереди, и народ не чувствует себя обойденным» (66). Подобный правитель, зная о своем высоком положении, все же ведет себя, преуменьшая свою значимость (потому называет себя «осиротелым», «малостью», «недостойным») (39), «является руслом реки — государства» (28).

Правление на основе недеяния удастся только тому, кто не домогается власти. Имей он страсть добиваться власти и страх её потерять — это означало бы, что он на самом деле не в состоянии править.

Иначе — с плохими правителями. Решающим является следующее: «Трудность управления народом возникает потому, что правящие оказываются слишком многообразно деятельными» (75). Ещё хуже: «Когда дворцы чрезмерно роскошны, поля оказываются совершенно в запустении, амбары — совсем пусты. Надевать яркие платья, носить отборные клинки, чревоугодничать, в избытке иметь дорогие украшения из драгоценностей — это называется хвастаться воровством» (53).

б). *Действие недеяния.* Действие посредством недеяния (у вэй) правителя является трудно постижимым. Это недеяние — такого рода, что добывается самопроявления всех сущностей, но не произвольно, а истинного: «Если бы цари и князья были в состоянии следовать недеянию Дао, то все сущности сами собой преобразились бы» (37).

В универсистском (включенном в процессы мироздания) мировоззрении китайцев это действие является магическим: гармония правителя с Дао направляет на правильный путь ход не только государства, но и природы, и всех вещей. Соответствующее Дао поведе-

ние правителя есть изначальное (исток) хороших урожаев и предотвращает разливы, засухи, эпидемии и войны. Это магическое представление встречается и у Лао-цзы (если этот фрагмент подлинный и не является более поздней цитатой): «Когда правят государством на основе Дао, то усопшие не общаются в качестве духов (куэй). Не то, чтобы усопшие не имели бы никаких сил духа, однако их духовные силы не вредят людям» (60). Это магическое представление у Лао-цзы отступает на задний план, хотя определенно оно не подавляется.

Напротив, он часто подчеркивает важность образца. «Если один держит перед другим великий образ — прототип Дао, весь мир сбегается к нему» (35). «Глубина добродетели бездонна, она — словно действующая на расстоянии (издали). Она противоположна тому, что в мире имеет силу; но затем она приводит к великой преемственности» (65). Сила притягательности человека высокого ранга и обусловленная этим преемственность Дао приводит народ и государство в порядок. Человек своим внутренним бытием является носителем образца. «Речь идет о том, чтобы расположить к себе население государства, тогда не действует никакое внешнее мероприятие» (57).

Решающим в действиях недеяния является спонтанность. Абсурдно было бы полагать, что посредством бездействия происходит некое действие. Скорее, недеяние, которое не есть бездействие, понимается как охватывающий все планы и предшествующий всякому определенному поступку образ действий, который не является ни пассивным, ни лишенным плана. Это действие — не насильственное наступление только на конечные цели, но наступление из изначального самого Дао. Если бы захотелось более определенно узнать род причинности этого недеяния, то подобное требование является неуместным для того, о чем здесь идет речь. Как равным образом и для проникающего в Дао умозрения и уяснения изначального недеяния одинок, а также и для политического анализа на пути, который выводит к безымянному, неразличимому.

Некий определенный разговор возможен лишь на ближайшей низшей ступени в бытии различий конечного; и тогда тотчас же высказывается негативное: «Чем больше в государстве ограничений и запретов, тем беднее становится народ. Чем искуснее и изобретательнее обращение с народом, тем более невероятные раскрываются интриги. Чем более издается законов и предписаний, тем больше появляется разбойников и воров» (57). Или лишь варьируется неопределенное позитивное утверждение, что только с отказом от применения мер, от запретов и приказов, всё «само собой» станет правильным и действительным. «Я не делаю ничего, так народ сам со-

бой становится другим; охотнее всего я пребываю в покое, так народ сам собой подчиняется порядку; я не вмешиваюсь в хозяйственную деятельность, и народ сам собой становится богатым; я воздерживаюсь от требовательности, так народ сам собой становится прямодушным» (57); (в противоположность этому встречается лишь одна внешняя причинная связь в высказывании: «Народ голодает, ибо стоящее над ним начальство обедает его слишком высокими налогами», 75).

Когда в высказываниях Лао-цзы ищут указаний, тотчас появляется возражение: всё это выполнять не следует, ведь люди изменчивы. Но в этой формулировке возражения забывается существенное: речь здесь ведется не об указаниях для целенаправленного действия. Где правы бездействие, отсутствие планов, невмешательство, именно там сказанное, если оно само понимается как призыв к деятельности и плану, может стать бессмысленным. Лао-цзы позволяет увидеть возможность, которая является не программой для ума, а, обуславливая прежде всего целенаправленную политическую деятельность, желает обратиться к изначальному в человеке. В качестве измышленной, реализуемой конечными средствами институции, эта возможность превратилась бы в плохую утопию магически действующего недеяния. В качестве исполнения вероятности человеческого бытия в политическом мысль несет свою правду в себе. Пожалуй, звучит необычно, когда Лао-цзы говорит: «Если бы князья и цари были в состоянии быть хранителями Дао, то все сущности само собой покорились бы им. Небо и Земля объединились бы, чтобы дать возможность выпасть освежающей росе; народ сам собой, без чьих-либо приказов, стал бы вести себя организованно» (32). На самом деле смысл этого философствования исказился бы тем, кто — действуя, указывая, поучая — этим и ввел бы в мир анархию, ожидая, что люди, поскольку они хорошие, тотчас сами стали бы поддерживать порядок. Или он, применяя силу в возникшем из-за него хаосе, стал бы уничтожать всё, относимое им ко злу. Но если бы нашелся «святой», не понимающий Лао-цзы, пожелавший бы ввести анархию, и он оставался бы правдивым и последовательным, то, когда на него обратили бы внимание, ему было бы суждено уничтожение. Лао-цзы, напротив, — никоим образом не подразумевая преобразования состояний, связанных с указанием и действием — во взгляде на свою истину высказывается в том духе, что никто не знает, насколько далеко он может пойти: «Когда накапливают добродетель, нет ничего, что не может стать преодоленным. Если для кого-то нет ничего непреодолимого, то никто не знает пределов его силы действия» (59).

в). *Война и наказания*. Как Лао-цзы доказывает значение недеяния при неизбежно насильственных действиях государства: во внешних войнах, внутри государства при наказаниях? Как появляется основное положение «делать, не спорить» (81)?

Война в любом случае является причиной зло: «Прекраснейшее оружие является инструментом несчастья, все сущности чувствуют отвращение к нему» (31). «Где стоит лагерем армия, поднимаются чертополох и колючки. После прохода большого войска наступают голодные годы» (30). Но имеют место ситуации, когда и мудрец не может уклониться от войны. «Он не может не использовать оружие», правда, при нем остаются «всё же наивысшим мир и спокойствие» (31). Но он решительно ограничивает сам себя в способах, какими он борется и побеждает. Он «одерживает победу и оставляет всё, как есть: он не гордится и не становится вследствие своей победы заносчивым. Он борется и побеждает, потому что это необходимо, борется и побеждает не для того, чтобы играть в геройство» (30).

И в борьбе ценится деяние посредством недеяния. Так как «деликатное и молчаливое сильнее, чем упрямое и толстокожее» (36), «мир деликатнейшего» преодолевает «мир упрямейшего» (43), для Лао-цзы с удивительной последовательностью следует: «Лучше вооруженные — не побеждают. ... То, что является крепким и большим, ухудшается; то, что является деликатным и гибким, идет вверх» (76). «Между тем обладающие кротостью будут побеждать в битвах, твердо стоять в обороне» (67). «Когда встречаются равные по силе армии, побеждает та, которая обладает сочувствием» (69). Наступательная война (агрессия), само собой разумеется, отвергается: «Нет ничего более полного несчастий, чем наступательная война» (69). И на самой войне хорошо, если возможно, поменьше вступать в бой: «Один знаток войны имел обыкновение говорить: Я не осмеливаюсь играть роль господина дома (в стране врага), я веду себя как гость. Я не осмеливаюсь ни на дюйм двинуться вперед; я скорее отступлю на шаг. Это означает — занять местность, не маршируя, угрожать, не потрясая руками, продвигать без борьбы, овладеть без оружия» (69).

Правильную войну Лао-цзы изображает следующим образом: «Тот, кто настолько храбр, чтобы быть предводителем, не воинственен. Тот, кто настолько храбр, чтобы сражаться, не становится гневливым. Тот, кто настолько храбр, чтобы одолеть противника, не вступает в споры» (68). «Побеждая, он не дает выплеснуться радости. Радоваться победе означает радоваться человеческой смерти. При множестве убитых он должен их оплакать с сочувствием и скорбью: победителю на войне полагается идти туда, где по обычаю стоят находящиеся в трауре» (31).

Власть государства во внутренних делах выражается в наказаниях, особенно это касается наказаний за убийство (72–74). Соответствие Дао обнаруживается в сдержанности судьи. Наказываться должно только то, «что ненавистно Небу». Но небесный судья — скрытен. И это является утешением (успокоением) для судьи-человека, который хочет избежать несправедливого наказания, чтобы, в случае несправедливого помилования им, преступник и тогда не ушел от своего наказания: «Сеть Неба раскинута широко, и хотя она и редка, ничему она не позволит выскользнуть» (73).

г). *Деяние в смене и в становлении вещей*. От вечного Дао удаляются и к нему возвращаются. Задача состоит в том, чтобы признать это ежедневно (совершающееся) новое возвращение, а не преобразование мира в совершенно новое состояние. Для Лао-цзы и китайцев существует не ход некоей однажды свершившейся, неповторимой истории, не некое неопределенное будущее, а вечное постоянство бесконечно подвижной (взволнованной) жизни Дао. В этом состоит колебание между согласованностью и отклонением по отношению к Дао. Недеяние как раз и добивается совершенного, полного соответствия.

Это недеяние является не спокойствием бесстрастного наблюдения, а руководящей основой действий. В политике постоянно имеет место фактическое отсутствие спокойствия: противники правления, ростки новой вражды, изменение положений, расстановки сил. Поэтому руководитель государства, придерживающийся принципа недеяния, осуществляет это недеяние в постоянном напряжении. В то время как деятельность ничего, собственно, не завершает и всё же полагает возможным всё иметь, преследуя какую-то цель, в действии на основе бездействия неизменно присутствует целое, и каждый поступок заранее ошутим в его непосредственных и отдаленных последствиях: «Люди в своих делах — всегда близки к завершению, и оно им не удается. Заботятся о конце, как о начале, потому никакое дело не удается» (64).

Потому мудрый правитель живет в связи со всеми вещами. Он видит самое начало, самые первые ростки и следует требованию: «берись за трудное, пока оно ещё легкое; создавай великое с того времени, когда оно ещё малое» (63). В нужное время требуется незаметное вмешательство. «То, что находится в покое, может с легкостью стать спокойно себя ведущим; то, что ещё не выступило, может легко стать поддающимся влиянию; слабое можно легко сломить; скудное, бедное легко можно рассредоточить. Потому встречай (находи) вещи, прежде чем они выступили вперед, вступи в контакт с ними посредством обсуждения, прежде чем они придут в замешательство. Дере-

во, которое можно обхватить лишь двумя руками, вырастает из тончайшего корневого волокна. Путешествие в тысячу миль начинается с одного шага» (64).

Находить в любое время эти незаметные вмешательства — дело тяжелое, а именно оно есть удержание связи с основой вещей и всего происходящего. Потому столь далеко от легкомыслия недеяние, которое всё упорядочивает. Руководитель государства, следующий недеянию, связывает себя с этой тяжестью (бременем). «Тяжелое есть корень легкого. Святой человек странствует целый день, не расставаясь с тяжелой ношей. В такой степени не хочет легкомысленно относиться к миру только господин поднебесной в своем Я! Из-за легкомыслия утрачивается корень» (26).

д). *Желаемое политическое состояние целого.* Лао-цзы, в соответствии с китайским универсизмом (включенность в процессы вселенной), усматривает наличное бытие людей в одном-единственном государстве, разделенном стоящим во главе одним правителем на земли (княжества), общины, семьи вплоть до отдельных людей (54). Это государство не есть некая запланированная институция, не есть некая организация, действующая посредством функционеров (чиновники), как это устроил только столетия спустя Ши Хуанди, но есть «некий живой организм. Государство не может делаться, создаваться; изготовитель его разрушает» (29). Лао-цзы видит вокруг себя распадающуюся феодальную власть, первоначальное состояние которой он считает соотносимым с Дао.

Политическое состояние в целом являет собой объединенное неким одним государством множество небольших стран. Наилучшее: «Если страна небольшая, с малым населением» (80). Для обеспечения счастливой жизни в этой небольшой стране (хорошо, если тут есть десять старейшин, и своей властью они не пользуются; если имеются повозки, но нет повода на них садиться; если имеется вооружение и войско, но без повода их выдвигать (80) отношение стран друг к другу, больших к малым и наоборот, должно быть правильным. «Большая страна, уступая, оказывается скрепой государства. Потому большая страна, подчиняясь в чем-то малой стране, приобретает влияние в ней; малая страна, подчиняясь большой стране, приобретает выгоду в делах в большой стране» (61). Счастливые страны располагаются рядом без того, чтобы люди различных стран, становясь беспокойными, вступали в общение между собой: «Соседние страны могли бы находиться в поле зрения друг друга, так что могут обоюдно слышать крик петуха собаки; и всё же люди, доживая до глубокой старости, не должны были бы ездить туда и обратно» (80).

е). *Истина изначального*. Описания состояния, близкие к идиллическому, требования примитивности, которая желала бы возвращения к временам до приобретения культуры («надо заставить людей вернуться к использованию завязываемых узлом шнушков», то есть к временам до изобретения письма; 80) всё это у Лао-цзы может казаться странным, как это якобы «возвращение к природе», подобное возвращению к дикости. Лишь один шаг, и таким образом — в Дао.

В этом направлении, кажется, действует требование препятствовать народу в знании и просвещении. Мудрый правитель «заботится, чтобы люди не становились знающими, и чтобы те из них, что имеют некоторое знание, опасались его использовать» (3). «Те, кто в старые времена странствовали в Дао, не просвещали этим народ; они хотели сохранить его простым. Народом трудно управлять, если он знает всякую всячину. Править страной на основе просвещения — гибель страны» (65). Один шаг, и речь пойдет об изошренном облегчении управления людьми посредством оболванивания людей.

Высшие ценности человеческой культуры и нравственности Лао-цзы как бы отвергает: «Отказаться от мудрости, признать смысленность глупостью: польза народу увеличится в сто раз. Отказаться от человеколюбия, признать его неспособным к правосудию: народ возвратится к детской почтительности. Отказаться от искусности, признать невозможность её усовершенствования: вор и разбойник не дадут о себе знать (переведутся)» (19). Один шаг, и в состоянии пассивности оставляют всё в покое, лишь наблюдают и, оторванные от жизни в сравнении со всем видимым, упорно придерживаются воображаемых представлений.

Чтобы понять эти высказывания в их наиболее правильном значении, необходимо видеть двоякость смысла «изначального». Во-первых, изначальное означает то, что является соответствующим Дао, и это имеет в виду Лао-цзы. Оно же является столь далеким, столь потаенным, столь энгармонично (одно принимается за другое), что оно вполне может ощущаться, но не может утверждаться подобно осуществившемуся человеческому миру. Во-вторых, изначальное означает то, что было в начале, примитивное, и его, поскольку оно используется в качестве сравнения с подлинно изначальным, путают с ним. Сила философского мышления, которая прослеживает источники высших человеческих возможностей, не может помешать тому, чтобы высказывания Лао-цзы сразу же — быть может, из-за случайных промахов самого мыслителя — ускользали, окутываясь вуалью, от увиденного вначале и искажались.

II. Характеристика и критика

1. Осознание Лао-цзы (осмысление сказанного Лао-цзы)

а). *Противоречивость: то, что о невыразимом вообще говорится:* «Знающий — не говорит; говорящий — не знает» (другой перевод: «Знатор (Дао) — не произносит слов; произносящий слова — знатором не является») (56). Это основное понимание сути дела Лао-цзы высказывает неоднократно: «Совершенный мудрец поучает без слов» (другой перевод: «Без слов он воспроизводит некую жизнь», иначе: «Его жизнь — не речь, а образ жизни») (2).

Так Лао-цзы свою попытку передать глубочайшее познание посредством того, что не может высказываться, вновь и вновь отбрасывал. В самом деле: каждый тезис высказывания уводит в сторону. Тот, кто воспринимает его как таковой, прочно связывает его с предметом. Он должен выйти за пределы и тезиса, и предмета, это означает достигать невыразимого, чтобы стать внутренним истины.

Почему тогда Лао-цзы пишет некую книгу? Этому он не обосновывает. Лишь легенда говорит о том, что он и не хотел, скорее страж границы вытребовал у него некую запись, которую Лао-цзы волевым образом выполнил. Вероятно, мы можем ответить так: поскольку эти записанные высказывания посредством самих себя должны приводить к тому, что превосходит их, чтобы под своим руководством посредством размышления выводить на невыразимое (подводить к невыразимому). Это произведение Лао-цзы является первым великим непрямым сообщением, от которого подлинная философская мысль всегда является зависимой.

