

**Восток и Запад:  
о различии идеологических векторов в культуре\***

Мысль о продуктивности знакомства с иными культурами, своеобразием их идейно-мировоззренческих оснований высказывалась многими из тех, кто исследовал многогранный феномен культуры в его наиболее общих проявлениях (от М.М.Бахтина, Н.И.Конрада, Е.Э.Бертельса, до Т.П.Григорьевой, Г.Гачева и др.). Диалог с иной культурой – это всегда средство углубленно всмотреться прежде всего в собственную культуру, осознать как ее самобытность, так и ее проблемы: ставя чужой культуре свои вопросы<sup>1</sup>, мы явно или неявно сравниваем, и это помогает глубже осознать свое, его специфику и особенности, понять самих себя. Правильное самоопределение позволяет адекватно оценить тенденции развития собственной культуры и выстроить соответствующую стратегию этого развития.

Культура, в наиболее общем ее понимании, представляет собой комплекс основных, отобранных и закреплённых опытом и временем механизмов регулирования всей совокупности широко понимаемого поведения людей в сообществе, и образует своеобразное русло парадигм, в рамках и по моделям которых протекает формирование взглядов, представлений, предпочтений и т. д. его членов. Причем существующие культурные модели определяют не только содержание сознания, но и формы его выражения,

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00137а «Взаимодействие восточных и западных культурных моделей: теория и практика».

ибо каждая культура формирует и свой определенный язык, который в его наиболее общих и характерных структурообразующих опорах предстает как *метаязык*, ибо в нем могут быть описаны и представлены способы выражения (или языки) всех отдельных культурных форм. Изменения в строе общих культурных моделей определенным образом воздействуют на формирование взглядов и предпочтений, на само понимание ценностей и их выражение в той или иной культуре.

Культурное мироощущение человека складывается из целого ряда рожденных его деятельностью, его опытом представлений, знаний, убеждений. Его религиозные чувства как естественное оформление отношений с миром на основе его изначальной зависимости от природы как явной, но непонятной силы; его социальная жизнь, обогащающая этот ряд культурными нормами и установлениями, в которых естественно-природное переплетается с культурно-этическим и регулируется нравственно-религиозным, – всё это во множестве переходных форм и сложных оттенков образует то целостное мировосприятие, а затем и мировоззрение (с развитием мышления и становлением науки), – которое в его единстве и целостности можно назвать зданием идеологии как совокупным ментальным выражением его мироощущения и миропонимания. Это не только совокупность идей, которые владеют человеком и в известной степени *управляют* его отношениями с миром и социумом, но и то текуче-становящееся пространство идей, которые человек постоянно продуцирует, адаптируясь к миру и его многообразным развивающимся (и открываемым человеком в мире и в себе) реалиям.

Главным направлением, в котором человек постоянно и необходимо обновляет свои представления, является отношение «человек-мир». Это отношение выступает в его мировоззрении, в его картине мира, в образе мира, которые строятся человеком на основе развития им своих разнообразных познавательных способностей, позволяющих ему всё шире и многограннее раскрывать мир, в котором он живет. Совокупность управляющих идей играет значительную роль в жизни человека, мобилизуя или дезориентируя человека, помогая ему выстраивать собственные жизненные *стратегии* или внушая ложные идеи и ложные *идентификации*.

Например, если будущее человечества в современных прогнозах неизбежно видится как *массовое* общество, поскольку такова логика развития современного информационного общества, то человеку становится отнюдь не безразлично, в атмосфере каких *идей* оно, а следовательно и он, человек, будет жить и какими идеями будет руководствоваться известная своей внушаемостью и идейной заражаемостью окружающая его масса: человек человеку волк в обществе войны всех против всех, или же человек человеку друг, товарищ и брат. И это не просто вопрос самочувствия, но и видение перспективной стратегии развития общества: какое будущее и какие цели оно будет реализовывать, какой человек будет нужен и «потребен» для этого общества, как и какими средствами будет оно строить благополучие своих граждан.

И специфику идеологии в целом, и специфику культуры связывают с решением этого вопроса об отношениях между человеком и миром: как видит эти отношения человек, как строит их, в каком качестве позиционирует себя по отношению к миру. Рассмотрим это на примере идеологических (самых общих) оснований западной и восточной культур: при этом мы не уходим в детальные рассмотрения особенностей разных типов западной и восточной культур (а ни та, ни другая отнюдь не являются некими культурными монолитами), но используем наиболее общее понимание их «духа», их культурного языка, основных условно-операциональных понятий, на которых строится характерная для них модель мира. Для этого мы решили избрать опорой материал двух таких разных культурных феноменов, как религия и поэзия, которые в действительности выступают весьма схожим образом в своей способности наиболее показательно отражать характер отношений человека с миром в их наиболее непосредственном, наиболее интимном и наглядном проявлении, ибо и первая и вторая обусловлены особым, глубинно сходным состоянием души, порождающим соответствующие переживания<sup>2</sup>.

Самое общее понимание культуры предполагает, что мировоззрение строится у человека на широко понимаемом материале этно-хтонических основ формирования его представления о мире, что включает традиционно-исторически складывающуюся систему религиозных, эстетических, правовых, социально-бытовых и т. п. норм, взглядов и обычаев. Идеологическое сознание при этом фор-

мируется как особый модус обобщенного отражения совокупности всех типов представлений, которые характеризуют человека определенного общества. И религиозные представления, которые особым образом соединяют в себе специфически организованные представления космогонического и космологического порядков, характерные представления социального, культурного и эстетического планов, в определенном смысле выступают как первичные и фундаментальные и являются наиболее показательными для общей характеристики мировоззрения человека, вектора и состава его.

В то же время конститутивным элементом религиозных учений всегда выступает понятие о добре и зле (т. е. нравственно-этическое учение). И, как правило, сама модель мира в религии строится исходя из характерного понимания добра и зла, которое выступает и объяснительно-познавательной моделью, и руководством к организации порядка жизни человека. В отличие от науки, которая говорит о возможной относительности понимания добра и зла, религия говорит о них как о понятиях абсолютных, и это определенным образом поляризует и сознание человека, и его представление об устройстве и порядке мира. При этом человек обращается к вере и использует ее (верит) тогда, когда не имеет (не может иметь) достоверных знаний, и религия позволяет ему действовать в условиях дефицита информации на основе неких незыблемых норм и установлений, авторитет которых для человека не подлежит сомнению или пересмотру. В подобных условиях религия позволяет человеку определить способ и образ действий для достижения нужных целей, которые опять же признаются таковыми, если соответствуют установленному порядку вещей, не подлежащему обсуждению. В современном обществе, с его развитой наукой, с одной стороны, и с его информационно-технологическими возможностями распространения *любых* представлений и учений, с другой, религия, по мере укрепления ее институтов (ее влияния), становится феноменом всё более идеологичного – и даже скорее более идеологичного, чем духовного, – плана.

Развивающееся самосознание человека утверждается на нескольких основных идеях, среди которых убеждение в собственной самооценности, некой безусловной «субъектности», в том, что человек есть «венец» биологической эволюции, что, будучи социальным существом, он в то же время есть главный ресурс общества

и главная его ценность. Однако осознав себя главной и высшей ценностью, человек склоняется к тому, чтобы отдавать предпочтение своим собственным интересам и целям перед интересами и целями государства и общественного развития. И далеко идущие последствия поведения, руководствующегося подобными установками, как правило, могут сдерживаться или корректироваться либо силой государства (его институтами, правовыми нормами), либо авторитетом Бога, требованиями религиозной нравственности. К первому пути может послужить иллюстрацией история древнеримской цивилизации или Византийской империи с их безусловными приоритетами государственных интересов, второй<sup>3</sup> путь может быть пояснен на примере христианства: Бог, воплотившийся в человека, открывает ему новые цели и новые пути, но высшей ценностью становится не человек, как он есть, но Богочеловек, к идеалу которого направлено движение человека. В то же время это не «самовольный» человек<sup>4</sup>, желающий сотворить себе идеал из себя самого, что, создавая предел его развитию, и было Н.А.Бердяевым расценено как опасность неизбежного вырождения человека, которому становится «всё дозволено». «Если, – пишет он, – ничего нет над человеком, если он не знает никаких высших начал, кроме тех, что замкнуты в человеческом круге, человек перестает знать и самого себя. Отрицая высшее начало, человек роковым образом подчиняется низшим <...>, подчеловеческим...»<sup>5</sup>.

В то же время утопические, умозрительно-рассудочного плана, построения идеальных государств – от спроектированного Платоном в его «Государстве» и «Города Солнца» Т.Кампанеллы до представленных в «Мы» Е.Замятина или «1984» Дж.Оруэлла и т. п. антиутопий – показали, что безграничная, а главное не представляющаяся безупречной и обоснованной, власть в государстве, осуществляемая одними людьми над другими людьми, порождает отнюдь не прогресс, а в лучшем случае нагромождение искусственных институтов, которые весьма «амбивалентно» объединяют мораль и право, совесть и закон (нечто вроде искусственных «стразов от Сваровского», амбивалентно «объединяющих» и вчерные туалеты, и затертые джинсы).

Прогрессистская идея, которая, по словам Н.А.Бердяева, «превращает каждое человеческое поколение, каждое лицо человеческое <...> в средство и орудие для окончательной цели – совершен-

ства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором никто из нас не будет иметь удела»<sup>6</sup>, как бы обесценивает текущую человеческую жизнь, редуцируя ее всего лишь до средства будущего развития. И это представляется не слишком человеческим для человека, который (в принципе и идеале) ощущает себя сотворенным «по образу и подобию Божию». Самоценность человеческой жизни оказывается в противоречии с идеей прогресса, которая осуждается религиозными идеологами как суетная.

В конечном счете сложилось представление о своеобразной дихотомии методов при определенном единстве цели: либо государственная идеология с ее институтами «принуждения», либо религия, в которой существует безусловный авторитет высшего существа (бытия). Но государственная идеология в ее мобилизационных конструктах чревата, как мы видим, проектами антиутопий, подчиняющих человека некой отчужденной идее внешнего прогресса; в свою очередь, религия (в лице ее института – церкви) становится своего рода «конкурентом» государства в борьбе за власть, но уже над душой человека. (Хотя и современное государство с его всепроникающими технологиями прямо претендует на подобную же власть.) В настоящее время мы видим, что религия либо нейтрально поддерживается государственной властью, как в странах Запада или в США, где она представлена как рассудочно-ритуальный вариант, регламентирующий практическую жизнь, либо довольно активно возрождается по сугубо прагматическим соображениям, как в современной России, где, в силу русского менталитета, приобретает достаточно экзальтированные, в сравнении с современными западными, формы. Мир, в представлении православных идеологов, стал царством зла и тьмы, ибо отпал от света; но следует не столько переделывать мир, сколько спасти себя при преодолении его как искаженного бытия. Однако христианская позиция может выражаться не только в теории «непротивления злу насилием», но приобретать и более радикальные формы; так С.Франк пишет: «Христианский долг вынуждает нас скорее брать на свою совесть грех, чем, блюдя нашу личную чистоту и святость, из-за бездействия оказаться повинными в торжестве в мире зла, с которым мы не вступили в борьбу. Христианин обязан идти на грех в своей внешней борьбе со злом, т. е. в деле ограждения мира от зла»<sup>7</sup>.

При всем человечески-ценностном содержании религии она, тем не менее, не может выступить как идеология движения общества к реализации его целей, его развития. Она становится морально-нравственной опорой при определении национальной идентичности, для сохранения национального единства на основе общих традиционно-нравственных оснований организации совместной жизни. Однако в определенных случаях она становится и средством отвлечения людей от реализации масштабных программ социального развития общества. В этом мировоззренческом смысле наиболее интересно сравнить соответствующие представления религий восточных и религий западных, при этом современный вариант последних (постъязыческий) весьма часто представляет собой именно переработанные на основе западного психоментала идеи и представления тех или иных восточных религий.