Только посредством сообщения мысль попадает (передается) от человека к человеку. Полное молчание было бы в то же время молчанием, которое не может быть услышано, и в действительности подобно ничто. Мы были предопределены (вынуждены) на говорение и слышание. Понимание, которое передается через стремление понять самому, как и через соответствующее стремление со стороны других, должно войти в трезво рассуждающее, называющее, определяющее, различающее и соотносящее мышление. Философское, недоступное выражению понимание вступает в столкновение с самим собой — при попытке облечь его словами, высказаться. Однако о нем самом человеку может стать вообще известно опять-таки лишь в разговоре (сначала в размышлении с самим собой).

б). *К чему в нас обращается философское высказывание?* Мы слышали: не к рассудку, который является знанием предметов, — не к воле, которая действует, будучи направленной на цели согласно планам. Лао-цзы обращается, скорее, к изначальному в нас, которое скрыто рассудком и целями. Поэтому он действует не преодолением себя посредством силы воли, а глубокой проверкой самих наших побуждений.

В нас покоится или спит то, что таким образом может пробуждаться, или оно в нас является некоей пустотой, в которой ничего пробудить нельзя. Но об этой последней Лао-цзы не говорит. Он относится с доверием к возможности пробуждения, поскольку уверен в бытии Дао в основе всего сущего. Имеют место сопротивление, сокрытие, обессиленность, забвение. Потому необходимо терпение.

Примером может послужить суждение Лао-цзы о политике: его высказывания настолько приближаются к наставлениям, что тщательное продумывание рекомендует их в качестве возможных наставлений (наводит на мысль об этом). Но тогда оказывается, что все подобные наставления у Лао-цзы являются лишь иносказаниями. Они никогда не имеют собственного характера предписания или закона. Как наставления они являются фальшивыми (ложными), когда ведут к пассивности, вместо того, чтобы пониматься как выражение для всеобъемлющей основы активности. Они пробуждают импульс самообладания, вдумчивости, извлекая его из самых больших глубин всеобъемлющего. Они действуют против слепой ярости, против бездумной активности, против власти, забывающей о конце, который можно увидеть на самом отдаленном горизонте.

Они могут действовать как ограничительные импульсы против тенденции желать всё упорядочить посредством указаний и законов. Они могут в максимальной степени освободить сознание. Они могут поставить на место все указания и законы при условии, которое само не может обладать формой указания, но может ощущаться при передаче от человека к человеку.

Они принадлежат к тем представляемым, воображаемым себе вещам, которые мы должны осуществлять (приводить в исполнение), чтобы не очутиться в бесконечном производственной деятельности, в которой, несмотря на господствующую целевую установку, всё в конце концов становится ложным, поскольку становится не соответствующим цели.

Удивительно, что многие решения внутри бюрократии, которая издавна принадлежит ко всем великим политическим структурам, по большей части губятся людьми, которые без фонда данных, опираю-

шегося на современность целого, со своей целевой установкой доходят до величайшей бессмыслицы. Самовоспитание действующего человека и общественного духа требуют размышления и ответственности, далеко превосходящих по своим масштабам механизм законов и распоряжений. При такой ответственности каждый случай упорядочения следует видеть в целостности жизни и в их связи с другими случаями упорядочения. Она же должна не только сделать явным когда-то установленный порядок, притом сделать это с величайшей простотой, но и отыскивать формы освобождения для каждого в его повседневной жизни и режим открытости для неподдающихся учету возможностей.

Мысли Лао-цзы обращаются к всеобъемлющей основе в нас и вне нас. Они напоминают о том, что постоянно забывается в атмосфере (в обстановке) целенаправленной воли и ограниченного (конечного) рассудка. Лао-цзы взывает к нам в момент, когда мы, в повседневной ли жизни, в профессиональной ли деятельности или в политическом действии отделяем нашу преднамеренность от того, чем она должна оставаться быть направляемой, так как она не должна доходить до состояния бесконечности функции, пустынности ничтожного, до опустошения, лишь усиленного производственной активностью, и до растерянности вопроса: «Для чего?». Лао-цзы напоминает о том, от чего человеку нельзя отрываться, если он не хочет погрузиться в ничто.

в). *Формы мысли Лао-цзы.* Лао-цзы более не ищет, он «знает» в духе подобного знания. Убежденный в наличии основы бытия, он ведет речь, исходя из неё. Будучи наполнен этим знанием, он передает его. Он дает ответы без вопросов.

Он не рефлектирует относительно методов, которыми осуществляет свои размышления. Если мы обратим наше внимание на мышление, предстающее в словесном сообщении Лао-цзы, то в глаза бросаются (поражают) следующие характерные черты.

Во-первых, мы побуждаемы к продолжению раздумий о Лао-цзы, поскольку высказанная им мысль каждый раз оказывается не достигнутой результата, а каждое улучшение высказывания всё же вновь оказывается неудачным (неуместным). Например: «Беспокоясь о том, чтобы дать ему какое-то имя, называю его «великий»; в качестве великого называю его «безмерный, чрезмерный»; в качестве безмерно называю его «отдаленный, далекий»; в качестве отдаленного называю его возвращающимся» (25). Штраусс интерпретирует это так: «Вынужденный дать ему какое-то имя, я называю его великим. Абсолютное величие тем же самым оказывается и абсолютно отдаленным.

Но эта отдаленность есть то, что проходит насквозь через всё, оно ведь в данное время и в моем мышлении, и потому я должен обозначить его как «возвращающееся».

Во-вторых, чтобы обрести Дао, мысли *впадают в антагонизмы, противоречия, парадоксы*.

Противоположности многообразными способами связаны между собой: они взаимно проявляются, дополняются, проясняются, отдаляются друг от друга, проникают одна в другую, следуют друг за другом. Например: «Бытие и небытие порождают друг друга, тяжелое и легкое завершают друг друга. Длинное и короткое формируют друг друга. Высокое и низкое уклоняются друг от друга. Звук и голос входят одно в другое. Прежде и после следуют друг за другом» (2). Другой пример: «Тяжелое есть корень легкого, спокойствие есть господин беспокойства» (26).

Эти разнообразные образы противоположностей Лао-цзы ведь использует, чтобы косвенно, в отраженном свете сделать выразимыми невыразимое, бытие в небытии, знание в незнании, деяние в недеянии. На торопливого читателя, который, размышляя, не углубляется посредством них в предложения, подобное повторение сходных форм может действовать как некое искусственное построение (манера), которое утомляет. В этой игре противоположности прячутся одна в другой, — или гасят себя, словно бы ничего не оставалось, — или перевертываются одна в другую: «Правильные слова — как перевернутые (нелепые)» (78). На самом деле здесь находят диалектическую форму, саму по себе ещё методически не осознанную, переход противоположностей друг в друга, появление одной как противоположности своего другого, парадокс единства противоположностей. У Лао-цзы она является формой некоего высказывания из изначальной глубины, которое призывает к медитации.

Игра с противоположностями разочаровывает, если ищут определенное знание, однако всегда видят лишь ускользающие парадоксы. Игра обретает убеждающую силу только тогда, когда она пробуждает отклик собственный основы. Конечный рассудок должен как бы стать на голову, когда всеобъемлющая основа оказывается небытием, из которого — бытие, незнанием, с помощью которого мы схватываем истину, недеянием, посредством которого мы деятельны.

В-третьих, Дао и то, что есть посредством Дао, может мыслиться только в логическом круге. Оно не производно от иного и не может мыслиться по отношению к иному. Будучи безотносительным, его бытие в основе небытия можно выразить только благодаря тому, чем оно является посредством самого себя, его познаваемость в не-

знании — благодаря тому, что оно познается лишь посредством самого себя, его деяние в недеянии — благодаря тому, что оно само определяет себя. Вместо выведения из иного — логический круг выражения для вращения-в-себе Дао. Это выражается таким образом: «Дао есть закон самому себе» (25), я знаю его «благодаря ему самому» (21), познаю его «по нему самому» (54). Когда откидываются завесы, отпадают искажения, воля становится соответствующей Дао, тогда раскрывается изначальное. И ожидается в нем не ничто, а «оно (Дао) само».

Мыслительные формы продвижения размышления, противоположностей и перевёртываний, круга — всё это вкуче есть способ, чтобы сделать более близким осознание достоверности изначального. Оно, это изначальное, есть единое. Потому мышление Лао-цзы не знает различия метафизики, этики, политики, которые мы используем для представления своего мышления в некоей упорядоченной очерёдности. Лао-цзы все снова и снова сцепляет (соединяет) их в рамках немногих высказываний. Потому он в каждом случае мыслит целостно: всецело политически, всецело этически, всецело метафизически, и это означает: что нам представляется обособленным как метафизика, этика, политика, у него каждый раз это особенное в своей основе подобно остальным. С утратой Дао одно отделяется от другого, становится ложным по отношению к целому, абсолютизируется в противоположности, в преднамеренность, в мораль.

2. Наследующие Лао-цзы образы

Лао-цзы говорит из завершённого или из вечности. Он говорит из всеобъемлющего всеобъемлющему. Если предметное содержание его высказываний берется непосредственно как то, что можно знать и сообразно чему можно действовать, то его смысл утрачивается. Как возникает это непонимание, можно постичь из форм мысли в сообщении Лао-цзы. То, что было иносказанием, принималось за реальность; что служило руководством в движении мысли, становилось объектом для самого дела; что означало намек на основу практики, воспринималось как указание для преднамеренного поведения. Так, абсурдность речи о невыразимом, прозреваемая Лао-цзы, но остающаяся непреодолимой, вместо того, чтобы способствовать движению в этой невыразимости, скорее, неверно понималась как предметное познание того, что есть, или как предписание для нравственного поведения, или как план правильного устройства государства.

Отшельник. Лао-цзы мышлением о Дао выходил за пределы мира, но он не покидал мир, как не покинул и тогда, когда оставил родину. Благодаря Дао — изначальному он жил в самом мире. Его придумывание (мышление о воображаемом) Дао — не путь к экстазу, оно не ищет доступа к основе посредством приведения сознания в состояние отсутствия Я и мира. Лао-цзы в этом смысле не является мистиком. Его мышление есть некое заверение, получаемое движением мысли, которое позволяет увидеть во всём сущем бытие, удостоверенное (однажды) и вновь содействующее этому (делающее возможным это удостоверение). Лао-цзы чувствовал и осуществлял Дао в мире. Потому миропонимание, этос и мысли о государстве являются образами его философии.

Глубокое спокойствие Дао в каждой из мыслей Лао-цзы является современным. Это спокойствие — по ту сторону надобностей и целей, убежище и опора всех сущностей, бездонная глубина и укрытие, конец и совершенство. Но это спокойствие не есть пассивный покой безразличия, витальная созерцательность вегетативного наличного бытия, а спокойствие в беспокойстве страдания среди чуждого Дао мира. Оно ещё и в печали одиночества, в принуждении жить словно некоему шуту в мире, которое стало чуждо Дао.

Мышление Лао-цзы искажается (в самом его замысле) в следующем неправильном понимании: бесстрастность, говорит Лао-цзы, есть условие для того, чтобы увидеть Дао. Это искажение чередуется с такими: человек, лишенный страстей, якобы ближе подходит к изначальному, бездействующий человек якобы более родственен основе. Лао-цзы постигла неудача в жизни, но он не хочет обособления от мира. Он не отрицает мир и не приходит в состояние отказа от него. При искажении, но при сохранении манеры Лао-цзы держать себя, мир, вследствие его испорченности, просто как мир был отброшен. Таким его мышление, при сведении на нет его смысла, могло использоваться отшельниками и монахами. Жить анахоретом, уходить в горы, обитать в пещерах — все способы обособления от жизни были в Китае древней формой жизни, составлявшей противоположный полюс порядку жизни в семье, общине и государстве. Уже в старых песнях «Ши цзина» дается оценка одиночеству: «Одиночество на ручье в долине — предел радостного выбора. В уединении он спит, бодрствует, говорит... одиночество на склоне горы... Одиночество на пике вершины...». Монашеская жизнь проходит через все времена. Она — даосская и апеллирует к Лао-цзы (в общем и целом она стала в Китае не менее древней, нежели буддийская).

Художник жизни. Спокойствие Дао, вывернутое наизнанку, могло обнаруживаться в мире, однако как рафинированное искусство, чтобы, соблюдая всевозможные условности и посредством особых мероприятий, духовно наслаждаться жизнью. Реальное наличное бытие воспринимается не как задача исполнения обязанностей в семье, профессии и государстве, но как ситуация, в которой достигается самоутверждение за счет приспособляемости и гибкости во всех, самих по себе всерьёз не принимаемых реальностях. Такое существование требует высокого искусства пребывать в спокойствии, сохраняя красоту жизни. Старая история о трех поглотителях укуса объясняет это: укус — символ жизни. Конфуций находит жидкость кислой, Будда — горькой, Лао-цзы же — сладкой. Потому в течение всех столетий Лао-цзы был атакуем конфуцианцами, поскольку с Лао-цзы они связывают подобное, соскальзывающее в художественное восприятие жизни, наличное бытие, так — в случае с Чжу Си (1131–1200): Лао-цзы ведь якобы всегда мыслит с выгодой для себя, говорит ли он якобы лишь о пустоте, чистоте, недеянии и отходе, спорит неизвестно с кем и, всегда посмеиваясь, развлекает.

Литератор. Чжуан-цзы является самым знаменитым последователем Лао-цзы. И он в переводах — в отличие от «Дао дэ дзина» — легко читается, остроумен, увлекателен, нагляден, равно как склонен к рискованным высказываниям, как и к их заострению, богат на вариации мыслей как форм представления. Его изобретательность и обаятельная фантазия привлекает внимание посредством анекдотов, бесед, ситуаций.

Но отличие от Лао-цзы — велико. Лао-цзы захватывает изначальностью, серьёзностью, несуетностью, правдой глубокого страдания как спокойствия. Чжуан-цзы, напротив, вызывает восхищение неожиданным, рассчитанным на сенсацию, ошеломляет читателя, ведет себя как человек, склонный к иронии и скепсису, использует мысли Лао-цзы как материал для своих литературных выдумок. Он позволяет почувствовать преднамеренность литературной обработки. Этим каждое слово Лао-цзы в его замыслах преобразуется. То, что было горестным парадоксом, неизбежным обходным путем в попытках достичь невозможного и благодаря чему неуслышанное могло затронуть столь убедительно, становится лишь литературным методом и артистической жизнью мудреца. Потому только посредством продолжительного продумывания Лао-цзы оказывается доступным и неисчерпаемым. Чжуан-цзы, напротив, в видимости естественной понятливости позволяет тому, чем в последователе Лао-цзы должна была быть речь, фактически утратиться.

Лао-цзы настроен миролюбиво, Чжуан-цзы — полемично, полон высокомерия и насмешливого пренебрежения. Чжуан-цзы, кажется, ничего не знает о том, что Лао-цзы изображает как силу слабости, как мягкую власть ничтожного, как энергию воды, всегда текущей вниз, в самые пренебрегаемые места, и как повсюду это доказывает ему его собственное настроение. Лао-цзы несет, поддерживает собой неизмеримое страдание Дао — отдаленного в мире. Чжуан-цзы выражает лишь естественную печаль человека по поводу бренности и смерти и оплакивает его в тщетном вопросе: откуда, куда и зачем?

Достойный восхищения дар изобретательности Чжуан-цзы, его проникновенные мысли о мире и действительности, о языке, о многообразных психологических состояниях — богатство всего делает его одним из самых интересных китайских авторов. Но его нельзя смешивать с Лао-цзы и воспринимать в качестве достаточно точного комментатора Лао-цзы.

Маг. На Лао-цзы ссылаются даосы, которые посредством техники дыхания (как мистики во всем мире) хотели добиться самого глубокого откровения; на него ссылались люди, которые хотели изготовить или найти эликсир жизни, напиток бессмертия, и чародеи, полагавшие возможным хождение по облакам, присутствие в любом месте (пространства).

Политик у власти. Высказывания о Дао и человеке высокого ранга по ту сторону добра и зла были лишены своего смысла вследствие переиначивания их в принципах некоего свободного от норм и морали общения с людьми. Идею вечно правильного состояния миролюбивого анархического спокойствия некоей соотносимой с Дао жизни бунтари могли извратить в цель своего умысла — привести к этому состоянию силой. Один конфуцианец высказался критически: Лао-цзы якобы рассматривал людей в качестве глиняных фигурок. Его сердце якобы остается холодным как лед. И когда умирал человек, он не почувствовал бы сострадания. Потому его приверженцы часто позволяли себе соблазн мятежей и обмана.

Самый большой китайский деспот Ци Шинь Хуанди, который в третьем веке до Р.Х. беспрецедентным до него тотальным планированием и повышенной преднамеренностью преобразовал китайское государство, который ввел в обиход технику, который повелел сжечь конфуцианские произведения, сохранил, помимо сочинений по военному делу, строительству каналов и других нужных трудов, произведения даосов. Он хотел личного бессмертия и послал экспедицию к островам в Восточном море, чтобы ему доставили напиток бессмертия. Что этот правитель был даосом, является примечательным фактом. И самый глубокий мыслитель может извращаться самым радикальным образом.