На закате язычества в Римской империи, как известно из истории, начали получать распространение многие из восточных религиозных культов. (По мнению большинства исследователей, вообще все большие религии, сохранившиеся по сей день, возникли на Востоке.) Эти культы были весьма разнородны, но их общий строй и дух был отличен от римского. Они принесли с собой иное, отличное от традиционного политеистического – римского или греческого – мировосприятие. И греческое и римское общества строились на примате культурного модуса жизни перед «естественным»; на примате общественного перед личным, что подчиняло личное начало общественному, гражданина – государству, его целям и его благополучию. Интересы и безопасность государства ставились выше интересов и благополучия индивида, который всегда ощущал себя прежде всего гражданином. Общественная жизнь, служение обществу почитались как гражданские обязанности<sup>8</sup> и доблести достойных мужей государства. Это была как бы общепринятая и не оспариваемая парадигма понимания отношений человека с миром и государством. Такие религии были только некой психодуховной опорой и никак не претендовали на то, чтобы быть идеологией: эта функция оставалась в ведении государства.

Распространение восточных культов, представлявших в глазах образованных людей того времени некую смесь варварства с отвлеченными духовными устремлениями, привело к тому, что это чуждое классической Европе мировоззрение, по мнению исто-

рика религий Д.Д.Фрэзера, в конечном счете подточило здание античной цивилизации<sup>9</sup> и, в результате, психологически и ценностно подготовило ее падение. Фактически к таким восточным религиям Фрэзер (как и многие другие исследователи) относит и христианство, которое возникло из своеобразной взаимной аккомодации идеологии раннего христианского учения и религии древнеиранского митраизма с его типично языческой космогонией. Сходство между этим популярным на периферии Римской империи (в Кушанском царстве) религиозным учением о Митре как боге солнца и справедливости (с праздниками солнцеворота и солнцестояния, трансформированными соответственно в христианские праздники Рождества и Пасхи) и учением о христианском Боге, погибающем и воскресающем, искупающем своими страданиями грехи всех остальных людей, было, считает Фрэзер, очевидно и самим христианским богословам, но они истолковывали это как проделки дьявола, стремящегося совратить души людей с истинного пути с помощью этой своеобразной, но коварной языческой уловки. Современный же специалист в области сравнительного религиоведения «с куда большим основанием, – по мнению Фрэзера, – видит в такого рода сходствах результат независимой работы человеческого ума в его пусть неуклюжих, но искренних попытках постичь тайну мира и перестроить в соответствии с этой ужасной тайной свою жизнь»<sup>10</sup>.

Следует сказать, что если в «онтологическом» учении о всемирной битве добра и зла христианство было схоже с митраизмом, то разработка его нравственно-аксиологической части обнаруживает параллели с так же древнеиранским доисламским учением зороастризма – учением о двух олицетворяющих противоположные начала братьях Ахурамазде и Аримане (в ассиро-вавилонском варианте это братья Энки и Энлиль, так же различающиеся и своей «полюсностью», и отношением к людям). Эта двойственность восточного понимания мира, представленная в известной паре противоположных, но обязательно взаимодополняющих сущностей (качеств, характеристик), что олицетворяется началами инь и ян, в христианском сознании преломилась через противостояние Бога и сатаны (дьявола), отражающих двойственность единого мира. Творческая переработка христианством мотивов других религиозных учений представлена и через фигуры некоторых святых, в

которых «сняты» функции соответствующих языческих богов, и через фигуру Богородицы, восьмиконечный крест которой напоминает восьмиконечную звезду восточных богинь (Астарты, Иштар, Асторет). То же можно сказать и о переосмыслении восточного закона кармы в христианский закон воздаяния, в понимание судьбы («написанной на роду») и т. д.

В то же время христианство содержало многие новые черты. Иисус Христос, воплотившийся в человеке, означал принципиально новое отношение между Богом и человеком. В одном из своих стихотворений поэт Евг. Евтушенко (через монолог Иуды, предавшего Иисуса, чтобы обессмертить его) характеризует это следующим образом:

*«пожертвовать Иисусом-человеком,  
спасая этим Господа – Христа»<sup>11</sup>.*

Действительно, если родиться может каждый, то воскреснуть (или воскресить) – только Бог. Воплотившийся в человека Бог погибает на кресте, знаменуя победу Бога как *Духа*. Иисус Христос воскрес, став победителем смерти («смерть поправ»), и это было дарованием бессмертия человеку взамен циклического возвращения к нему прежнего языческого Митры-Солнца. И христианский Иисус был доступен лицезрению (и запечатлению на иконах) и именованию, в отличие от своего ветхозаветного Отца. Христианский Бог был Личностью, и это естественно предполагало личное отношение между Богом и человеком. Забегая вперед, можно сказать, что неотчужденность Бога в христианстве, который в православии вообще был представлен неразъединимой Троицей (Отец, Сын и Святой Дух) и соединен с культом Богородицы (Матери Божией), представляется одной из причин, почему, например, на русской почве не получила распространения западная философия экзистенциализма, который по духу весьма близок собственно восточному ощущению безличности управляющего миром начала. Но он оказался не близок восточному христианству: Бог православного христианства был и не прежним, имманентным природе идолом, и в то же время не недоступным человеку Божеством, но Богочеловеком. Это отличало христианство от восточных религиозных учений – и от восточного политеизма, и от восточного монотеистического иудаизма.

Сложная «онтологическая структура» христианского Бога общала новое измерение самому пониманию бытия, «обозначая» его трансцендентные качества, не уловимые прежним пониманием мира. Усложняя мир открытием его новых измерений, христианство одновременно делало его постигаемым через новый способ отношений с новым Богом. Личностный Бог стал новым явлением по отношению к язычеству вообще, а также и к восточным культурам – политеистическим, пантеистическим, панентеистическим. Мир предполагал трансцендентное бытие, трансцендентальность Духа. Это не был безличный, непостижимый, невидимый и бездуховный космический закон, управляющий миром в восточных религиях, которые рассматривали «дух как врага души». Не духовность, но своего рода высший психизм есть отличительная особенность отношения восточных религий к миру, к природе, к самому человеку. Безличность порядка, управляющего миром, определяет специфику понимания отношений человека и мира. Человек уподобляется безусловно совершенной природе, безгранично открывается безличной Вселенной, но как бы замыкает себя «сверху», от духа. Человек здесь уподобляется природе, а не наоборот: и в православии, и в предшествующем ему язычестве природа антропоморфизировалась, будучи сама уподобляема человеку. Так, нетрансцендентность буддизма, в частности, служила одной из причин его критики Н.А.Бердяевым, В.С.Соловьевым, А.Ф.Лосевым.

В восточных культурах, как правило, человеческий порядок должен воспроизводить порядок космический, от этого зависит успех деятельности, будь то политика или искусство, например, икебаны. Тот же принцип определяет и понимание, например, добродетели и заслуги, показательное для Востока. На Востоке сама добродетель рассматривается как согласование поведения с собственной природой и тем самым с общим порядком мира; и потому добродетель – понятие скорее структурно-организационное, чем этическое. Даже в конфуцианстве, своим рационализмом и прагматизмом близком западному менталитету, добродетель стоит ниже заслуги, ибо последняя определяется способностью человека давать оценку и выбирать добро, когда он может сделать и добро и зло. Христианство же выше ценит добродетель, ибо она сопряжена с целомудренностью души, и не помышляющей о самой возможности зла (выбор невозможен в принципе, ибо альтернатива просто и не предполагается).

В целом же возвышенная обрядовость уже сложившегося и оформившегося христианства, его одухотворенность, стремление к нравственной чистоте, осуждение человеческих пороков, а главное – обещание возможности достижения бессмертия с помощью личных усилий, собственного самосовершенствования привлекли к христианству многих людей сначала на окраинах Римской империи, затем и в ней самой. Красота и торжественность службы, как известно, сыграли не последнюю роль и для князя Владимира, избравшего восточное (греческое) христианство для принятия его Русью.

В то же время при известном и всё усиливающемся расхождении между восточными религиями и христианством<sup>12</sup> усматриваемые Фрэзером параллели не только между историей христианства и буддизма, но и между некоторыми их ценностями и стратегиями продолжают иметь место. Так, обе религиозные системы имеют этический характер, будучи результатом возвышенных устремлений и сострадательности их основателей, проповедующих добродетель как средство достижения высшей (в их глазах) цели – спасения души. В буддизме спасение видится в окончательном освобождении от страданий и достижении покоя нирваны, в христианстве – в вечном блаженстве и бессмертии души. (В дзэн-буддизме как позднее возникшей «секте» буддизма главным было «искусство жить без страданий», это было более активное направление в буддизме, предполагавшее деятельный путь к достижению совершенства идеальной личности, приходящей в сознательное согласие с порядком мира.) Таким образом, большинство понимаемых в условном общем ключе восточных религий внушали человеку мысль о том, что единственной достойной целью его жизни выступает соединение с богом (высшим началом) и личное спасение. При этом был возможен меньший или больший отход верующих от служения обществу, проблемы которого были для них некой разновидностью временного препятствия перед тем, как будет достигнута жизнь вечная. Эта временность проблем и неурядиц позволяла им отойти от участия в жизни общества, целиком сосредоточиваясь на личных духовных переживаниях. Высшим идеалом становится полный презрения ко всему земному отшельник, который приходит на смену герою-патриоту классической традиции. Подобный идеал личной святости приходил в противоречие не только с естественными слабостями человеческой природы, но

часто и с интересами социума, ибо противопоставлял активной гражданской позиции идеал безбрачия, социальной невовлеченности, прославление бедности. Отклонение от господствующей системы взглядов в сторону несанкционированного церковью духовного поиска и новых знаний расценивалось как отступление от религии (и в средние века активно каралось инквизицией). С ростом популярности христианства парадоксально выросло число людей с низшими устремлениями, на борьбу с которыми исходно как раз и было направлено христианство.

В то же время доведение до логического конца всего комплекса содержащихся в христианстве тенденций и установок означало создание определенной почвы для возможности дезинтеграции общества, ослабления всех социальных связей, а затем и самих социальных структур. «Ведь цивилизация, – убежден Фрэнклер, – возможна только при условии активного содействия со стороны граждан, при условии их готовности подчинить свои частные интересы общему благу. Между тем люди, последовательно отстаивающие христианство, отказывались защищать свою родину и даже продолжать свой род. В стремлении спасти свою душу и души других людей они равнодушно смотрели на то, как гибнет окружающий мир – мир, который стал для них символом греховности»<sup>13</sup>. Возврат европейцев к свойственным для них принципам жизни обычно соотносят с временем перехода к Возрождению, означавшему как новое обращение к классической культуре, так и восстановление принципов трезвой жизненной ориентации, обращение к римскому праву, к философии Аристотеля. При этом католичество и особенно протестантизм многие считают мировоззрениями с более активной жизненной позицией, чем исходное христианство и, тем более, восточное православие. Однако в плане содержания христианского учения католицизм, на взгляд Ф.М.Достоевского, оказывается даже хуже атеизма, ибо «искаженного Христа проповедует»<sup>14</sup>.

Действительно, поскольку первоначально, как уже говорилось, имелись определенные параллели между исходным христианством и митраизмом, то чтобы в окружении язычества укрепить христианство в его самостоятельных позициях и придать ему устойчивость, было создано общее иудео-христианское учение о сложно-духовном происхождении Бога-Сына от Бога-Отца<sup>15</sup>,

однако в самом христианстве фигура Бога-Отца не была разработана в соответствующем *христианству* духе. Акцентирование католичества на некоторых аспектах христианства, которые стали результатом попыток его укрепления и придания ему большей основательности, укорененности сообщением ему исторической перспективы за счет объединения Ветхого и Нового Заветов и включения ветхозаветного Бога с сорокавековой историей иудаизма, внутри которого и сложилась первоначально христианская секта, привело к внесению противоречивости и в саму фигуру<sup>16</sup> Иисуса Христа. Преемственность в иудео-христианской традиции оказалась чревата внутренними противоречиями, что, в конце концов, стало одной из причин разделения христианства на католицизм и православие, которые, в частности, в соответствии со своей ментальностью делали акценты на разных моментах истории самого Христа. Фигура Бога-Отца, безусловно, укрепила здание религии. Но сохранила в нем восточные, иудаистские черты. На православных иконах изображается только Бог-Сын, в то время как Отец (согласно ветхозаветной традиции) неизобразим и не изображается, хотя христианская традиция позволяет (и даже предписывает) давать изображения – и Иисуса Христа, и Богородицы, и многочисленных святых<sup>17</sup>.