3. Место и границы Лао-цзы в истории

Лао-цзы укоренен в некоем древнем анонимном предании. Его достижением является углубление мифического воззрения и выход за его же границы посредством философского мышления. Изначальность этого мышления связана с его именем. Ему не только придавали для большей доступности изящную литературную форму, но за ним следовали также суеверие и очевидное извращение его высказываний. Но он снова и снова становился тем, кто пробуждал к подлинной философии.

Во всемирно-историческом смысле величие Лао-цзы связано с китайским духом. Границы Лао-цзы являются границами этого духа: настроение Лао-цзы остается светлым при всей печали. Оно не знает ни буддийского перерождения, и потому стремления прочь из этого колеса мучений, ни христианского креста, боязни неизбежной греховности, зависимости от милости избавления (спасения) посредством замещающей жертвенной смерти бога, ставшего человеком. В этом больше отсутствия всемирно-исторического бытийного созерцания индийского и западноевропейского человека, нежели недостатка ненатурального и абсурдного, как если бы эти ранние китайские люди имели бы счастье не быть выданными образам ужасных и необычайных мечтаний и заблуждений, каковыми они в массе могут казаться китайской естественности. Какое волшебство охраняет этот китайский дух, который может так неудержимо сетовать, но не доходит в жалобе против основы вещей ни до бунтарства, ни до растерянного повиновения непостижимому в виде определенно явленного авторитета! И всё же граница у китайцев остается. Она есть то, что и позволяет нам оставаться чуждыми волшебству их сущности, как будто здесь не раскрылись во всей глубине бездны ужаса. Китайцы не только не создали трагедию в искусстве поэзии, но и само трагическое осталось для них недоступным, как бы ни велика была и их способность видеть и переживать несчастье.

Как же эта граница у Лао-цзы может постигаться нами? Как все величайшие философы человечества, Лао-цзы мыслит, исходя из всеобъемлющего, не позволяя себе привязываться к известному. Существование в состоянии всеохватного напряженного мышления ничего не пропускает. Он сам не может быть близким человеку (или подчиненным) в качестве мистика, этика, политика. Его неизбывное спокойствие Дао достигнуто в преодолении (переступании) всего конечного, однако таким образом, что сами конечные вещи, в той мере, насколько

ко они являются правильными и действительными, пронизываются Дао. Такое философствование живет в своем мире основы мира. Граница подобного философствования обнаруживается лишь благодаря тому, что в качестве преодолеваемого может иметь место (или не может), благодаря промежуточным звеньям, необходимым и неизбежным во временном сознании. Так как эти промежуточные звенья являются ступенями трансцендирования, т.е. выхода за пределы конечного, или способами присутствия действительного, то лишь посредством проходящего через них узнается, претерпевается основа (потому всегда нужна интерпретация, как с любым опытом). В преодолениях (переходах) они сохраняются и придают трансцендированию, без них становящимся пустым, содержание. Становящиеся ощутимыми для нас границы у Лао-цзы находятся не в области вершины его философствования, а в этих промежуточных звеньях.

Основное воззрение, охватывающее все эти промежуточные ступени, быть может, следует позволить себе схематично и кратко сформулировать следующим образом: для китайского духа мир является естественным событием, живым кругооборотом, сохраняющей спокойствие при своей (или нашей) взволнованности вселенной. Все отклонения от Дао целого случайны, преходящи и всё же принимаемы обратно в то самое неподверженное порче Дао. Для нас, западноевропейцев, мир не был закрыт в себе, скорее, он относился к тому, что не является постижимым при восприятии мира как естественного явления. Мир и наш дух находятся в напряженных отношениях противостояния с собой и с другим, являются решающим событием в борьбе, имеют неповторимое историческое содержание. Лао-цзы не ведом шифр требовательного, гневного, борющегося и желающего борьбы бога.

В мире, во времени, в конечном — в пространстве промежуточных ступеней — для нас неминуемо и неизбежно то, чего нет в достаточной степени у Лао-цзы: жизнь в вопрошании и ответе и новом вопрошании, значимость «либо-либо» (альтернативы), значимость решения и разрешения (заклучения), этой парадоксальной исходной действительности, того, что решаемое во времени является чем-то вечным. Потому Лао-цзы недостает также установки на неограниченную саморефлексию, на это, в отличие от заверщенного покоя Дао, непрекращающееся во времени движение; недостает самораскрытия, этого общения с самим собой, этой постоянной необходимости избавления от снова и снова навязывающихся самообманов, маскировок (сокрытий) и искажений.

НАГАРДЖУНА

Источники: Праджнапарамита. Нагарджуна.

Литература: Ольденберг. Хакманн. Шайер. Щербатской.

Приблизительно от первого до восьмого столетий после рождения Хр. в Индии была в ходу философия логических операций (философствование посредством логических операций). Представители её — индуистская школа ньяя и буддийские секты махаяны. Знаменитыми мыслителями буддийских сект являются: Нагарджуна, (около II в. н.э., Асанга, Васубанду, Дигнага, Дхармакирти (VII в. н.э). Литература — в полном виде отсутствует, их творческая мысль должна была быть когда-то представлена, но по более поздним трудам, которые, однако, стали затем основополагающими трудами для философского буддизма, особенно в Китае, и остались таковыми.

Внутри этого мира логической диалектики как самопонимания жизненной практики из общих предпосылок этих сект до крайности доходило направление шунья-вада. Они учили: все является пустым, — все вещи являются лишь (существующими лишь некое мгновение), — вне какого-либо определенного бытия, — подобны неким обманчивым видимостям. Потому истинное познание располагается в пустоте. Я приобретаю познание в освобождении, в мышлении это называется — вне знака, вне значения («лишенность признаков, отличительных черт»), что проистекает от отсутствия склонности, отсутствия цели, от ничто («лишенность предрасположенности к чему-либо»). Это учение называется «алмазорассекающее совершенство мудрости», — оно называет себя также срединным путем (матхьямика) меж-

ду двумя тезами бытия и небытия реальности: пустота (шунья вада) не присуща ни бытию, ни небытию. Состояние совершенного познания соответствует совершенной беспорочности.

Наше представление почерпнуто из двух книг (Праджнапарамита, Нагарджуна — имеется в виду «Мадхьямика-шастра», т.е. «Срединное учение»). Они переведены на немецкий с китайского и тибетского, оригинал же — утрачен. Кроме того — краткая глава из раздела 42-ой сутры (в переводе Хакманна, стр. 246 и сл.). Нагарджуна как личность едва ли можно постичь. Он ценен для нас как представитель предельной степени возможности упразднения метафизики посредством метафизики.

I. Мыслительные операции

1. *Основополагающим понятием* этого мышления является *дхарма*. То, что есть, есть дхарма. Дхарма — это и вещь, и качество, и состояние, и содержание, и осознание содержания, и субъект вкупе с объектом, и порядок, и закон вкупе с учением. В основе подобного положения дел лежит представление, «что содержание мира составляет не столько нечто упорядоченное, оформленное, сколько, скорее, самоупорядоченное, самооформленное, и что всякое упорядочивание должно освободить место другому упорядочиванию, как и всякое оформление — другому» (Ольденбург).

Дхармы, хотя каждая и является самостоятельной, подразделяются в своего рода системе категорий, по 75 дхарм. Дхарма является столь же многозначной, как и наше европейское бытие. Это слово не удастся удовлетворительно перевести, поскольку его значения являются всеохватывающими.

2. *Целью* этого мышления является достижение состояния «неприкрепленности» к дхармам, их невосприимчивости, самоосвобожденности, самоотторжения от дхарм — с тем, чтобы достичь совершенного познания. Потому в совершенстве познавший (Бодхисаттва) «не являет себя ни обликом, ни чувством, ни в понятии, ни в образах, ни в сознании» (Пр 37).

Дети и обычные люди привязаны к дхармам. Хотя все дхармы не явлены непосредственно, последние представимы для них. После того, как дхармы явились в их представлении, они оказываются накрепко связанными с именем и формой. По-иному обстоит дело с совершенномудрыми: обучаясь, Бодхисаттва не изучает каких-либо форм. «Он не обнаруживает дхарм, как и они не обнаруживаются».

Освобождение (от дхарм) требует крайних мер. Я мог бы полагать: вот ведь само учение — оно есть дхарма, которая, возможно, существует. Ведь Будда — был. Вот — и ботхисаттвы, достигшие совершенства познания. Они не есть реальность? Нет, и всё это — пустое. «Я не вижу той вещи, которая была бы ботхисаттвой; и той вещи (дхармы), а именно — совершенства познания — я не усматриваю» (Пр 35). Совершенство познания не может представляться и не наличествует как что-то существующее. Непонятое как явление само по себе не есть явление; и невоспринятое ощущением, понятием, в виде форм, сознанием — само не есть сознание. Такова радикальная основополагающая мысль: отделиться, оторваться от всего и затем освободиться и от этого отделения; не застревать нигде.

3. *Способом этого мышления* является диалектика в том виде, в каком она получила развитие в индийской логике. Лишь она понимает и добивается полного освобождения в неприкрепленности. Каждая и всякая мыслимость, насколько в ней должно быть постигнуто что-либо из того, что есть (существует), диалектически уничтожается. Эти операции развиты прежде всего Нагарджуной. И они сами вновь становятся учением. Из него можно было бы воспроизвести отдельные направления мысли.

а). *Все обозначения — несущественны.* Я говорю, чтобы таким образом знаками (нимитта) постичь то, что обозначается. Различия обозначений должны стать «достигающими», дабы достичь (понимания), к примеру, возникновения и исчезновения. Однако обозначение и различие вводят нас в заблуждение; так (это) получается в соответствии со следующими ходами мысли.

Обозначение и обозначаемое не могут конституироваться (достигаться) ни как единообразное, ни как различное. Если бы они были единообразными, то, как говорится в пылу спора, слово бы воспламенилось. Были бы они различными, обозначение не оказалось бы без обозначаемого, и, напротив, обозначаемое — без обозначения; потому оба они не могут быть различными. Следовательно, обозначение и обозначаемое не могут быть постигнуты ни как единообразное, ни как различное, и тем самым — вообще никак, пока и поскольку я говорю. Когда же полагают, что обозначение подобно зеркальности, то оно, подобно (в виде) пустой зеркальности, было бы фальшивым. Однако, что именно представляется или подставляется под фальшивым — это не выяснено.

Поскольку, таким образом, обозначение и обозначаемое не постигаются ни как единообразные, ни как различные, не постигаются и различия таких обозначаемых как возникновение и исчезновение, наступление и прекращение и т.п. Потому блуждание в знаках есть блуждание в иллюзиях, далекое от совершенства познания. И всякий блуждает в знаках, когда и если

он блуждает в знаках внешнего вида, — если он блуждает в представлении: внешний вид есть пустое, — если он блуждает в представлении «я блуждаю», — если он блуждает в знаках сознания, в представлении «сознание есть знак».

Из высказываний посредством значений (знаков) нет выхода посредством высказываний. Каждым предложением я вновь буду пойман в то, чего хотел избежать.

б). *Согласно очевидности всё есть, но и не есть.* Все высказывания позволяют себя подтвердить или опровергнуть посредством указания на очевидность.

В случае: «исчезновение» не соответствует (действительности): поскольку вещи в мире смотрятся как постоянные, например, рис сегодня здесь, поскольку он всегда был здесь. Когда он наличествует, нет никакого исчезновения. Также «возникновение» не соответствует (действительности): вещи в мире смотрятся как невозникшие. — Далее соответственно и в случае: нет уничтожения; поскольку из рисового семени возникает рисовый росток. Так как возникновение налицо — нет уничтожения. Напротив: не существует вечного, поскольку в мире не встречаются вечные вещи: семя риса не видится ко времени прорастания побегов. — Таким образом и далее всё снова видимость оказывается иной: вещи не являются ни единообразными, ни различными — нет наступления-прихода, нет исчезновения-ухода, прехождения и т.п.

В основе этих взглядов лежит тот факт, что все категории дают возможность себя обнаружить. Вместо того, чтобы спросить, где они действительно имеют силу и где — нет, они этим покоящимся на видимости методом определяются как имеющими силу единичным образом, всегда где-либо соответствующими (действительности), но тем самым одновременно не соответствующими для абсолютно всех вещей, и как таковые абсолютные категории легко опровергаются.

в). *Как опровергается бытие и небытие.* Бытие есть, а ничто — не существует. Эта позиция отвергается Нагарджуной, как и позиция: это есть ничто. Он предпринимает следующие ходы мысли, в которых каждый раз выдвигается некий тезис, опровергается, создается плацдарм для нового тезиса, и этот вновь опровергается.

Во-первых, вещи — сами по себе. Нет, поскольку то, что имеет место само по себе, не возникло вследствие некоторых причин и условий, предпосылок. Ведь всё, что имеет место, имеет таковое, исходя из некоторых условий и причин. Таким образом, нет ничего самого по себе, но всё — посредством другого.

Во-вторых, поскольку нет никакого бытия самого по себе, то всё же есть инобытие. Нет, так как если нет бытия самого по себе, откуда в таком случае имело бы место инобытие? Лишь ошибочно называется некая иная вещь, пребывающая сама по себе, инобытием. Если нет бытия самого по себе, нет и никакого инобытия.

В-третьих, всё же и без бытия самого по себе и инобытия вещи будут иметь место. Это — невозможно. Поскольку где было бы бытие без бытия самого по себе и без инобытия? Потому: лишь если бытие само по себе и инобытие существуют, будет и бытие.

В-четвертых, небытие всё же есть. Отнюдь нет, так как если нет бытия, нет и небытия. Лишь некое инобытие бытия люди называют небытием.

Нерв рассуждений — в указании на невозможность бытия как небытия.

Если бы бытие было исходящим из самого себя, то небытия из такового не было бы. Никогда из существующего само по себе не станет иного. Если действительно существует бытийствующее из себя самого, инобытие — невозможно.

Но если бытие из себя самого не существует, за счет чего тогда должно иметь место инобытие? Или — небытие?

Последствием для образа действий совершенного познающего является следующее: «это — есть» — подобное (высказывание) всеохватно, включая вечность; «этого — нет» — воззрение разрушительно. Оба оказываются непрочными. Потому способ рассуждения должен ориентироваться не на бытие и не на небытие и не утверждать ни точку зрения вечности, ни точку зрения уничтожения.

Пожелай кто-либо установить какой-либо конечный пункт размышлений в качестве учения и при этом утверждать либо бытие, либо небытие, ответ — таков: усматривающие бытие само по себе и инобытие, бытие и небытие ещё не узревают отличительную особенность учения Будды. Когда Будда оспаривает бытие, как ошибочно утверждают люди, он утверждает небытие. Когда Будда оспаривает небытие, то, как ошибочно они утверждают, он утверждает бытие. Однако, обсуждая бытие и небытие, Будда отверг и бытие, и небытие. Потому от обеих точек зрения, толкующих о бытии и о небытии, следует отказаться.

г). *Схема этой техники опровержения.* Методично осознается, что решительно каждое и всякое возможное высказывание может и должно быть оспорено.

Потому принципиальная установка всех позиций просто-напросто опротестовывается: «берем санкхью, (здесь) основание и следствие являются единообразными, потому, чтобы опровергнуть, говорят: не единообразны. Берем вайшешнику, основание и следствие — различны, потому, чтобы опровергнуть, говорят: не различны».

При подобном подходе сложился некий методический тип мысленных действий: в зависимости от обстоятельств принять 4 возможности и затем каждую в отдельности, а в заключение — все следует

отбросить, т.е.: 1) что-то есть; 2) его нет; 3) оно как есть, так его и нет; 4) оно ни есть, ни его нет. Каждый выход к последнему, имеющему силу (утвердительному) высказыванию замыкается.

Следствием является то, что всё может формулироваться и негативно, позитивно. Будда учил одному и равным образом также и противоположному. Противоположность истинного и ложного преодолевается, как и противостоящее этой противоположности. Решительно не остаётся никакого высказывания в качестве потенциально устойчивого.

Для каждой дхармы повторяются и отбрасываются 4 воззрения, например: кончина имеет место; кончины — нет; кончина есть, и её — нет; нет ни кончины, ни отсутствия кончины. — Или: Будда существует после нирваны; он — не существует; он существует и не существует; он — ни существует, ни не существует. — Или: блуждающий в поисках совершенного познания не постигает этого «я блуждаю», и также не постигает «я не блуждаю», также и «я блуждаю, и я не блуждаю», как и не постигает смысла «я — ни блуждаю, ни не блуждаю».

е). *Материал, который и которым опровергается.* Ход мысли постоянно повторяется, но всегда на новом материале. Подобное предзадано в способе мышления, суждениях, высказываниях, короче говоря, в категориях индийской философии. Как огонь зависим от горючего материала, так операции по разрешению зависимы от того, что разрешается. Многие эти категории употребляются и нами, иные — непривычны, но у всех — индийская окраска, даже если они на нашем языке носят названия: бытие и небытие, возникновение и уничтожение, причинность, время, материя, Я (личность, самость) и т.д.

Резюме (обобщение учения)

а). Имеются две истины: *земная завуалированная истина и истина высших смыслов.* Завуалированная истина рассматривает все дхармы как возникшие. Истина высших смыслов позволяет узреть все дхармы как невозникшие. Но высший смысл не позволяет себя обнаружить независимо от истины завуалированной. Нирвана же независимо от высшей истины не достигается. Но это означает: учение Будды зависимо от двух истин, или: лишь на пути неистинного достигается истина. Вступить же на этот путь можно лишь при просветлении высшей истиной. Вследствие действенности этого просветления затем уже при осмыслении самих по себе пустых дхарм земная бессмыслица фактически не воспринимается, скорее — привязанность, когда я думаю и вообще причастен к ней, уже утрачивается.

б). Если, таким образом, единое воспринимается в двух истинах, то подобное понимание ведет к двум взаимно противостоящим воззрениям, а именно, воззрению либо о привязанном к земному самому по себе бытию всех вещей, либо о небытии всех вещей: будучи рассмотрены как бытийствующие сами по себе, как существующие в привязанности к земному, вещи оказываются безначальными и безосновными, и тем самым не оказывается никакой причины и никакого следствия, никакого поступка и никакого виновника, никакого возникновения и исчезновения. Если вещи рассматривать как небытийствующие, то нет ничего, кроме чарующей видимости. В противостоянии обоим воззрениям Нагарджуна видит вещи в их пустоте (пустотности). Они не являются ни тем вечным бытием самим по себе, ни — ничто. Они — «на срединном пути» между бытием и небытием, однако они — пусты. Нет никакой дхармы, которая не возникла бы зависимой, потому нет не пустых дхарм.

Это свое воззрение Нагарджуна называет учением о «зависимом возникновении». Для него оно является выражением глубочайшей истины. Однако, формулируя его, он должен в то же время вновь попасть на определенные и, согласно своей собственной методической схеме, несовершенные пути, когда, например, он, обобщая это учение, высказывает следующее: «вне возникновения, но и вне исчезновения, не вечное, но и не отрезанное от мира, не единообразное, но и не различное, — вне прихода, но и вне ухода — кто таким образом может преподать зависимое возникновение, безмолвное угасание проявления, перед ним я склоняю голову».

Воззрение относительно пустоты вещей в независимом возникновении оправдывает (спасает) реальность преодоления страдания, истинность пути. Поскольку, если имеет место само по себе бытие, тогда нет никакого возникновения и исчезновения. То же, что не существует благодаря собственной сущности, не может возникнуть и оказывается навечно застывшим. Если имеет место само по себе бытие, то именно потому ничего более не возникнет, ничто более не будет делаться, так как всё уже есть. Если имеет место само по себе бытие, наличествующие сущности были бы свободны от разнообразных состояний. Не было бы никакого страдания. Если же имеет место пустота вещей, то наличествуют возникновение и исчезновение, деяние и достижение. Тот, кто отвергает пустоту вещей, отвергает всякую общую для всех земную посюсторонность. Страдание имеет место — и именно потому, что оно не существует само по себе и не является вечным.

в). Наиболее удивительным, ясно выраженным последствием является следующее: если всё, собственно говоря, не есть, не имеет места, то и несуществование Будды как будто предрешиено, как и несуществование учения, познания, упражнения, общины, монахов, достигающих цели мудрецов. Если подобное опротестовывается, то ответ таков: они (несуществования) – в смысле пустотности, каковая не есть ни бытие, ни небытие. Поскольку есть пустотность, постольку есть Будда. Если бы вещи не были бы пустыми, не было бы возникновения и исчезновения, не было бы страдания, не было бы и Будды и его учения о страдании, о прекращении страданий и о пути к прекращению страданий. Если бы страдание существовало само по себе, то оно не могло бы стать упраздненным. Если бы путь к прекращению страданий существовал сам по себе, его свершение не было бы возможным, так как у всего, что вечно, нет свершения. Если принять точку зрения существования самого по себе бытия, то ничего более нельзя достигнуть. Потому и находят опору в пустоте, что Будда есть, что он учит и что его учение действительно. Лишь если и когда человек видит все дхармы возникшими в пустоте при определенных условиях, то тогда этот человек может видеть учение Будды, видеть четыре благородные истины, достичь прекращения страданий.

Тот, кто протестует против этого учения, исходя из несущественности учения Будды, тот не понял сути учения. Возражение отпадает, если всё мыслимое, представляемое, существующее видится в пустоте.

Для кого пустота является реально существующей (настоящей), для того всё, земное и сверхземное, является реально существующим.

Тот, кто четыре воззрения логико-методической схемы рассматривает порознь, вращается в тенетах затуманенной истины. Он обременен многими видами представлений. Кроме того, он придерживается альтернативы: «если это – истинно, то другое – бессмысленно». Он «чрезвычайно взволнован». Для тех же, чьи глаза открылись истинному познанию, четыре воззрения схемы теряют силу.

Те, которые воображают себе Будду посредством таких расчленений, как: бытие – небытие, вечное – не вечное, пустое – не пустое, тело – дух и т. д., повреждены этими расчленениями в своем духовном зрении. Они не видят Будду подобно тому, как не видят солнца слепые от рождения. Узревший же зависимое возникновение видит страдание, возникновение, освобождение от страданий и путь (к нему). Подобно тому, как зрячий благодаря свету видит все различные явления.

II. Истолкование смысла учения

1. Учёность

Поскольку в учении каждое высказывание оспаривается, каждое утверждение бытия и небытия упраздняется, и подобный способ действий утверждается как общеупотребительный, некое учение — налицо. Как таковое его принято называть негативизмом или нигилизмом. Однако это — неверно. Поскольку учением вполне определенно ищется нечто собственное и именно таким образом, что этим собственным согласно своему смыслу не может стать никакое иное учение. Поэтому оно постоянно завершается парадоксальными, самоупраздняющимися и вследствие этого указывающими на иное предложениями: «Будда говорит: моё учение позволяет осмысливать мышление немислимого, выговаривать речь непроизносимого, упражнять дисциплину недисциплинованности» (сутра 42-ой главы).

Но всё же в действительности учение имеет место в качестве (особого) учения — в записи, устном преподавании, упражнениях и правилах поведения. «На ступени послушания это совершенство познания можно слушать, воспринимать, удерживать, пересказывать, выступить с докладом о нем. Но это совершенство познания должно преподаваться и над ним следует трудиться» (Пр 36). Однако это — лишь первая ступень. Монах, ещё не достигший цели, слушая учителя, отдаваясь всеведению, «питает доверие» (Пр 38), когда он таким образом постигает учение. Он ещё не пребывает в истине. Последняя постигается не только посредством насыщенного знанием логически точного, определенного содержания, но она «внезапно пробуждается при неподобающем совершенном просветлении» (Пр 41).

Это продвижение от послушания и обучения к открытию истины само является процессом, который овладевает мышлением всего человека (человека в его целостности). Ходы мысли как таковые не позволяют ничему твердо установиться, разрешиться, смущают и вводят в заблуждение. Потому говорится: «Если он, слыша эти размышления, не пугается и не опасается..., если он от подобного учения не утрачивает себя, не опускается и не становится пугливым, если его дух не сломлен..., то такого можно наставлять в совершенстве познания» (Пр 35, 77).

Читая тексты, мы видим, что учение состояло в упражнении, в постоянных повторениях, что в этом повторении и варьировании есть своё настроение, соответствующее содержанию. Логическое редко определено в чистом виде, ещё реже — в отчетливо организованной и от-

шлифованной форме. Диалектика соединяется с голым перечислением. Возможно, это и целесообразно. Поскольку всё логическое разложение (анализ) здесь подготавливает не к мысленному развертыванию позитивно предлагаемого воззрения, а к соответствующему иным источником молчанию. Всякое обоснование здесь самоупраздняется.

Это очевидно по некоторым анекдотам (согласно Хакманну). Бодхидхарма спросил своих учеников, почему они не поясняют свой опыт. Все без исключения ответы — верны, но они следуют друг за другом от поверхностных к более правильным. Первый говорит: он, опыт, независим от сформулированных слов, поскольку связан с ними в наставлении. — Второй: испытанное, как нечто райское, тотчас исчезает, так что оно не позволяет выразиться. — Третий: поскольку всё существующее имеет лишь кажущееся наличное бытие, то и содержание опыта, вмещенное в слове, также оказывается видимостью и пустотой. — Четвертый, вместо того, чтобы говорить, выдвигается перед учителем в почтительной позе и застывает в молчании. Последним был дан наиболее верный ответ, и он становится преемником патриарха.

Бодхидхарма беседует с *царем* Лианг Ву Ти. Царь говорит: неустанно я строил храм, велел реставрировать священные труды, дал разрешение на вступление в монастырь новым монахам. Каково вознаграждение? — Совершенно никакого. Всё это — лишь тень, которая следует за предметом и не имеет действительного бытия. — Царь: Что же в таком случае есть подлинное вознаграждение? — Оно в том, чтобы, будучи окруженным пустотой и спокойствием, погрузиться в мышление. Подобное вознаграждение не приобретается посредством земного средства. — Царь: какое из священных учений является важнейшим? — В мире, полном пустоты, ничто не может называться священным. Царь: Кто же это такой, таким образом мне возражающий? — Этого я не знаю.

Однако ведь возникает вопрос: совершенство познания — не необходимо, не воспринимаемо, не наблюдаемо — в каком же совершенстве познания должен я тогда наставлять? Ответ: он должен таким образом себя упражнять, чтобы, упражняясь, ничего не воображать себе из содержания просветления. Природа этого содержания — чиста (беспримесна). Это содержание есть в действительности отсутствие содержания.

На вопрос, не отсутствует ли это содержание совершенного познания, поскольку оно есть немислимое, ответ гласит: в том, что есть немислимое, не обнаруживается бытие или небытие; потому вопрос этот — невозможен.

2. Что является смыслом умственных операций?

Требование состоит в том, что ни в чем нельзя удержать позицию, скорее, следует отказаться от всех (позиций), не основываться ни на каких дхармах, не опираться на осязаемое и звуки, на мыслимое и представляемое, во всех обоснованиях подрывать мотивировку — «что обосновано, то равным образом необоснованно» (Пр 149), — потому не следует допускать никаких альтернативных мыслей по поводу выбора решения между противоположаемыми, скорее, следует опять же отменить все различия. Нет никакого предела у последней точки спокойствия, и лишь в разрушении мышления посредством самого мышления — возвышение мышления к (чему-то) «большему — чем — мышление», к совершенству познания. Бессодержательность, вызываемая к жизни в принуждающем мышлении, должна пробудить лишь бесконечную вместимость немыслимого.

Поэтому мышление превращается в некое постоянное перевертывание. В каждом высказывании как таковом уже имеет место бессмыслица. Говорение, само собой разумеется, с необходимостью становится разрушающим мышление. Это саморазрушение есть возможность пробуждения истины.

На вопрос, что же являет собой это добытое мышлением отсутствие мышления, эта оторванность уже и от всех отторжений, ответ таков: охватывая неохватное, она (оторванность) сама не становится доступной пониманию, так как она не может более пониматься посредством знака (Пр 38). Попадая туда, метод становится «прочным в смысле непостоянства» (Пр 48), «не где-то он имеется в наличии, а, скорее, он наличествует во всезнании методом непостоянства».

Поскольку преподающий это учение постоянно сам себе противоречит тем, что он говорит, то методологически это осознается. Это учение является радикальностью мышления того, кто не основывается на дхармах. Потому он в состоянии найти «всё же выход», о дхарме которого он опять-таки будет спрошен. Когда он говорит, он не входит в противоречие с методом учения вследствие своей независимости от всех дхарм, однако он всё же входит в противоречие со всеми, также им самим высказанными, положениями. Поэтому и весь фальшивый разговор, поскольку разговор сам по себе всегда фальшив, является обоснованным: «Если во время учения посредством пустоты всегда кто-нибудь указывает на ошибку посредством не-пустоты, то благодаря ему можно всё уразуметь без указания на ошибку и подобно ему постичь достигнутое». Это можно «рассматривать как сердцевину всех связанных с пустотой обсуждений» (Наг 1,27).

Смысл этого мышления можно выразить и следующим образом: посредством мышления произошла привязка к осмысляемому, к дхармам; и это есть основа (причина) отпадения в наше полное страданий наличное бытие. Посредством того же мышления, но в обратном направлении, осмысляемое вновь распадается. После того, как мышление сковало нас, оковы эти своим собственным оружием разрываются в направлении к прорыву в не-мышление, к освобождению.

Нагарджуна хочет мыслить невысказанное и высказать невыразимое словом. Он знает это и хочет аннулировать выговариваемое. Очевидные логические ошибки в текстах лишь частично покоятся на дефектах, которые могли быть откорректированы, другой же частью они обязаны непосредственно логическим необходимым, которые покоряются логике невозможного, а именно, желанию выразить абсолютную истину.

В мышлении Нагарджуны можно найти формальную аналогию, с одной стороны, с диалектикой второй части «Парменида» Платона, с другой же – с современной логикой (Витгенштейн). Эта логистика в состоянии коррегировать ошибки, которые столь же беспокоят современных европейцев, как и таковые же в бесконечно много более разработанном мышлении платоновского «Парменида». Те индийские тексты, подобно мрачному медиуму, при полной ясности лишь позволяют мгновенно нарушить то, что здесь делается логически. Однако, что касается логических усилий, у Платона и этих индийцев происходит нечто противоположное в вопросе относительно смысла этих усилий. Лишь у Витгенштейна, я полагаю, можно проследить то, что могло бы это означать, и посредством тончайшего, свободного от ошибок мышления подвести само мышление к границе, где оно терпит крушение. Несмотря на туманность в индийских текстах, их глубина могла бы, в возможном на сегодня свете, который как лишь свет остается некой незначительной игрой, стать стимулом к самосознанию.

3. Логика на службе

Невообразимость (немыслимость) движения, времени, Единого для различающего, фиксирующего, альтернативно мыслящего разума, и проблема нахождения мыслительных операций, с помощью которых, в зависимости от обстоятельств, преодолевается эта ситуация невообразимости при определенных предпосылках и в определенных отно-

шениях — для Запада это стало полем грандиозного познания относительно конечного, причем само бесконечное стало в определенных формах или аспектах средством мышления о конечном.

В Индии эти проблемы были затронуты лишь в качестве неких придатков, заготовок. Они, эти заготовки, всегда и повсюду состояли на службе у некоей другой цели как нечто способствующее решению определенной проблемы (цель эта могла бы вновь возникнуть согласно рафинированным логическим исследованиям грядущих столетий в некоем сегодня неведомом смысле).

Если в высказываниях нет опоры, если всё растворяется в инобытии, противоположности, противоречии, если ускользают все определения, не остается никакой позиции — пожалуй, это означает в конце концов либо появление ничто, либо неощутимое становление подлинного бытия, даже если таковое и не может более называться только бытием. Сформулированное иначе: в конце концов возникает либо игровой интерес к «проблемам», либо некое состояние души, которое в подобных обстоятельствах оказывается единственным, находящим дорогу к самопониманию и самоотжествлению — душевное состояние полного превосходства над всем земным, полной дистанцированности по отношению ко всем вещам и собственному наличному бытию и тем самым полного превосходства по отношению к самому себе.

Движениями мысли конструируется (добывается) отношение возврата без ссылки на нечто, на это бытие как ничто, на это пространство как пустое — и всегда с вопросом: что же там является действительным, реальным? Сказано об этом не более того, что было об этом помыслено, но практически это — некая видимость в мире.

Если мы взглянем на ситуацию глазами Азии, то этой видимостью является либо монашеская жизнь в медитации, возвышенная посредством медитаций, либо она (видимость) представляется в ритуалах и культах, в магии и жестах. В обоих случаях, однако, это не есть то, в чем состоит служба логической диалектики, где она исполняется философски. Внутри этих видимостей целями этой последней являются и нечто негативное: отвержение всей метафизики как знания об ином, противостоящем мне бытию (как оно представлено в индуистских системах), и нечто позитивное: получение совершенного познания в состоянии, которое само есть отсутствие мышления, поскольку посредством мышления являет себя как нечто «большее — чем — мышление».

4. Против метафизики

Нагарджуна отвергает метафизическое мышление в целом. Он высказывается против творения мира, будь это посредством бога (Ишвара), будь это посредством пуруши, будь это посредством времени, будь это посредством себя самого. Он высказывается против стесненности в представлениях относительно обозначений, собственного бытия, атомов, против уничтожающегося становления всего и против вечного бытия, высказывается против воззрения относительно «Я».

На место отвергнутой метафизики вступает тот самый логический метод осмысления. Основной настроенностью Будды было — продуманное до конца отклонение онтологических постановок вопроса в пользу указания на благо спасения и существенной для этого спасения истины. Прежняя спекуляция относительно бытия преобразуется в просветление посредством мысленных операций, которые сами уничтожают себя.

Индийская философия уже издавна вырабатывала богатую логику. При этом, однако, была открытая дискуссия о ней и о земном знании. Уже в более поздние столетия в тибетских сектах логика причислялась к земным наукам (Щербатской). Однако здесь логика стала средством единения с собственным бытием, но не в онтологическом самопознании, а в процессе уничтожения (сожжения) мышления посредством самого мышления.

Это мышление в состоянии лишь разрушить метафизическое мышление, а не породить его. Нет никакого крова (очага) — ни в земном мире, ни в мыслительном царстве трансценденции. Метафизическая спекуляция утасла, мифическое мышление стало ничтожным. Однако всё здесь фактически остается постоянно свежим горячим материалом, куда длится это земное пространство.