В позднее сформировавшемся (и разошедшемся с католицизмом) протестантизме с его ориентацией на успех во вполне мирских занятиях, оправдание активности, порицаемой в исходном христианстве (и нетипичной для восточной ментальности), привело и к мировоззренческому различию в понимании справедливости и добра. Особенно очевидно выступает это расхождение при сравнении протестантской (своего рода менеджерской) этики и этики православной. О настоящем христианском понимании смирения, любви, справедливости говорит Достоевский: «Что такое в нынешнем мире равенство? Ревнивое наблюдение друг за другом, чванство и зависть: “Он умён, он Шекспир, он тщеславится своим талантом; унижить его, истребить его”». Между тем настоящее равенство говорит: Какое мне дело, что ты талантливее меня, умнее меня, красивее меня? Напротив, я этому радуюсь, потому что люблю тебя»<sup>18</sup>. Может быть, подобная позиция и утопична, но она не невозможна, мы же, утверждает Достоевский, развратны и малодушны, и потому не верим и смеемся.

В отличие от ветхозаветного учения, новозаветное христианство было идеологией «надмирного» и «внемирного» бытия, когда христианин, ради Христа, обязан был думать прежде всего о своем личном спасении, спасении собственной души, в конечном счете о себе. «Мы града Земного не имеем, а взыскуем града нездешнего»<sup>19</sup>. При этом христианство развивало прежде всего дух смирения, а не дух совершенствования в Боге и не дух восхождения к идеалу духовной жизни, оставив эту задачу только своим выдающимся святым. И как это удобно оказалось для обывателя, что можно было спрятаться за некий общий крест, на котором Христос искупил *все грехи за всех*, – вместо того, чтобы иметь мужество каждому самому нести *свой* крест. Представляется, что некий скрытый элемент такого своеобразного духовно-нравственного иждивенчества разросся в современном обывателе в осознанную позицию права на потребление всего не им произведенного (о чем в свое время писал и Х.Ортега-и-Гассет, анализируя психологию нарождающегося массового человека).

Потребительство и смирение (послушание) создали психологическую основу для того, чтобы в современной России, например, эта установка разрослась в эгоистическую позицию думать отнюдь не о душе, не о Боге, не об идеале, – но только о себе и своем узко практически понимаемом благополучии. Всё это определило весьма неприятный симбиоз западной жадности успеха любой ценой и восточной «созерцательности»<sup>20</sup>, русского «смирения». В нынешнем образе мира, – пишет Ф.М.Достоевский уже (ещё) о своем времени, – «полагают свободу в разнузданности, тогда как настоящая свобода – лишь в одолении себя и воли своей, так чтобы под конец достигнуть такого нравственного состояния, чтоб всегда во всякий момент быть самому себе настоящим хозяином»<sup>21</sup>. Но подобные установки остались актуальными лишь в восточных религиозных практиках с их специальной психотехникой. Однако отличие их от христианства остаётся в том, что там речь не идет о нравственно-духовных аспектах, но лишь о психо-психологических. Таким образом, современное христианство отошло от собственно восточных религий, но и перестало сохранять свою исходную аутентичность. Самые лучшие религиозные установки могут, к сожалению, обратиться в противоположность при несоответствующей организации и неправильном

ценностном руководстве социальной жизнью. Очевидно, только лишь на религиозной основе нельзя в полной мере осуществить воспитание в современном мире с его реалиями.

Если католицизм несет в себе черты традиционного европейского духа, то православие сохранило многие восточные черты. И получилось так, что «программные» христианские качества, наложенные на исходный психоментальный строй традиционной русской культуры и особенности самой русской души, сформировали в результате такие характерные для современного мироощущения большинства людей черты, как смирение, терпение, покорность, безволие, упование на судьбу. Это стало своеобразным синтезом духа христианства с настроением Востока на типичное для восточного менталитета и поведения недеяние, приоритет созерцательности над активным действием, объясняемые установкой на безличность мирового порядка. Смирение, безропотная терпеливость ввиду изначальной предопределенности и личной судьбы, и общего порядка, послушание вплоть до рабского («раб Божий»), ведь рабства как такового на Руси не было, и потому не было ни иммунитета (по изжитию его), ни отторжения (по памяти о нем).

Христианство, как уже говорилось, складывалось, может быть, и не безупречно, но оно в ходе своего развития, своей исторической жизни на русской почве как бы напиталось нашим духом и нашей кровью, срослось с нами – хорошо это или плохо. И глубинная сущность русского сознания – новозаветная. И в отличие от традиционных восточных религий, которые, как уже говорилось, космичны, безличны, христианство возглавляется личностью и идеалом личности – фигурой Иисуса Христа (вспомним рассуждения князя Мышкина из «Идиота» Достоевского о «русском Христе»). В отличие, например, от буддизма, учившего «искусству жить без страданий», восточное христианство стояло на убеждении, что «Бог терпел, и нам велел». Хотя подобная установка порождает не только русское терпение, но и столь же специфический протест: известное «русское самодурство»... С точки же зрения западного христианства у русских в православии оказалась реализована некая потребность в очистительном страдании, некий мазохистский импульс к сораспятию со Христом; но, конечно, есть вопрос: была ли реализована в этом свойственная им потребность – или таковая была сознательно сформирована религиозным воздействием? Как

отмечают и Н.Данилевский, и К.Леонтьев, и даже О.Шпенглер, неповторимое своеобразие русской цивилизации состоит в ее перманентном отречении от себя самой.