Щербатской подчеркивает контраст буддийской антиметафизической философии и метафизической философии веданты. Обе отрицают реальность мира. Однако когда буддист отрицает реальность мира явлений, на этом он и останавливается, поскольку сверх этого начинается недоступное для нашего познания. Напротив, ведантист отрицает реальность мира явлений лишь для того, чтобы таким образом констатировать подлинное бытие Брахмана. Далее, буддист говорит: сущность познания неделима, лишь нашему заблуждающемуся взору оно представляется в сознании расколотым на субъект и объект. Ведантист же говорит: сущность целостного мира является простой субстанцией, которая никогда не избывает (не прекращается); лишь иллюзия свидетельствует о разделении на субъект и объект.

5. Состояние совершенства познания

Оно, это состояние, носит название бесспорность. Мышление, которое, (будучи) постоянно в состоянии спора, уничтожает всякое высказывание, движется тем самым прямо туда, где прекращается всякий спор, где «живёт» бесспорное (Пр 36,54). «Оставаться в бесспорности» есть требование. Что же это за состояние?

Оно описывается (так): со сделанной работой, с решенной задачей сброшено бремя – такова здесь цель. Мысли делаются свободными, овладение всеми мыслями дало в итоге освобожденное сознание, которое само владеет собой. Узы наличного бытия исчезли, всякая скверна пала, достигнуто освобождение от мучений (Пр 34).

Все дхармы действуют под обманчивым влиянием знака и, затопляемые страстями, испытывают нужду в страданиях. Будучи постигнуты в своей пустоте, таким образом они оказываются преодоленными. Ведь это состояние свободно одновременно и от обмана, и от мучения. В достигнутом спокойствии пустота дхарм, правда, не даёт о себе знать, но их наличное бытие более их не касается, оно утратило свои ужасы, свою тлетворность, свою силу. В этом состоянии наличествует то, благодаря чему такие знаки (клейма) как рождение, смерть и время более не имеют места, наличествует нечто непоколебимое, для которого всякое грядущее и проходящее становятся бессмысленными.

Это мыслительное направление не есть то, что обычно называют скепсисом. Поскольку оно исходит из мыслительных операций, которые выше правильного и неправильного, что называют сверх-мышлением, то оно выше и противоположности догматизма и скепсиса. Его называют негативизмом, но в таком случае не осознается, что в нём исчезло «нет», так же, как и «да». Называют его и нигилизмом, упуская из виду, что оно отбросило альтернативу бытия и небытия.

Каким образом в совершенстве познания «бытие» узнается как пустота мира – это наглядно поясняется в образах: совершенному познанию все вещи являются подобными эху, оно не представляет их, не видит их, не знает их (Пр 75). В мире обладающий совершенным познанием живет как «в пустоте города Гандхарвена» (города призраков) (Наг 27). «Качество лживости» вещей, то, что они в одно и то же время есть и не есть (и относительно всех них четыре воззрения – из схемы – помышлены неверно) сравнивается с действием, производимым волшебниками (в Индии считались реально существующими) (Пр 46): а именно, как некий волшебник на перепутьи околдовывал большие массы людей, так – и с вещами мира. Так же,

как от (действий) волшебника никто не умирал или не уничтожался, так и здесь обладающий совершенным познанием (безболезненно) приводит к исчезновению необъятную сущность (мира).

Для обладающего совершенным познанием все вещи оказываются возможным познать, увидеть и помыслить, и именно посредством того, что не находится ни в определении вещи (дхарма), ни в определении не-вещи (адхарма). Следовало бы продемонстрировать того, кто смог бы до конца объяснить песенную строфу, подобную следующей: «Звёзды, тьма, свет, иллюзия, роса, водяные пузыри, сон, молния, облако» (Пр 157).

Этому соответствует оценка значимости наличного бытия в мире. Текст позволяет Будде говорить: «В моих глазах (для меня) звания царей и князей не более, чем пылинки; в моих глазах богатство из золота и драгоценных камней не более, чем звук и черепки; ...в моих глазах тысячи мировых систем не более, чем множество фруктов; ...в моих глазах средства спасения (буддизма) не более, чем накопление ничтожных богатств; ...в моих глазах нирвана — не более, чем пробуждение от дневного и ночного снов; ...в моих глазах заблуждение и истина (различных школ) — не более, чем игра в фигуры шести бумажных змей» (Хакманн).

Можно сказать (в недоумении), познанное таким образом явило собой лишь это невыразимое ничто? Оно погружено в безбрежный океан безразличного? Мы должны помедлить с ответом. Какова область, являющая собой спасение из уз дхарм — это не поддаётся нашему вниманию и нашему суждению. «Как в воздушном пространстве не проследить дорогу птиц, так же трудно проследить их самих» (Дхаммапада 92). Однако несомненно, что в движениях изначально живо выступает ничтожное, невыразимое и бессодержательное.

6. Движения

Состояние душ, достигших миро- и самопревышения в пустоте совершенного познания, становится двусмысленным.

«Пустота» в полной (совершенной) независимости открыта для всякого наполнения, потому в наличном бытии никогда не становится завершённой и никогда — до конца. Она пребывает в наличном бытии где-то на задворках (в удаленнейшей дали), допускает наполнения, не допуская разрушения или волнует, не становясь взволнованной. При этом она всегда одновременно принимает участие в этом, ощущает при (внешнем) удовлетворении безграничную неудовлетворенность, воспринимая лишь отблеск того (места), где всё конечное

терпит неудачу. Потому это положение дел, хотя и поддерживаемое спокойствием в основе, всё же открыто ко времени — пустота называется активной, взволнованной, огорченной, реализованной в жизни, однако происходит это в масштабе, одновременно скрывающим это. Но всё же движение пустоты имеет место. Это происходит, поскольку лишь оно способствует рассеиванию всего наличного бытия в спокойствии ничто. Затем оно позволяет своему собственному наличному бытию сократиться во времени, поскольку утратило всякое наполнение в пользу того абстрактного наполнения бытия-небытия, пустоты, спокойствия в себе самом. Так как здесь более нет содержимого затуманенной истины, то и нет того направляющего процесса уничтожения (сожжения) в непознаваемом содержании нирваны. С содержанием наличной действительности исчезает и язык понимания; происходит ниспадающее исчезновение в некомуникабельном.

В то время как описываемая таким образом возможность движения осмысляется по-европейски, в философских текстах Нагарджуны подобающим его собственному мышлению образом рассматривается движение из истинного способа мышления в его обманчивое присвоение. Он высказывается (таким образом), что дорога к совершенству познания во всём, что выявляется при этом, оказывается вызывающей недоумение, и потому всё, явленное оттуда, тоже вскоре оказывается зловредным, и, далее, вследствие этого освобождение в течение поколений вовсе не является неким прогрессивным явлением, непонимание же скорее приводит к гибели (порче).

Прогноз в целом — плох. «После нирваны Будды, после пяти столетий (пребывания) лишь в достойных подражания дхармах, после того, как разум людей постепенно лишь отупляется, они (люди) не познают смысл Будды и прикрепляются лишь к словам и письменным знакам» (Наг П,2). Как это происходит? Они слышат и говорят об абсолютной пустоте и не понимают её основы. Они высказывают едва ли не сомнительные мысли: если всё является пустым, как возможно в таком случае различить следствия добра и зла? Они могут так вопрошать, исходя лишь из земных представлений, поскольку для них нет никакого различия между земной и абсолютной истиной. Это означает: то, что мыслится спекулятивно, они осмысляют в плоскости целесообразного разумного понимания. В объективирующем мышлении они утрачивают смысл учения о пустоте, поскольку, связанные лишь плоскими положениями, извлекают следствия, чуждые пустоте. Они не понимают, что возвышение и Будды, и учения, и общины в пустоте означает не их опровержение, но их приведение в состояние витания в качестве дхарм. Витание достигается лишь в

невозведении в абсолют какого-либо представления, мыслей, положений. Оно означает совместное прохождение в дхармы по истинной тропе к исчезновению страдания в совершенстве познания. Это есть глубочайшее миро- и само просвечивание всякого явления в не-абсолют-бытии. Это свойство просвечивания они утрачивают вследствие их привязанности к положениям учения. Мысль течет, утрачивая их, посредством соскальзывания из указанного перечня к бытию познанного.

Знакомство с этим глубоким учением целительно, но и опасно. Оно губит, если воспринимается неверно. Так как если пустота недостаточно (отчетливо) видима (понята), она не только вводит в заблуждение непонятливого, но и ведет к порче, гибели, как ведут к гибели ядовитые змеи при неверных действиях и искусство магии и заклинания при плохом исполнении (Наг 1,151).

И наконец, как выглядела пустота в народном буддизме — написанная в XII в. китайская книга назиданий выразила в следующем положении: увидевший пустоту телесного образа позволяет себе отказать не только от суждений, но и от сна и деятельности и, быть может, пребывать (сидеть) в безмыслии.

7. Изначальное сознание всеохватывающего как предпосылка

Это странное, удивительное мышление не имеет некоего предмета, познание которого стало бы исходным для понимания посредством причин и обстоятельств. Его предпосылкой является некий тезис, а всеохватывающее, которое обнаруживает себя посредством мысленного образа и сравнений. Все мысли погружены в некую атмосферу, вне которой они бы отмерли. Они проясняют предполагаемое настроение (состояние) думающего, каковое без этих мыслей не могло ведь иметь места.

Определяющий настрой, очевидно, достигается под принуждением посредством логического мышления. Логикой должна быть уничтожена логика, и затем будет доказываться, что и мышление является видимостью. И надлежит доказывать, что ничто не может стать доказанным, что, напротив, нужно утверждать ничто и не утверждать ничто.

При этом, быть может, имеют место открытия логических необходимостей мысли, которые в качестве таковых являются постоянными. Однако в таком случае они являются еще лишь некоей рациональной игрой, которой можно адресовать вопрос — в чьих интересах она ведется.

То, каким это мышление предстает перед нами в азиатском образе, по своему происхождению выглядит обманчивой, бросающейся в глаза картиной: оно, в дискуссии с другими, что также, возможно, способствует утверждению, должно обезоруживать. Это отрицающее (отрицание) появляется в торжествующем сознании разрушения, которое стойко держится перед ничто. Всё сказанное и могущее быть выраженным предъясняется в тех же самых, всегда повторяющихся трюках как неустойчивое. За этим, утратившим себя в игровых перерождениях передним планом стоит свой смысл: все высказывания в пользу бытия и небытия должны бесспорно отрицаться. Самоуничтожение всех мыслей должно высвободиться для чего-то другого. Это другое может наполняться в опыте сознания, более высокого по ступеням медитации, посредством техники йоги. Здесь пустота становится очевидной. Вещи колеблются (витают) между бытием и небытием, склоняясь в пользу невыразимого, однако с полной достоверностью испытанного.

Это всеохватывающее нельзя описать как эмпирическое психологическое состояние. Шайер пытается указать на первоначальное словоупотребление. Шуньята (пустота) употребляется для первой ступени медитации (в палийском каноне): «И тут он, быть может, видит пустую деревню, и тот дом, в который он заходит, может быть покинутым, необитаемым, пустым, и то блюдо с едой, которого он касается, может быть лишенным содержания, пустым». Здесь чувственность человека сравнивается с пустой деревней, и пустота ни в коем случае не означает отрицания бытия, а лишь безучастность, блёклость, нечто, несоответствующее бытию. «Анимита» (вне определенного бытия, лишенность признаков) в палийском каноне означает: не привязываться к приметам воспринимаемого; и означает это не отрицание, а практические обстоятельства дела, при которых монах в качестве бдительного стража отказывает в доступе извне поступающим чувственным раздражениям. — Майя (чары) означает сравнение мира с видимостью чар, дабы выразить произвольность и ничтожность проявлений бытия, но не отвергать их реальность. — Сравнения с портретом, эхом, сном могут позволить не забывать, что видел индеец в этих явлениях действительности. Не отрицание бытия имеется в виду, а его неподлинность.

8. Обзор центральных точек зрения буддийских сект и последний смысл всех учений

Шуньявады являются сектой среди многих. Всем им сообщается характерна буддийская воля к спасению, знание о страданиях, о несущественности реальности мира. Внутри общего возникло разнообразие мнений в размышлениях относительно познаваемости реальности.

Внешний мир — действителен и познается непосредственно в ощущениях (сарвастивадины); он не воспринимается посредством чувств, но его существование может раскрываться посредством различений (саутрантики); дана только достоверность сознания сама по себе, реален только внутренний мир, в действительности нет различия между субъектом и объектом (йогачары); ни внешний, ни внутренний мир нельзя познать как истинное независимое бытие, нет различия реальности субъективного и объективного бытий (шуньявады, к которым принадлежал Нагарджуна).

В этой схематике «теоретико-познавательных» центральных пунктов можно опознать европейскую схему идеализма и реализма, рационализма и эмпиризма, позитивизма и нигилизма, в особенности, что касается вопроса о реальности внешнего мира. Однако всё это указывает лишь на рациональные побочные продукты того, что здесь происходило философского. И это существенное не позволяет себя явно выразить в качестве центрального пункта в соответствующим образом засвидетельствованном учении. Это было бы достигнуто по мере того, как возникало бы лекарство в виде определенного знания. Но поскольку всё знание — в смысле позитивно высказанного содержания — означает, скорее, привязанность, целеустремленный путь пролегает в разложении всякого знания, всякой научности и всех воззрений.

Пустота всего существующего в наличном бытии становится тем позитивным бытием, откуда берёт начало страдание и несчастье посредством падения в мире проявления и куда осуществляется возврат. Всё мышление и бытие мыслимого относится к побочному продукту. Смыслом истинного мышления является возвращение из состояния развитого мышления в состояние отсутствия мышления. То, что происходило посредством развития мышления, отменяется посредством более хорошего (лучшего) мышления в акте прекращения мышления. В конце концов это происходит вследствие усмотрения неистинности всякого знакового бытия и тем самым — всякого языка. Если уже только бытие данных языка рассматривается в качестве знака-клейма, а его отсутствие принимается за действительный смысл, то оно, бытие, исчезает, и это есть освобождение. Формирование пустоты, полной страдания, в мире проявления страданий ведет обратно в изначальное.

Но ведь в мире всё же остаётся учение, язык, инструкция к пути исцеления, разложение мыслимого посредством того самого мышления, которое породило падение вместе с мыслями. Потому вопреки всей рассудительности, которая получена в собственном мышлении посредством самоуничтожения мышления, всё же вновь и вновь имеет место некая позиция (воззрение), — потому оказывается, что серьёзность молчания стала действительной, и полностью прекращается теперь всякое (всё) говорение, слушание, сообщение. У Нагарджуны эта ситуация в виде учения о «зависимом существовании» превращается в твердую формулу пустоты.

Учение Нагарджуны о «зависимом существовании» гласит, что так же, как всё одновременно есть и не-есть, оно и обусловлено. Он усматривает это достигнутым в мудрости. Потому он становится господином всего и всякого мышления, не подверженным одному какому-то мышлению. Он парит над всеми определенными мыслями, в то же время двигаясь в них, и он воспринимает себя самого со всем своим наличным бытием в этом парении. Условие всего этого — он сам, вследствие чего этот мир, подобно трюку мага, есть: посредством меня и моего мышления. Этот мир дхарм и Я зависят от процесса (последовательной смены состояний) обусловленного бытия. Это — процесс независимого возникновения, которое порождает мир, в котором мы считаем себя дома и одновременно безвыходно страдаем. Однако весь этот мир зависимого возникновения вместе с этим учением рушится в их высказанности, и это есть исцеление. Когда оно получено, тут же возвращается иллюзорность и открыто располагается то, о чём нельзя говорить. Учение есть корабль (судно) по течению наличного бытия. Достижение кораблем другого берега — это излишнее. Принять учение при своей принадлежности обманчивому течению наличного бытия мира — было бы столь же безумным, как при странствии в новую землю взвалить на плечи корабль. Мудрый предоставляет это течению, пролегающему за ним. Учение — пригодно для ускользания, а не для удержания.

9. Исторические сравнения

Аналогии форм мышления при сравнении отчетливее обнаруживают различие исторического содержания, которое в них выражается. Энергия схожих форм мысли может служить силам, которые чужды друг другу.

а). *Диалектика*. Она являет собой движение мысли через противоположность и противоречие, но в очень различном смысле: она ведет через противоречия к границам, обнаруживая здесь пропасть и

открытость; пограничная ситуация (ситуация границы) становится претензией и жалом (язвительностью). — Она ведет к замкнутому вращению образа, в котором противоположности благодаря синтезу возвысились до целого; это мышление при сохранении каждого из моментов ведет к наполнению очевидного целого; — она осмысливается и исполняется как реальность, в которой отрицание как таковое посредством отрицания отрицания выдвигает позитивное; в отрицающем мышлении и действии предполагается автоматическое рождение нового посредством самого процесса.

Ни один из этих способов не действителен в диалектике буддистов. Здесь диалектика становится способом низведения мышления в немислимое, которое, по мере мыслимого, не является ни бытием, ни небытием, оказывается непостижимым даже в схожих высказываниях — в равной мере для обоих.

Некоторую близость к этому опыту можно найти в совокупности мыслей Ницше. Он также ни в какой позиции не позволяет нам найти постоянство и спокойствие. Ницше вталкивает нас в водоворот контрастов, вновь возвышает то же высказывание посредством когда-то противоположного. Этим он создал в современном мире духовную ситуацию, которую он осознанно наполнял как завершитель нигилизма, полагая одновременно стать первым, преодолевшим нигилизм. Однако Ницше, который посредством этой, хотя и неоформленной методически, диалектики хочет произвести полное освобождение нашей сущности, полагает это освобождение как раз не как шаг в иное, немислимое, а скорее и прежде всего как шаг в совершенно безусловно покоренную земную действительность. Он открыто желает беспокоиться не о некоей отвергнутой им трансценденции, а лишь — о земном и о возвышении человека посредством самого себя сверх самого себя здесь на земле — его мире, по ту сторону добра и зла, в соответствии с положением: ничто — действительно, всё — дозволено.

Подобно буддистам, Ницше попытался ликвидировать все категории. Нет, говорит он, никакого единства, никакой причинности, никакой субстанции, никакого субъекта и т.д. Всё это — необходимые, быть может, жизненно обусловленные фикции. Нет никаких вещей самих по себе, говорит Нагарджуна, никакая мысль и ничто помысленное не является истинным, но лишь зависимым. Нет никакого бытия, говорят оба; и это — всё обоснование. Однако в этой общей формуле мысли, операциях ликвидации (растворения) оба преследуют совершенно различные цели. Что, собственно говоря, являют они собой, здесь не является главной задачей нашего понимания. Будучи высказанными, цели эти становятся у Нагарджуны и буддистов волей к спасению и нирваной, у Ницше — волей к власти и стремлением стать сверхчеловеком.

б). *Структура земного бытия в категориях.* У буддистов есть своя так называемая формула причинности (цепи основных категорий всех бытий). Йогачары говорят прежде всего о сознании изначального,

зародыше сознания, развитие которого влечет за собой возникновение мира. Осуществление этого мышления показывает, чем и в каком образе является то, что всё же не является подлинным. Обнаруживается структура всех явлений. Эту индийскую точку зрения находили согласной с идеализмом Запада. Кант в самом деле мыслит земное бытие в целом как явление, формы которого вообще определяются в категориях сознания. Все познаваемые объекты представлены субъекту согласно не их наличному бытию, но согласно их форме. Так называемый трансцендентальный идеализм создал систематический набросок этого развернувшегося в мышлении земного бытия в его разнообразном порядке.

Однако аналогия тотчас обнаруживает различие. Индийцы задумали эту структуру, чтобы познанием мира поддержать свою истину, она же — подобна сну и иллюзии. Кант задумал структуру, чтобы оправдать познание мира в качестве истинного внутри границ возможного опыта. Мир же для него — явление, но не видимость. Следующие Канту идеалисты полагали эти категориальные структуры не как ограниченное пределами их разума явление, но как саму вечную истину, как мысли бога. Обе (эти вариации) не имеют никакого родства с индийским мышлением. Ибо немецкие идеалисты оправдывали познание мира и земную деятельность, буддийские же, напротив, оправдывали оставление мира на произвол судьбы, отказ от благодарного (дела), поскольку познание мира — принципиально ошибочно (фальшиво), отказ от действий по оформлению мира, что не только тщетно, но и чревато пристрастием.

в). *Пустота и широта*. Пустота допускает величайшую широту в готовности воспринять вещи мира в качестве исходного пункта, чтобы с них начать искать трещину. Безразличие ко всему земному также допускает всё. Отсюда толерантность буддизма по отношению к другим религиям. Он сосуществует с ними как с низшей, земной истиной, в содержание которой равным образом годится всякое, чтобы вознестись над ним. Эта неограниченная восприимчивость привлекает людей. Буддизм получил Азию, хотя там и сям подавлялся, но сам никогда не применял оружия, не навязывал никаких догм. Он не знает ни религиозных войн, ни инквизиции, ни мировой политики организованной церкви.

Этот буддийский способ размышления кажется аналогичным пространству европейского разума. Последний столь же бесконечно открылся, как и пустота. К обоим прислушиваются, с обоими считаются. Однако есть различие: буддийский способ мышления проходит сквозь мир словно утка, которая не мокнет. Он покори́л мир тем,

что позволяет ему рушиться. Действенен он — в невысказанном, безмирном. Разум же европейцев не находит свое наполнение ни в каком абсолютном, а находит его в историческом самом мире, который он принимает в своём существовании. Лишь в историческом осуществлении, становясь идентичным с ним, находит здоровомыслящий европеец основу, охватывает историческое во всей его широте и дали, познает себя во влечении туда к трансценденции и в своей свободе — оттуда.

г). *Дистанция*. Дистанция по отношению к миру и самому себе, это внутреннее освобождение посредством противопоставления себя всему, что мне встречается в мире и чем я сам занят — думаю, это есть форма, которая реализовалась самым различным образом.

В «Бхагавадгите» ценится представление о войне, который в битве, несмотря на неорганизованный (дикий) ввод в бой, остается безучастным, безразличным (к этому), идея ведения игры, сообразной долгу, идея величайшей активности как некоей ничтожности. — У Эпикура основная установка: у меня есть аффекты, однако у них нет меня. У Павла обо всем трактуется и всё проживается в мире таким образом, словно бы меня при этом нет. У Ницше понятие дистанции к самому себе мыслится как признак аристократической души.

Несмотря на аналогию формы дистанции, у буддистов и Нагарджуны — полностью иная основная установка: акцент делается на безличном; одновременно со становлением состояния безучастности к миру происходит угасание самости, Я. Дистанция исходит не от «я сам», а от трансцендентной действительности, которая в качестве «я сам» более не привлекательна.

Во всех европейских образах дистанции существенным является существующее в мире: будь это необоснованная свобода законченного эгоиста, — будь это Я, которое в историческом погружении, в самоидентификации через принятие на себя бытия самостояния как данного факта, всё же, рефлектируя, дистанцируется по отношению к бесконечному.

Если смотреть из Азии, эти дистанцирования всегда несовершенны, так как во всех них остается привязанность к миру. Если, напротив, смотреть с Запада, азиатское дистанцирование выглядит как исчезновение в недоступном, некоммуникабельном, как установка — прочь из мира.

СУЖДЕНИЯ В СВЯЗИ С ТРУДОМ О ЛЮДЯХ, ЗАДАЮЩИХ МАСШТАБ (СЛУЖАЩИХ МЕРИЛОМ)

а). *Методы понимания.* С точки зрения метода для их понимания — ситуация сходная. Все тексты, из которых мы о них знаем, возникли лишь после их смерти. Филолого-историческая критика посредством сравнения текстов между собой и посредством рафинированных анализов делает достовернее их происхождения из уже имевшихся устных преданий и удостоверяет правдоподобность наслоений в текстах применительно к близости или отдаленности их по отношению к первоначальной реальности. Она указывает на наслоения легенд и мифов, нередко указывает на перенос подобных из какого-то иного источника. Иногда ей удается достичь почти предрешенных результатов, часто — правдоподобных, но большей частью — лишь возможных.

Однако на этом пути нельзя получить картины исторической реальности. Поскольку отбор исторически существенных фактических обстоятельств достигается усечением наслоившихся пластов до начальной реальности этих великих людей, то они остаются неизвестными (уклоняются от учета). Всё завершается в некоем минимуме, который становится в своей скудости безразличным. Конечно, никакого достоверного исторического сообщения. Почти каждый пункт предания может оказаться двусмысленным. В конце концов стало возможным усомниться в наличном бытии самих этих людей — как это произошло с Буддой и Иисусом — поскольку оно кажется полностью скрытым за всем тем, что является мифом и легендой. Абсурдность этой последовательности позволяет возникнуть сомнению на путях самой критики.

Историческая реальность этих великих людей является лишь ощущаемой и затем эвентуально узнаваемой в чрезвычайной силе (влияния) их сущности на окружение и в их отзвуке через поколения. Это воздействие является доказуемым, поскольку на него настойчиво ссылаются. Образы этих великих с самого начала стали видимыми. Они порождались более поздними (людьми, последователями), которые узнавали друг друга в своих дружественных общинах. Сами эти образы являются новой исторической реальностью.

Как и во всякое время, есть это и в нашей задаче — увидеть образы выдающихся людей как реальность, однако при новых и иных условиях. Общими критическими анализами предания подготавливается то, что в конце концов знающими должно быть увидено в документах. Можно взрастить образ и по самим источникам. Беспристрастному это должно вновь и вновь являться. Он может позволить себе непосредственно обратиться к этой действительности, хотя она и завуалирована не относящимся (к сути дела). Мы должны это, как и все времена, прямо иметь в виду, независимо от определенной, фиксированной веры. Этот подход действителен (приобретает силу) именно благодаря критике степени и границ, и предпосылок. Однако на таким образом приобретенной почве сам этот подход, это видение остается столь же первоначальным, каким оно было издавна. Само по себе это недоказуемо и находит свои содержания не посредством каких-то выводов, заключений. Увиденное таким образом в ретроспективе превращается в образ действий в критике, но такого рода, что само оно не доказывает, однако ставит вопросы относительно доказуемости. Из критического сомнения в связке с волнением от предания всякий раз возникает рискованное предприятие — несмотря ни на что создать для себя картину исторической действительности.

Методическое соответствие в восприятии четырех (великих) не упраздняется вследствие различия объема реальности, которую мы полагаем достичь. Если задаться вопросом, о ком мы знаем больше или лучше, то знание в случае с Сократом и Иисусом оказывается достовернее, нежели знание о Будде. Что касается аутентичности слов, то можно более сомневаться относительно Будды, нежели Сократа, Иисуса и Конфуция. Однако сомнительны — они все. Каждый из четырех образов приобретает для нас свою собственную ясность. Однако свет, в котором нами усматривается подобная ясность, по-видимому, имеет некий уклоняющийся характер: по-современному реалистичен он для Сократа, магически преображен — для Иисуса, как чарующая абстрактность — типичен у Будды, просветляюще трезв — у Конфуция. Быть может, Сократ оказывается ощущаемее современ-

ным и одновременно более цельным, поскольку для трех остальных не нашлось Платона? Или, быть может, бесценное слово Иисуса существует (имеется), поскольку апостолы не были поэтами и сознательно не создали никакого духовного произведения?

Плоская критика завершается тезисом о некомпетентности. Действительность тогда словно бы скрыта. Противостоит подобному положению дел именно взгляд на эту действительность. Если придерживаться этого, то оправдываться он может (следующим).

Этим четверым высокое положение было дано из целостных преданий ещё до начинаний научной критики. Однако то, что было столь чрезвычайно действенно для внутренней устойчивости людей в течение тысячелетий, имеет в себе пред-суждение (предрассудок), что оно и было здесь действенно. Невозможно (такое положение вещей), что из незначительности неких людей возникает величие в образе, который позволяет ощутить некую высокую душу. Происхождение подобных образов само должно было быть чем-то чрезвычайным.

Очевидно, что воздействие возникает непременно при жизни, что оно исходит сначала от самого живого человека, а не от образа. И в опыте этого несомненного влияния мы сами будем взволнованно участвовать. Проникновенность влияния на нас ещё и сегодня является неким существенным обстоятельством, которое есть не рациональное доказательство, но духовно покоряющее указание. Эти люди — ещё зримы, поскольку они действительны.

Критик склоняется к тезису: случай. Не благодаря изначальному величию, а вследствие случайности некоей ситуации и новых случайностей в последовательности духовной и политической истории эти имена могли стать пунктами кристаллизации, сами по себе будучи пылинками, которые могли бы быть заменены любыми другими. Не они, а общество, общины и церкви, анонимные духовные силы, что-то другое, подобное им, нашли в них, после того, как однажды началась кристаллизация, укрепляющий пункт, окружив его мифами и духовным содержанием. Этот пункт, в своей первоначальной реальности, стал невидимым, и это естественно, поскольку начало было незначительным.

Этому тезису противится само наше осознание действительности. Видимо, верно, что исторически имели место чрезвычайные перевоплощения образов, наслоения и фальсификации, и также верно, что прежде всего произошли искажение смысла в свою противоположность и понижение уровня этого смысла до суеверия. Однако существенным является — была ли в начале ничтожная пылинка или имело место величие.

Может ли случайность создать из ничего нечто непрерывное, постоянное? В политических событиях это может быть иначе, поскольку здесь из случайностей некоей ситуации некий случайный человек посредством фактического действия получает относительно большую власть и всё же остается лишенным первого плана. Он не может стать духовно действенным в некоем наполняющем смысле, чем-то неизбежным.

Критик поучает, что порой великих можно воспринимать как некое выпадающее из ряда явление из распространенного в то время типа. Сократ был подобен сапожнику Симону и т.п. и софистам, Конфуций — одним из странствующих литераторов, Будда — одним из многих тогда основателей общин, Иисус — одним из иудеев, которые выступали в качестве мессий и были казнены. Это восприятие подобных типов — поучительно, так как оно верно для социологического явления и откровенно не характерно для существа этих людей. Историческая однократность великих становится лишь отчетливой при попытке подобной классификации. Они характерны не благодаря типажности, а благодаря единичности и незаменимости своей сущности. Почему же Сократ, Будда, Иисус, Конфуций, а не другие получили столь сильное влияние? Остающееся на долю исторической критики делает ответ на этот вопрос непостижимым. Эти люди, не владея ничем, имеют всемирную власть, без чар демагогов и софистов духовно покоряли людей, страдая сами и отказываясь от почестей. И впоследствии они действовали против наслоений и искажений, которые они преодолевали (разрушали), и благодаря повторяющемуся слушанию их первоначальных голосов становились выходом к новым движениям. Их величие обнаруживается в том, что они не перестают воздействовать.

Как следует поступать, когда в современных условиях набрасывается образ этих великих? В этом начинании нельзя усматривать произвол некоей субъективности против исторического познания, напротив, следует использовать историческое познание для представления узнанного, без которого подобное познание не имело бы никакого смысла.

При попытке создания наброска образа необходим контроль над передаваемыми свидетельствами. Это происходит согласно следующим принципам: в существенных связях передаваемое организуется в некую идеальную конструкцию, которая является убедительной благодаря своей внутренней когерентности, насколько она достигается на основе свидетельств, выбор которых следует этой конструкции. — Посредством идеально-типических конструкций, большинст-

во которых сходятся на духовном содержании великих, можно усмотреть полярность внутри единства. Величие — и в самом объеме контрастов, которые оказываются тесно связанными. — Эта конструкция направлена на первоначальное в противовес соскальзываниям с вершин и бессмыслицам, которые с самого начала в массе преданий сопровождали их и впоследствии разрастались. Сами эти соскальзывания — понятны, и их можно, в их направленности, выявить. Этим большую ясность получает первоисток, в котором видится основа возможности соскальзывания в самом первоистоке. Одновременно приобретаетась заслон против фальшивой критики, которая принимает соскальзывания за саму суть дела.

Взявшийся представить должен, однако, знать, что никакой образ просто, сам по себе, не действителен. И прежде всего: что так легко высказанные принципы он в самом деле никогда не сдержит (не выполнит).

б). *Почему эти четверо?* Есть другие, о которых можно было бы подумать: Авраам, Моисей, Илия, — Заратустра, — Исаак, Иеремия, — Мохаммед, — Лао-Цзы, Пифагор. Однако никто из них не достиг ни в объеме, ни в длительности исторического влияния каждого из четырех. Единственного, кто имел исторически сравнимый объем во влиянии — Мохаммеда, по глубинной сущности сопоставить нельзя.

Все четверо, взятые вместе, не принадлежат никакому всеохватывающему типу. Их историчность и вместе с тем единичность можно лишь уловить в некоей всеобъемлющей историчности человеческого бытия, которое проявляется в них совершенно различным образом. Чтобы ощутить этот общий корень, существует только некая возможность — после того, как человечество стало коммуникабельным и взаимно узнало о своих выдающихся людях. Прежде для большей части человечества каждый из них был единственным, и он остается повсюду таковым и после знания о других.

в). *Общность и различие четверых:* эти люди стали выдающимися благодаря своим позициям, поступкам, самоиспытаниям и требованиям, на которые философствующие люди еще с тех пор обратили свой взор, поскольку они попадали в сердцевину их проблем. Они имели, каждый в своей области, величайшее влияние на более позднюю философию. На то, что для них является общим, и каким образом при этом выступают своеобразные различия, можно указать, исходя из интересов философии, в следующих пунктах.

1. *Социологически* можно установить, что по происхождению они из высшей аристократии (Будда) и из народа (Сократ, Конфуций, Иисус), но отнюдь не беспочвенны, скорее, каждый принадлежал какому-то обществу и форме жизни.

Психологически у всех бросается в глаза маскулинный характер. У них не было чувства семьи, хотя трое (Сократ, Конфуций, Будда) были женаты (притом их жены не играли никакой роли). Однако внутренне они были связаны со своими учениками или юношами. Маскулинная основная установка была фактической, не возникла из принципа или волевого усилия.