Таким образом, вопрос о религии, которую «выбирает» себе народ, чрезвычайно важен. Избранный Бог не только отвечает каким-то сторонам души выбравшего его народа, но и сам оказывает на него мощное воздействие содержанием тех идей, которые Он олицетворяет и которые несет Его учение. Бог не просто воплощение высшей силы. Это и духовный вектор, и высшая ценность, в которой сосредоточены и отражены все ценности жизни народа. Поэтому, считает Г.Лебон, «народы не переживают долго исчезновения своих богов»<sup>22</sup>.

В конечном счете, постепенный отход христианства от его ранних установок, его первоначальной и особенности, и строгости в сторону более естественной (снисходящей к слабости человеческой) организации жизни людей в социуме привел к тому, что сформировалось некое единство общих психоментальных установок, которые объединили исходную ментальность практичного западного мира на основе ее согласованности с наиболее рациональными и прагматичными положениями христианской культуры. Это позволяет говорить о некоей общей *модели* западного мировосприятия, которая отражена и в западной культуре, и в характере западной ментальности и обозначается обычно как рационально-логическая.

В целом развитие привело в результате к формированию как бы двух разных моделей, с которыми стали ассоциировать западный и восточный типы культуры. Это отношение к миру и природе; понимание человека в его отношении к миру, отношению к традиции, к искусству и красоте; понимание идеала человека и человеческой жизни и т. п. Христианство, ставшее в известном смысле детерминантом западной культуры, определяло отношение к природе как к чему-то греховному, недостойному изучения (природа антиномична Богу, ибо она смертна, преходяща и потому противоположна вечному духу, и обращение к ней – занятие, недостойное философа...). Это христианское положение пришло в согласование с духом западного активизма, в котором человек противостоял миру как своего рода Прометей, предстающий в образе независимого и отделенного от мира Субъекта, дерзко присвоившего себе право на оперирование с пассивным объектом-природой. Не

мир, но человек, вооруженный разумом и словом, стал главным предметом внимания. И там, где укреплялись подобные взгляды, общество быстро начинало развиваться; восточное же, более «надмирное» христианство соединило в себе черты пассивности, отказа от активной жизненной позиции в пользу стратегии личного спасения, психология которого зашла столь далеко, что стала определять человека как безоговорочного раба (не только раба Божия, но уже и раба всякой власти, поскольку та «от Бога»). И подобная психология крайнего смирения и безразмерного терпения, некритичного послушания стала определять национальную психологию, препятствуя формированию адекватной социальной политики, невозможной на основании гражданской и человеческой пассивности населения<sup>23</sup>.

Характеристику различий в психоментальных моделях западной и восточной культур в плане понимания особенностей поведения, в том числе социального, представителей той и другой, следует дополнить характерным для них отношением к времени. В западной культуре настоящее, прошлое, будущее четко различаются, что закреплено в особой (иногда достаточно сложно специализированной) системе грамматических форм глаголов. Западный человек строит планы на будущее, выстраивает стратегии развития, ориентированные на него, наконец, ценит и бережет время («время – деньги»). Восточная мудрость исходит из того, что прошлое уже прошло, будущее еще не наступило и может вообще не наступить; значит, следует жить настоящим, наполняя каждый его бесконечно длящийся краткий миг ощущением жизни. Очень точно это понимание времени, в частности в дзэн-буддизме, передают следующие слова: «Времени нет! Нет непрерывного и вечного возникновения и исчезновения явлений. Нет вечного фонтана являющихся и исчезающих событий. Всё существует всегда! Есть только вечное настоящее. Вечное *теперь*, которого не в силах ни охватить, ни представить себе слабый и ограниченный человеческий ум»<sup>24</sup>.

Если Запад (в его условном целом) всё понимает через человека и его деятельность, так или иначе изменяющую мир, то Восток (в столь же условном целом) более осторожно утверждает, что человек в своей деятельности прежде всего должен *следовать* порядку творчества самого мира (т. е. в самом широком смысле действовать «по прецеденту»), этому излюбленному правилу восточной поли-

тики, которому следуют даже в конфуцианстве, своим рациональным прагматизмом довольно близком западной ментальности), космоса (в этой связи можно вспомнить сходные, хотя и на другой основе, связанные не с безличным началом, а с фигурой Бога идеи православного синергизма). Парализующий своей обволакивающей переменчивостью, зыбкой неопределенностью (но ведь определенность еще не означает счастья...) и взаимопревращаемостью Восток, где смешаны понятия и направления, более внимателен к форме, чем к содержанию, к ритуальности, чем к спонтанности, к традиции, чем к новаторству. И сами традиционные и ритуальные формы не столько *социально* обусловленные конвенции, сколько сложно осуществленная символизация понимания самого мира и его собственного порядка (в проявлении и функционировании) через определенные формальные «фигуры» и «позиции». Позиции ритуальной формы столь же незыблемы, сколь незыблем порядок самого мира в его объективном бытии. Покуда цветет сакура, будут существовать и ритуалы любований ее цветами.

Подобной же «идеологичной» спецификой отличаются как содержание и тематика искусства на Западе и Востоке, так и сам язык их искусств. Будучи на Западе художественным освоением мира, побуждающим человека к действию, искусство на Востоке есть способ помочь человеку обрести покой и душевное равновесие, согласие и чувство единства с миром, художественными средствами воплощая идею естественной соразмерности макро- и микрокосма. Борьбе противоположных начал, противоположных чувств, лежащей в основе западного понимания катарсиса (от Аристотеля до Л.С.Выготского, при всех различиях их трактовок), на Востоке соответствует единство и гармония, взаимодополнительность противоположных начал инь и ян во всех формах их существования и проявления.

Идея равновесия, гармонии (успокоения в целостности без противоречий) как ценности порождает известную созерцательность и традиционного восточного искусства, и всего образа жизни в целом. Здесь нет увлечения активным, в западном смысле, началом, когда художник, вторгаясь в мир, преобразует его (как свой *объект*) человеческой творческой волей в новую реальность произведения, несущего отпечаток его индивидуальности. В восточном искусстве художник – лишь своего рода медиум, стремящийся к максимальной беспристрастности при передаче содержания

мира, стремящийся ради последовательно проводимой объективности отображения как бы к стиранию собственной индивидуальности, ибо любая отсубъектная его реакция (эмоция, оценка и т. д.) вносит искажение в действительную картину мира; идеальным состоянием сознания художника признаётся «зеркало сознания, не замутненное чувствами».

И при восприятии искусства следует руководствоваться тем же правилом, включаясь в ритуал, предлагающий участнику определенную схему поведения. Так, например, в традиционном китайском театре актёр, играя роль, прячет лицо под маской, фиксирующей общую, неизменяемую (постоянную и закреплённую за ним) характеристику персонажа и скрывающей непосредственные движения чувств самого актёра, его индивидуальность. Условный костюм, условный грим или маска, закрепляющие постоянство (не-развитие) образа, кодифицированный жест – всё это выражение тяготения к условности, своего рода церемонии восприятия, имеющей глубокий внутренний план, открывающийся только «знающему».

Особенности глубинных психоментальных оснований разных культурных моделей можно пояснить (как это и было обещано в начале) на примере различия в строе выражения поэтических высказываний. Так, в японской поэзии, как известно, вишня фактически культовое дерево: пора цветения сакуры – это ежегодное эстетическое событие, отмечаемое в Японии специальными ритуалами, особыми конкурсами стихов и т. п. Известный японский поэт Сайгё рисует следующую картину:

*Верно, вишен цветы  
окраску свою подарили  
голосам соловьев.  
Как нежно они звучат  
на весеннем рассвете!*

Тонкая мелодичность; обращенность к тонким ассоциациям и собственного опыта, и опыта читателя; многомерное сравнение: нежные краски цветов вишни и тонкое звучание голосов соловьев – всё это создаёт и образ, и настроение, которые лучше всего может передать определение «тонкий». Для японца любование красотой есть акт сакральный. А вот он же рисует картину цветения, напоминающего снег:

*Должно быть,  
он принял их за цветы –  
поет соловей на ветке,  
унизанной часто  
хлопьями белого снега.*

И здесь опять многомерное сравнение: цветы и снег. Опять несколько слоев образности. И – никаких следов присутствия человека. Одна «самостоятельная» самодостаточная природа в ее независимом бытии, цветении, метаморфозах...

Ту же краткую пору известный дзэнский поэт Басё Мацуо описывает через самые обыденные детали, с помощью которых передает всю остроту переживания щемящей мгновенности красоты, быстротечности ее явления в этом текучем мире:

*Под вишней сижу.  
Всюду – в супе и в рыбном салате  
лепестки цветов...*

И хотя человек здесь присутствует, однако он только сторонний наблюдатель, но никак не участник. Он лишь оттеняет событие, придает ему объемность смысла и глубину настроения. Изысканная простота и строгость формы, лаконичность «мазков» позволяют поэту создать выпуклый рельеф самого человеческого взгляда.

А вот картина вишневого сада, данная Б.Ахмадулиной в ее стихотворении «Вишневый сад»<sup>25</sup>:

*Сад – снегопад – слышней, чем взор людей...  
Вишневый сад глядит в мое окно.  
Огонь мыса опалает подоконник.  
Незванный входит в дверь... не знаю: кто.  
Кто б ни был он, я – жертва, он – охотник.*

*Вишневый сад в уме – о таком  
не слыхивал тот, кто ошибся дверью.  
Как съединились сад и Таганрог, –  
понятно лишь заснеженному древу  
в окне моем.*

Если сравнить: в этом тексте человек включен... Вернее, это природа включена в его мир. Человек исходно социален, природа привлекается в его социальность как в известном смысле фон.

И хотя и там и здесь цветение сравнивается со снегопадом (или напоминает его), и хотя Ахмадулина неизменно отличается тонкостью чувства, чуткостью стиха и строгостью формы, однако рядом с японскими стихами ее строки производят впечатление перегруженности словами, т. е. *перегруженности человеком*, его многословным присутствием, его суетностью, его грубым вмешательством в само бытие природы, которое самодостаточно, но хрупко. Для иллюстрации сказанного возьмем другое ее стихотворение:

*С тобой мы расстаемся – и мгновенно  
овладевает миром перемена...  
И страсть к измене так в нем велика,  
что берегами брезгует река,  
охладевают к небу облака...*

Это также очень характерно для европейского сознания: ставить, рассматривать или хотя бы видеть природу в зависимости от своего настроения. Это, конечно, поэтические фигуры, но *тип сознания* (доминанционный, активный, даже эмоционально позиционирующий себя как безусловного субъекта), облакаемого ими, характерен. В японском стихотворении подобная ситуация была бы передана опосредованно.

В то же время интересен такой факт: логично-рациональная европейская поэзия как-то конкретна. Возьмем приведенное стихотворение Ахмадулиной: конкретные места и приметы, привязки к конкретным событиям и т. п. В японских стихах, где отмечаем детальность и конкретность переживаний и описаний, событие тем не менее не привязано ни к конкретному месту, ни к частному событию; японское стихотворение об общем, о всеобщем, это как бы *архетипические* ситуации общечеловеческого уровня. Отвлеченное, безэмоциональное *обозначение* их, однако, вызывает соответствующие эмоции у читателя. Это не столько описание «наличного», сколько «канал связи» с общечеловеческой памятью, общечеловеческим знанием. Европейский автор, напротив, всячески изображает эмоции, форсирует выражение их, чтобы передать их адресату. Можно сказать, что японская поэзия проникает в бытие самой природы и через нее – в мир ощущений и переживаний человека. Рациональная европейская поэзия наоборот: через описание впечатлений и ассоциаций человека приходит к картине при-

роды. В этом смысле близки в японскому типу восприятия природы в человеке, более чем человека в природе, стихи Ф.И. Тютчева или А.А. Фета. Сравним, например, тютчевское:

*Сентябрь холодный бушевал,  
С деревьев ржавый лист валился,  
День потухающий дымился,  
Сходила ночь, туман вставал*<sup>26</sup>.