2. Эти четверо не соответствовали *типу пророков*, который отмечен видениями, экстазами, непосредственным слышанием голоса бога и усмотрением его образа, миссией и посланием, определенным содержанием воли бога, которая им, пророкам, открывается, чтобы они её возвещали. Но у этих четырех есть аналогичная подобным пророкам сторона (характера). Они осознавали себя на службе божественности, они были ею призваны (Сократ, Конфуций, Иисус) или на службе необходимости спасения (Будда). Однако содержанием, которое они провозглашали, они не были обязаны прямому откровению. Они, как и пророки, знали одиночество (единение), стиль и просветленность в медитации. Однако они пророки в некоем более высоком смысле. В них что-то распахнуто настежь. Мир — не в порядке. Требуется и будет узнано некое радикальное образование. Они взволнованы, мы не знаем, чем. Они выражают то, что соразмерно высказать всё же невозможно. Они выражаются иносказательно, говорят притчами, диалектическими противоречиями, разговорными репликами, не фиксируя их. Они указывают, что следует делать, но таким образом, что это не может быть воспринято прямо согласно технике цель — способ — отношения, ещё меньше — как программа некоего нового мирового порядка. Они прорывались через привычное, вплоть до само собой разумеющегося, и через просто допустимое. Они создавали некое новое пространство и новые возможности и наполняли его начинаниями, которые нигде не доводились до конца.

3. «*Преобразование*». Не произведение и содержание является существенным, но жизненная действительность (реальность жизни), которая есть начало некоего человеческого изменения в мире. Тот, кто хочет его понять, должен сам испытать некое изменение, будь это в некоем возрождении, будь это в некоем толчке осознания бытия, некоем озарении и наставлении (поучении). Их требования нигде не являются доведенными до директив, но есть некая предпосылка собственного преобразования слушающего для понимания принесенного этими требованиями в мир. Этим преобразованием для Сократа является продвижение вперед посредством мышления, для Будды — медитация и требуемый для этого образ жизни, для

Конфуция — образование как формирование личности, которое есть нечто большее, чем просто учеба, для Иисуса — преданность воле бога, без оглядки на мир.

4. *Смерть и страдание.* Сократ и Иисус приняли насильственную смерть от властей мира; Будда был доведен до реальности умирания на своем пути; Конфуций узрел смерть, не придавая ей существенного значения. Все они относятся к смерти и страданию как некоему основному факту человеческого бытия.

Сократ скончался в возрасте 70-ти лет, приняв смерть осознанно и спокойно, в некоем безоблачном настроении, не омраченным ни энтузиазмом, ни неким остатком страха, свойственного жизни (натиску жизни). Он был невозмутим перед возможностью смерти. На его долю выпала мягкая (милосердная, смягченная) смерть от отравления болиголовом. Он обошелся без патетики мученика. Однако без своей смерти он, быть может, не стал бы тем, в качестве кого он оказывал влияние, не усмотри взгляд его ученика, взгляд Платона, тот образ, который засверкал перед нами в своем величии только в связи с потрясением (Платона) от смерти и в рафинированной передаче самого этого юноши, и потому в воспоминании оно могло даже ещё более возрасти.

Иисус умер на кресте молодым, 30-ти лет. Он умирал в наиболее жестокой и унижительной форме. Весь ужас и отчаяние насильственной смерти предстает у него перед глазами — он очевидец своей смерти. Он ужасается и берет на себя свою смерть как волю Бога. Без неё, смерти, Иисус не стал бы ни Христом, ни воскресшим как предмет веры.

Сократ и Иисус способом своих вызывающих смертей и своих умираний являются ответами на вопрос относительно смерти. В них Запад узнал себя на двух совершенно различных путях: в Сократе как зеркале невозмутимости, которая не придает смерти как таковой никакого значения, — в Иисусе как зеркале возможности смерти, которая в высочайших по накалу муке и бедствии, превышающих меру выносимого для людей, всё же находит основу трансценденции.

Сократ и Иисус как историческая действительность возросли до прообразов, каковыми они были тут в прежние времена для мифов и поэзии. Они являют в человеческом воплощении то, что было мифически созерцаемым в образах, подобных Гильмагешу, Йову, в божьем слуге толкователе Исае, в героях греческой трагедии. Всемирные аспекты мифа: наличное бытие есть страдание, деятельность есть преодоление страдания, однако всякая великая деятельность терпит крушение — это стало очевидным в Сократе и Иисусе. Как никакие

другие, оба потрясли и возвеличили — Сократ как потерпевший от мира философ, Иисус как человек в миру настолько невозможный, что таковым он может быть единственно как связанный с богом.

Страдание и угроза смерти действительно в той мере и в том образе, каковыми они воспринимаются: или они претерпеваются в отчаянии, или они мужественно переносятся, — или смерть, если оскорблено человеческое достоинство, воспринимается как единственный выход, — или страдание и смерть познаются и переводятся в знание, чтобы состояние запутанности и вины и тем самым трагического сознания само достигло разрешения (освобождения), — или они переносятся спокойно, пусть в печали, но без жалоб, как в Китае и Индии.

Безжалостность отсутствия сочувствия (бесчувственность) есть наше повседневное состояние. Вокруг нас может происходить самое ужасное, может передаваться от человека к человеку, — мы сострадаем и всё же остаемся бездейственными в страхе, не коснется ли это и нас, однако мы вновь окунаемся в наличное бытие, обычно забывая и вуалируя. То, что пространственно далеко и анонимно, позволяет нам не ощущать сочувствия непосредственно (сразу).

Это было не самообладание выдающихся людей. Они не пали жертвой нашего обычного отсутствия фантазии. Для Будды и Иисуса страдание и смерть являются непосредственной действительностью этого наличного бытия, которую они преодолели своей жизнью, видением (смотрением) и мышлением. Выражали они это в непредставимом: вечной является лишь нирвана и царство бога. Сократ и Конфуций смотрели смерти в глаза таким образом, что она утрачивала свою значительность.

5. *Любовь к врагам.* У четверых выдающихся людей обнаруживается универсальная любовь к людям — без ограничения. Вопросом для них становится предельное — отношение к врагам, от которых претерпевается несправедливость. Однако отвечают они на него не идентично. Радикальное требование любви к врагу — у Иисуса. Требование отвечать на вражду деланием добра и у Лао-цзы. Но Конфуций отвергает требование Лао-цзы. Точнее: «Делание добра вознаграждается деланием добра, вражда — воздаянием должного». Сократ говорит (в «Критоне»): «Отвечать злом, если зло имеет место, есть несправедливость». «Тот, кого постигла несправедливость, не должен в свою очередь творить несправедливость». «Так тяжело ещё и хорошо относиться к кому-то, но нельзя ему ни воздать роняющей престиж несправедливостью, ни причинить зло». Сократ осознает необычность этого требования и полагает: «Для приверженца этого убеждения и

его оппонента нет взаимоприемлемого понимания, но неизбежно лишь обоюдное презрение» (конечно, у Ксенофонта Сократ говорит противоположное). Будда учит универсальной любви, которая не отказывает сопротивлению никакому злу, претерпевает в бесконечной крохотности и творит добро всему живущему.

6. Вопрос о выходе из страдания и смерти является одновременно вопросом об *отношении к миру*.

Сократ посредством мышления ищет в мире самого себя и свой путь с другими. Своими вопросами вплоть до предельного он порождает уверенность, которая является жизнеспособной и действенной, и она не только знает что-то. Он достигает мира без его разрушения. Он отказывается от тотального знания, от всеобъемлющих суждений, довольствуется незнанием такого рода, в котором становится очевидной правда (истина) и реальность.

Будда настаивает на том, чтобы посредством погружения и свободной от мира жизни достичь нирваны и утратить мир. Его страдание было безгранично, как и сострадание. Он полагал, что должно искать освобождения: упразднение наличного бытия, но не через насильственное уничтожение, которое имело бы следствием лишь новое наличное бытие, а через преодоление в угасании. Это есть отречение без насилия в спокойствии души.

Границей этого буддийского знания является ограничение опыта наличного бытия и тем самым всех духовных содержаний души, которые прорастают в ней всё же только с вхождением в мир. С этим следует также и ограничение самого этого сострадания, ибо оно оказывается зримо способным (действенным) лишь для небольшого объема человеческих возможностей страдания, скорее даже почти лишь для элементарно витальных. Потому отсутствует: развертывание человеческой сущности в осуществлении бытия через образование испытываемых в мире содержаний. Скорее всё существенное в знании утрачивается, возможности мира вследствие их безразличия также фактически утрачены.

Конфуций желает, посредством формирования через обучение людей в своем мире, позволить укрепиться этому миру в вечном порядке в его подготовленных образцах. При условии мира из идеи естественного бытия человека он хочет получить их выполнение. Как возможное он рассматривает это потому, что сам мир находится (стоит) в Дао, в согласии с образцом, не одинок и управляется посредством целесообразности и полезности в целях наличного бытия.

Его предел и неудача его идеи мира определяются тем, что в несчастье и при крушении он лишь жалуется и с достоинством терпит, но не предпринимает усилий к толчку из пропасти.

Иисус, проявляя в прорыве всех мирских порядков неограниченный радикализм, не отрицая мира, всё установил при условии господства бога над мирским, и отсюда в свете его вечной ценности всё испытано как доброе или злое, как истинное или фальшивое. Иисус в обстоятельствах крушения мира приводит в исполнение в форме мятежа безусловный этос в соответствии с волей бога.

Его предел в том, что для устройства в мире не может более существовать никакого интереса.

Сократ действует в свободной незапланированной коммуникации, вне школы и институции. *Будда* учреждает монашеские общины, чтобы через предварительное условие осуществления некоего абсолютного этоса проложить каждому путь в нирвану, однако через монахов, достигших цели, которая фактически позволяет ещё некоторое время использовать уходящее наличное бытие для обучения освобождающему знанию всех согласных с ним людей.

Конфуций основывает школу, чтобы вернуть мир в присущий ему порядок через образование-формирование нравственно отшлифованных государственных мужей. *Иисус* провозглашает и позволяет провозглашать мирское и божье царство.

Все они хотят преодолеть мир, одни — через оставление мира на произвол судьбы, другие — через установление порядка мира из его анархии к правильному (настоящему) миру. Все допустили перегиб со сверхземным. Их образ жизни в миру, исход их размышлений из феномена несчастья, также и воля к порядку превышают человеческие силы и планы, поскольку исходят из некоей иной инстанции.

Схематично можно сказать: Сократ склоняется к пути мышления в мире как разуму человека; этот путь выделяет людей и является для человека возможным. Будда желает утраты мира через угасание воли к наличному бытию. Конфуций желает становления мира. Иисус — это кризис мира.

7. *Учение и его возвешение*. Все четверо уведомляют о себе. Своё призвание они *претерпевают* как задачу воздействия. Они идут на улицу, странствуют, состоят в постоянном общении, устном в дискуссии или, опять же в форме вопроса и ответа, в учении, которое как таковое развивается, варьируясь согласно ситуациям.

Поскольку речь идет не об одном только знании о чем-либо, а о преобразении изнутри мыслей и поступков, то вопросом является — каким образом вообще можно достигнуть этого сокровеннейшего души другого. Ответ на него — не теоретическое обсуждение, а практика. Общим для них является осознание необходимости обращения к глубочайшей основе внутренней жизни, которая ещё только пред-

шествует всякому действию и там, внутри, должна воспринять что-то необязательно узаконенное, само бытие, вечность, Бога, обнаруживающийся в прообразах порядок — или, как иначе это называется, Другое; и это вследствие того, что подобным образом реально (объективно) помысленное уже не является тем, чем оно, собственно, является.

На вопрос, который вообще приемлем для подобных учений, отвечает Будда: «Учение принадлежит разумным, а не глупым», — Иисус же (призывает): «Пусть придут ко мне подобные детям!». Сократ распознает тех, кого отвергает его демон, когда общения ищут недостойные. Конфуций обращает внимание на способности. Иисус обращается ко всем.

Сравним Иисуса и Будду: возвешение Иисуса стоит в связи с инициированными богом событиями. Тот, кто идет с Иисусом, пылает страстью, которая в момент самого необычного (неслыханного) решения имеет свой источник. Будда возвещает свое учение, страствуя бездейтельно, в аристократическом покое, вне советов (не убеждающая, не уговаривая), индифферентный ко всему, вне различия для него миру. Иисус опирается на Старый Завет, Будда — на индийскую философию. Иисус содействует вере, Будда — пониманию.

Сравним Иисуса и Сократа: Иисус учит посредством возвешения благой вести. Сократ — вовлечением в мышление. Иисус поощряет веру, Сократ — диалектику мышления. Иисус действует со всей серьезностью, Сократ — не прямо, а используя также и иронию. Иисус знает о царстве Божиим и вечной жизни, Сократ не знает ничего определенного об этом и оставляет вопрос открытым. Оба не оставляют людей в покое. Однако Иисус возвещает единственный путь, Сократ оставляет людей свободными, лишь постоянно напоминает им об ответственности, проистекающей из состояния свободы. Оба выдвигают высочайшие требования, однако Иисус — определенного содержания, Сократ — требования неопределенных, точнее, бесконечно определяемых объемов. Иисус дает знать, что есть спасение, Сократ становится причиной, сообразно которой следует искать.

8. *Молчание и незнание.* Эти четверо знают и акцентируют молчание. Они не скрытничают, однако их глубочайшая истина может лишь косвенно стать сообщаемой, и даже для них самих. Потому они говорят притчами, иносказательно, моментами замолкают, определенно скрывают ответ на такие вопросы, которые они считают несообразными.

Все они не питают никакого интереса к метафизической спекуляции, как и к естествознанию. Имеют место обширные области, о которых они совершенно ничего не хотят знать.

Отсюда — решающая граница их акцентированного незнания. Там, где знание недостижимо, время не должно растрачиваться на бесплодные мысли. Также и в больших, важных вопросах знание не является необходимым, поскольку спасение души не зависит от этого. Существуют множество передающихся из поколения в поколение форм жизни и традиционных правил, которые удовлетворяют требованиям мира и могут его удерживать, если не противоречат основной цели.

г). *Наше отношение к этим четверым выдающимся людям.* Эти четверо не являются философами, поскольку для них безразлична была наука и поскольку философия является мышлением на пути и в связи с предпосылками наук. Неверно воспринимать Сократа (на основе высказываний Аристотеля) основателем индуктивной науки или же лишь неким звеном цепи научного прогресса. Эти четверо в истории философии не выступали с неких мнимых рациональных позиций. Они не написали никаких произведений. Трое из них авторитетны в качестве основателей огромных религиозных организаций верующих. Абсурдно звучит по отношению к ним — считать этих восприимчивых бога философами. В каком же тогда смысле для философии они могут быть интересны?

Для них не существенна религия в том смысле, в каком она является культовой и церковной действительностью организаций. Они являются собой историческую реальность, которая востребована одновременно и философией, и церковной религией, и которая есть нечто, воспевающее ей становиться узурпированной в качестве единоличной собственности со стороны философии или религии. Философия имеет право заняться ими для себя, чтобы позволить себе воодушевиться опытом этих великих и их персональной реальностью.

Изначальность и жизнь на собственный риск без общества, дающего фору тому, что они делают, характерна для Иисуса, Будды, Конфуция и, не иначе, для Сократа. Все четверо выступили на сцену (истории) как выдающиеся люди, каковыми они являются, без намерения сотворить из себя образец («Я есть путь, истина и жизнь» из Евангелия от Иоанна, наверняка, не является словом Иисуса). Однако они стали подобными образцами, они отчеканили некую сущность бытия человека, без чего не могла бы быть соразмерно зафиксированной их неисчерпаемость в праве (законе) и мысли. И только потом они были преобразены в образы вплоть до статуса бога.

Для философствующих они являются людьми. В качестве людей они, со своими особыми стремлениями, должны, в зависимости от обстоятельств, иметь свои пределы, а вследствие своей историчности — отказаться от всеобщей законности для всех. Они — различны,

речь не идет об одном исключительном и единственном. Потому они оказываются когда-либо чрезвычайным образом единственными, абсолютизирующими в себе истину только там, где с их образами произошло преобразование благодаря таким образом верующим, — преобразование, в котором они утратили характер естественного человеческого бытия.

Содержание этой реальности четырех выдающихся людей есть опыт фундаментальной человеческой ситуации, её основания, и есть удостоверение человеческой задачи (предназначения). Они её высказывают. Этим они достигают пограничных вопросов, на которые дают ответы. Их общее — актуализировать предельные человеческие возможности — не является, однако, единым. Не следует также объединять их в некий агрегат в целях некоей целокупности истинного. В сущности, они касаются друг друга, поскольку они живут, спрашивают и отвечают, исходя из человеческих возможностей, однако они и несовместимы рядом, как и в каком-либо отдельном человеке в случае, если бы он пошел всеми их путями одновременно.

Общим для них, однако, остается следующее: в них становятся известными опыты и побуждения человеческого бытия в своем пределе. Что было существенным здесь, то всегда существенным является и для философии. Эти четверо исторически оказались неминуемыми и необходимыми — своей деятельностью и своим способом мышления. Они стали источниками философствования и стимулом к противостоянию, лишь благодаря которому противостоящие становятся понятными самим себе. До настоящего времени вопросом является: как в философском плане мы относимся к ним и как они относятся друг к другу — для того, кто воспринимает их всех, а также вопрос — что они значат без организованных религий, для которых они действительно в качестве основателя и авторитета.

Наше философское отношение к ним следующее: мы захвачены (увлечены) их общим, так как вместе с ними мы находимся в ситуации человеческого существования. Никто из них не может быть для нас безразличен. Каждый — словно некий беспокойный вопрос к нам.

Мы осознаем, что в собственной реальности мы не следуем ни одному из них. Когда мы ощущаем дистанцию между серьезностью этих великих и спорностью собственного жизненного пути, мы испытываем необходимость поиска возможной для нас серьезности. И те задающие масштаб (служащие мериллом) люди становятся для нас ориентиром, а не образцом для подражания. Однако в содержательном плане все мы одновременно можем неопределенно следовать в одном: в затронутости вызовом их серьезности.

У каждого из четырех свое собственное величие в том, что несравнимо с другими. Сократ и Конфуций указывают пути, по которым и мы в состоянии идти, даже если мы их и не достигнем. Мы следуем Сократу в вопросах ниже непостижимой высочайшей инстанции на пути изнутри действующего мышления, следуем Конфуцию в осуществлении естественной человечности.

Иисус и Будда – современны иным образом. Иисус учит взглядам на мирское и царство Божье неосуществимому в миру этосу Нагорной проповеди. Будда указывает путь из мира в нирвану. Оба живут в индифферентности к миру, исходя из наипредельнейшего. Вобщем говоря, фактически им следуют лишь очень немногие люди.

Содержание того, что имелось в виду и Сократом, и Конфуцием, большей частью не может быть принадлежащим дню сегодняшнему, однако сам способ их мышления является путем для нас. Напротив, у Иисуса и Будды не только содержание, но и сама форма жизни и мышления является запретной для нас – или она должна быть избрана со всеми последствиями, без которых всё оказывается нечестным. Зато они имеют как предмет обсуждения большое значение для нас в одном-единственном (смысле). Что мы есть и что делаем, мы знаем, лишь если видим это в отбрасываемой ими тени.

Я предполагаю, что европейцы за редким исключением при непредвзятом представлении себе сути дела судят подобным же образом. Лишь пренебрежение к решающим пунктам и завалуированные истолкования на свой лад позволяют (делают возможной) иллюзию принципиальной свиты по отношению к Иисусу и Будде. Возможная истина наследования тем одиночкам не может, однако, вступить в свои права при подобных нечестностях. Там, где она действительно свершается, она внушает глубокое благоговение. Однако условия свиты и неизбежных последствий философствующий человек должен видеть ясно. Лишь тогда в конкретных ситуациях своей жизни, только здесь, он может знать, что он делает и чего он хочет.

Библиография

Источники

Buddhistischer Kanon (Palikanon):

Übersetzungen von K.E.Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos aus der Langeren Sammlung Dighanikayo. 4 Bd. Munchen, 1927–1928. — Die Reden Gotamo Buddos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo. 3 Bd. Munchen, 1922.

Sammlung der Bruchstücke. — Die Lieder der Monche und Nonnen Gotamo Buddyos. 2 Aufl. Munchen, 1925.

Dighanikaya, in Auswahl übers. v. O.Franke. Gottingen, 1913.

Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya, übers. und erläutert v. Nyanatiloka. 5 Bd. Munchen–Neubiberg o.J. (1922 ff.).

Samyutt-Nikaya, deutsch v. W.Geiger, 2 Bd. Munchtn–Neubiberg, 1925–1930.

Reden des Buddha, übers. v. H.Oldenberg. Munchen, 1922.

Pali-Buddhismus in Übersetzungen aus buddhistischen Pali-Kanon und dem Kammavaca v. K.Seidenstucker. 2 Aufl. Munchen–Neubiberg, 1923.

Chinesischer Kanon:

Die funfkanonischen Bucher: Schu-king, Schi-king, I-king, Liki, Tschun-thsiu.

Die Konfuzianischen Schriften: Ta-hio, Lun-yu, Tschung-Yung, Schriften des Meng-tse.

Schi-king; das kanonische Liederbuch der Chinesen, deutsch v. V. v. Strauss. Heidelberg, 1880.

I-King, das Buch der Wandlungen, deutsch v. R.Wilhelm. Jena o. J. (1923).

Kung Fu Tse, Gespräche (LunYu), deutsch von R.Wilhelm. 2 Aufl. Jena, 1914.

Li Gi, das Buch der Sitte (darin: Ta-hio, Tschung-Yung), deutsch y. R.Wilhelm. Jena, 1930.

Schu-king, englisch übers. v. J.Legge. Oxford, 1879.

Hans Haas: Das Shpruchgut Kung-tszes und Lao-tszes in gedanklicher Zusammenordnung. Leipzig, 1920.

Lao-tse:

Tao-te-king, deutsch mit Kommentar und Einleitung v. V. v. Strauss, 1870. Neudruck–Leipzig, 1924.

Tao-te-king, aus dem Chinesischen übers., mit Einleitung versehen und erleutert v. J.Grill. Tübingen, 1910.

Tao-te-king, deutsch v. R.Wilhelm. Jena, 1915.

Tao-te-king, deutsch v. J.S.Weiss. Leipzig, o. J.

Lao-tse, herausgegeben v. Lin Jutang; aus dem Englischen ins Deutsche übers. Frankfurt a. M. o. J. (1955).

Nagarjuna:

Die mittlere Lehre des Nagarjuna,

nach der tibetischen Version ubertr. v. M.Walleser. Heidelberg, 1911;

nach der chinesischen Version ubertr. v. M.Walleser. Heidelberg, 1912.

(Deutsche Übersetzungen der untereinander stark differierenden tibetischen und chinesischen Versionen des verlorenen Sanskrittextes.)

Литература

- Beckh, Hermann:*
Buddha und seine Lehre. Stuttgart, 1958.
- Crow, Carl:*
Konfuzius, Staatsmann, Heiliger, Wanderer (Original: Master Kung), Deutsch. Berlin, 1939.
- Forke, Alfred:*
1. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927.
2. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934.
3. Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamburg, 1938.
- Franke, O.:*
1. Geschichte des chinesischen Reiches. 4 Bd. Berlin, 1930–1948.
Gabelenz, Georg von der:
Confucius und sein Leben, Leipzig 1888.
- Granet, Marcel:*
1. La civilization chinoise. Paris, 1929 (deutsch: Die chinesische Zivilisation. Munchen, 1976).
2. La pensee chinoise. Paris, 1934 (deutsch: Das chinesische Denken. Munchen, 1971).
- Groot, J.J.M. de:*
Universismus – Die Grundlagen der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin, 1918.
- Grube, Wilhelm:*
Geschichte der chinesischen Literatur. Leipzig, 1909.
- Hackmann, Heinrich:*
1. Chinesische Philosophie. Munchen, 1927.
2. Der Zusammenhang zwischen Schrift und Kultur in China. Munchen, 1928.
3. Der Buddhismus. 3 Bd. Tubingen, 1906.
- Kern, Heinrich:*
Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, deutsch v. H.Jacobi. 2 Bd. Leipzig, 1882–1884.
- Koppen, Friedrich:*
Die Religion des Buddha. 2 Bd. Berlin, 1857–1859.
- Oldenberg, Hermann:*
Buddha. 7. Aufl. Stuttgart, 1920.
- Pischel, Richard:*
Leben und Lehre des Buddha. Leipzig, 1917.
- Schayer, Stanislav:*
Vorarbeiten zur Geschichte der mahayanistischen Erlösungslehren. Diss. Freiburg, 1921.

Stube, Rudolf:

1. Confucius. Tübingen, 1913.
2. Das Zeitalter des Confucius. Tübingen, 1913.

Wilhelm, Richard:

1. Kung-tse. Stuttgart, 1925.
2. Kung-tse und Konfuzianismus. Berlin, 1928.
3. Chinesische Philosophie. Breslau, 1929.

Zenker, E.V.:

Geschichte der chinesischen Philosophie. 2 Bd. Reichenberg, 1926–1927.

Содержание

От составителя и переводчика	3
Предисловие	8
Введение	16
I. О человеческом величии вообще	16
II. Отличие философов от других образов человеческого величия	23
III. Критерии величия философов	26
IV. Подбор и группирование великих философов	30
Неизбежность и историческая трансформация групп	30
Наше разделение на три основных группы	35
Основные положения при поиске групп	37
Выбор для студентов	43
V. Общение с философами	45
VI. Опровержение величия	49
VII. Великие в их спорности	60
VIII. Задачи изложения	82
1. Цель изложения	82
2. Понимание и интерпретация	84
3. Порядок изложения	87
4. О литературе	90

БУДДА

1. Жизнеописание	93
2. Учение и медитация	97
3. Высказанное учение	100
4. Вопрос о новом в Будде	108
5. История влияния	112
6. Что означает Будда и буддизм для нас?	117

КОНФУЦИЙ

1. История жизни	121
2. Основополагающая мысль Конфуция: спасение человека через обновление древности	122
3. Нравственно-политический этос Конфуция	127
4. Основополагающее знание	134
5. Осознание границы Конфуцием	141
6. О личности Конфуция	144
7. Конфуций и его оппоненты	148
8. История влияния	151

ЛАО-ЦЗЫ

Жизнь и произведение	156
I. Представление философии Лао-цзы	159
1. Дао	159
2. Дао и мир	162
3. Становление мира и ход развития единичного в мире	164

4. Дао и отдельное (жизненная практика)	165
5. Дао и государственное правление (практика управления человеческой общностью)	176
II. Характеристика и критика	184
1. Осознание Лао-цзы (осмысление сказанного Лао-цзы)	184
2. Наследующие Лао-цзы образы	188
3. Место и границы Лао-цзы в истории	192

НАГАРДЖУНА

I. Мыслительные операции	195
Резюме (обобщение учения)	199
II. Истолкование смысла учения	202
1. Учёность	202
2. Что является смыслом умственных операций?	204
3. Логика на службе	205
4. Против метафизики	207
5. Состояние совершенства познания	208
6. Движения	209
7. Изначальное сознание всеохватывающего как предпосылка	211
8. Обзор центральных точек зрения буддийских сект и последний смысл всех учений	213
9. Исторические сравнения	214
Суждения в связи с трудом о людях, задающих масштаб (служащих мерилom)	218
Библиография	232

Научное издание

Карл Ясперс

Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.05.07.

Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 15,00. Уч.-изд. л. 13,85. Тираж 500 экз. Заказ № 014.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Издания 2005 года

- 1. Аристотель. Евдемова этика /РАН. Ин-т философии; Изд. подгот. М.А.Солопова. — М., 2005. — 448 с.**

Настоящее издание впервые представляет перевод «Евдемовой этики» на русский язык, греческий текст и комментарии. Текст этики публикуется вместе с тремя обычно опускаемыми в издательской практике т.н. «средними книгами», общими для «Евдемовой» и «Никомаховой» этик.
- 2. Бескова И.А. Природа сновидений: (эпистемологический анализ) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 239 с.**

В книге прослеживаются особенности отношения к сновидениям, сложившиеся в разные исторические эпохи в разных сообществах, включая традиционные примитивные культуры.
- 3. Диалог цивилизаций. Повестка дня /РАН. Ин-т философии; Горбачев-Фонд; Сост. и общ. ред. В.И.Толстых. — М., 2005. — 145 с.**

Предлагаемая читателю книга «Диалог цивилизаций. Повестка дня» подводит итоги совместного исследования Института философии РАН и Горбачев-Фонда и является своего рода российским откликом на тему и проблему общемирового уровня и значения.
- 4. Кацапова И.А. Философия права П.И. Новгородцева /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 188 с. — ISBN 5-9540-0028-X.**

Монография посвящена творчеству одного из видных русских теоретиков права к. XIX — н. XX вв. Павлу Ивановичу Новгородцеву.
- 5. Коллаж—5 /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.Сыротева. — М., 2005. — 145 с.**

Пятый выпуск серии «Коллаж» посвящен феномену *другого*, снова и снова напоминающему о себе на повседневном уровне в виде вопросов и проблем политического, исторического и культурного, межличностного характера.
- 6. Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов; Изд. подгот. В.М. Яковлев. — М., 2005. — 404 с.**

Инициатором обращения к древней китайской мысли в ново-европейской философии был Лейбниц. Об этом свидетельствует публикуемая переписка Лейбница с христианскими миссионерами в Китае.
- 7. Меркулов И.П. Когнитивные способности /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 182 с.**

В книге с позиций эволюционно-информационной эпистемологии исследуются общие характеристики человеческого познания и когнитивные способности — восприятие, мышление, сознание и память.
- 8. Методология науки: статус и программы /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. — М., 2005. — 295 с.**

Сборник — результат работы семинара Центра методологии и этики науки в 2002–2004 гг. В нем продолжается изучение различных программ и проблем философии науки, которое начато в сборнике «Методология науки: проблемы и история» (М., ИФ РАН, 2003). В приложении, завершающем сборник, печатаются перевод фрагментов из трактата Иоанна

Солсберийского «Металогик». Сборник представляет интерес для историков науки, философов, для всех интересующихся методологическими проблемами научного знания.

9. **Мочкин А.Н. Фридрих Ницше: (интеллектуальная биография) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 246 с.**

Монография является опытом комплексного анализа философии Ф.Ницше. Философия немецкого мыслителя рассматривается как «авансцена», за которой скрыты сложные мотивы, сочетающие в себе личностные и патографические характеристики.

10. **Наука и искусство /РАН. Ин-т философии; Общ. ред. А.Н.Павленко. — М., 2005. — 206 с.**

Предлагаемый вниманию читателя сборник включает работы, посвященные анализу взаимоотношения науки и искусства в творчестве Николая Орема, Князя Вл.Ф.Одоевского, Велимира Хлебникова, Вернера Гейзенберга, В.С.Библера и Ж.Делеза.

11. **Противоречие и дискурс /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. — М., 2005. — 184 с.**

Проблема противоречия представлена во множестве аспектов: методологическом, когнитивном, лингвистическом.

12. **Россия в начале XXI века: новый курс /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.С. Семенов. — М., 2005. — 197 с.**

В книге анализируются и обобщаются социальные сдвиги в России в начале XXI века, исследуется сложная, противоречивая диалектика ее объективного и субъективного общественного развития в 2000—2004 годы.

13. **Серёгин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах» /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 254 с.**

Ориген Александрийский (185—254 гг. н.э.) — один из наиболее значительных и спорных мыслителей в истории раннехристианской церкви. Принадлежащий его перу трактат «О началах», дошедший до нас преимущественно в латинском переводе 4 в., содержит в себе ряд метафизических и космологических гипотез неортодоксального характера. В данном исследовании подробно рассматривается одна из этих гипотез, предполагающая существование множества миров до и после нынешнего мира.

14. **Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 254 с.**

Знание логико-смысловых грамматик культур позволяет моделировать построение смыслового поля того или иного их сегмента, а выявление различий между ними дает возможность правильно понять контраст создаваемых в них смысловых полей. Эксплицируя элементы логико-смысловых грамматик арабо-мусульманской и западной культур, автор уделяет основное внимание понятию индивидуальной вещи, показывая, какие логические и содержательные следствия влечет различие процедур формирования этого понятия в двух культурах.

- 15. Судьба государства в эпоху глобализации /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В.Н. Шевченко. – М., 2005. – 200 с.**
В монографии обсуждается одна из самых дискуссионных проблем в отечественной науке, которая связана с поиском Россией наиболее жизнеспособного государственного устройства в условиях растущих вызовов и угроз, рождаемых глобализацией.
- 16. Султанова М.А. Философия культуры Теодора Роззака /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 196 с. – ISBN 5-9540-0031-X.**
В очерке предпринят анализ работ теоретика контркультуры Т.Роззака, его философско-интуитивистские, антитех-нигилистские и антитехнократические идеи, идеи «экологического персонализма», как и религиозно-мистические мотивы, присущие контркультуре.
- 17. Сухов А.Д. Материалистическая традиция в русской философии /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 260 с.**
В книге показано, что материализм, как особое направление в русской философии, имеет собственную историю.
- 18. Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 190 с.**
В монографии анализируются три главные просвещенческие идеи, представляющие особое значение для развития политической философии: Индивид, Разум, Прогресс – и их трансформации в политической мысли Франции XIX в.
- 19. Форум молодых кантоведов (По материалам Междунар. конгр., посвящ. 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти И.Канта) /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: Т.Б. Длугач, В.А. Жучков. – М., 2005. – 208 с.**
В книгу вошли тексты докладов и сообщений молодых ученых из различных вузов Москвы и других городов России, которые были сделаны на Международном юбилейном Кантовском конгрессе в Москве, в Институте философии РАН (24–28 мая 2004 г.).
- 20. Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М., 2005. – 238 с.**
Книга посвящена актуальным и дискуссионным проблемам современной эстетики, среди которых особое внимание уделено вопросам современной эстетической теории и методологии, новому пониманию предмета эстетики, хронотипологии искусства XX в. и неклассической эстетики, русской теургической эстетике, представленной философией творчества Н. Бердяева, психологической эстетики, особенностям художественных языков новейших арт-практик и видов искусства.
- 21. Этическая мысль. Вып. 6 /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М., 2005. – 263 с.**
Выпуск содержит специальные разделы, посвященные анализу разных аспектов проблемы соотношения морали и политики; вопросам истории ценностей, рассмотрению современных этических теорий.