Мы видим, что при всем отсутствии человека в данной картине она всё-таки иная, чем, например создаваемая японскими поэтами. Она более изобразительна, чем архетипична. Она более деятельная, чем созерцательная, в то время как Восток отдает явное преимущество именно позиции созерцания над позицией действия, ибо всё, что проходит, становится небытием перед лицом вечности. И потому при описании похожих ситуаций в русской поэзии мы видим больше глагольных форм (действий), чем существительных (обозначений).

Тютчевское ощущение растворения в мире («всё во мне, и я во всём»<sup>27</sup>), близости к природе не переходит в слияние с ней. Говоря о природе, что

*В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней любовь, в ней есть язык...*<sup>28</sup>,

он в то же время в стихотворении «День и ночь» пишет:

*И бездна нам обнажена  
С своими страхами и мглами,  
И нет преград меж ей и нами –  
Вот отчего нам ночь страшна*<sup>29</sup>.

При всей своей любви к природе Тютчева страшит это слияние человека с бесконечностью, бездной, это исчезновение некоей незримой культурной границы между человеком и природой. Он называет страшным это ощущение (и осознание) своей слиянности с бездной, своей растворенности в беспредельности, в безличности космоса. Но подобное слияние есть идеал ощущения свободы человека в восточном космосе, которого человек здесь добывается специальным психотренингом. И здесь мы видим это расхождение между восточным мироощущением и христианским, даже если считать восточное христианство по преимуществу вос-

точным. Христианство подразумевает некую защищенность человека от беспредельности космоса включением его в человеческий, человеческий и человекомерный Космос. И подобную защиту не призвана дать фигура, например, Будды, но ее дает именно фигура Иисуса Христа, который есть Божий Сын, но и Человек, защищающий от беспредельности, которая *нечеловекомерна*.

Восточный дух чужд гуманизму в западном смысле этого слова. Он не видит цели культуры в том, чтобы удовлетворять человеческим потребностям, отрицает саму возможность его монодиктата. Однако вместе с человеческими «заблуждениями», представленными в гуманизме, Восток пренебрегает и человеческой трансцендентальностью, развитой в западной ментальной традиции. Восточная метафизика, которая более психизм, чем духовность, не оторвалась от земли, в то время как западная метафизика всё-таки сделала это.

То же относится и к творчеству: как оно понимается и осуществляется. Искусство восточных мастеров, при всей красоте и изысканности форм и линий<sup>30</sup>, весьма часто остается великолепным примером декоративного, в широком смысле, мастерства. Западный же художник считает «пересоздание» природы и мира (вплоть до кубистских, сюрреалистических и т. п. форм) своей обязанностью, ибо помнит, что создан по подобию Первого Творца – Бога. И человек обожествляет свою творящую способность, вплоть до окончательного противопоставления себя природе созданием машины (и превращением ее в новое божество).

Россия, своим положением, своими корнями, своей психоментальностью занимает некое промежуточное положение. От православного синергизма как учения о совместной с Богом содеятельности она в своей идеологии переходит к модели космической этики, выраженной в философии всеединства, разработанной в недрах русской религиозной философии. Здесь вопрос решается и не в пользу только человека, как на Западе, но и не в пользу только мира, как на Востоке, но в пользу двуединства, неразделимости и, следовательно, всё более осознаваемого предназначения человека и возрастающей его ответственности перед миром.

И потому В.Шубарт, выделивший четыре основных типа отношения человека к миру – гармонический, героический, аскетический, мессианский, – считает, что лучше всего русская душа определяется своим соответствием последнему типу: «Русский

упорно пребывает в душевном состоянии верующего даже тогда, когда приобретает нерелигиозные убеждения», – пишет он<sup>31</sup>. И с этим религиозным настроем мессианства, «мобилизованного и призванного», русский в самой глубине своего коллективного существа, своей коллективной души продолжает перерабатывать опыт и Запада, и Востока.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 354.
- <sup>2</sup> О внутреннем сходстве настроений, рождающих их и рождаемых ими, говорит отнюдь не случайный факт включения в Библию поэтичнойшей «Песни песней».
- <sup>3</sup> Хотя существует и третий путь: соединение государственной идеологии с религиозной, как в иудаизме, или придание религии статуса государственной, как в японском синто.
- <sup>4</sup> Вспомним сверхчеловека Ф.Ницше, или «желающего переступить» Раскольникова из «Преступления и наказания» Ф.М.Достоевского, или героев сериала «Правило лабиринта» с их идеей создать корпорацию правящих миром «сверхчеловеков», критерием зачисления в которую опять же является то, через что способен переступить человек, претендующий на звание властелина мира. Кончилось тем, что новые члены корпорации смогли переступить через власть и авторитет прежних руководителей.
- <sup>5</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 169.
- <sup>6</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 147.
- <sup>7</sup> *Франк С.* Свет во тьме. М., 1998. С. 145.
- <sup>8</sup> Эта древнеримская установка гражданской позиции как-то весьма напоминает нашу советскую некогда установку «думай прежде о Родине, а потом о себе»... И не оказалась ли Россия в действительности несостоявшимся Третьим Римом?
- <sup>9</sup> См.: *Фрэнгер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1998. С. 174–175.
- <sup>10</sup> *Фрэнгер Дж. Дж.* Золотая ветвь. С. 375.
- <sup>11</sup> *Евтушенко Е.* Тяжелее земли. Тбилиси, 1979. С. 207–208.
- <sup>12</sup> По мнению Дж. Дж. Фрэнгера, это расхождение уже закончено.
- <sup>13</sup> *Фрэнгер Дж. Дж.* Цит. соч. С. 375.
- <sup>14</sup> *Достоевский Ф.М.* Политическое завещание: Сб. ст. за 1861–1881. М., 2006. С. 450.
- <sup>15</sup> Подобный же способ рождения будущего бога в разных вариациях описывается во многих, предшествующих христианству, восточных религиях.
- <sup>16</sup> А некоторые полагают, что и в моральный облик Иисуса Христа, как он иногда трактуется, особенно в католицизме. Протестантская же община «Христианской науки» вообще исходит из особой двойственности Христа: считая Иисуса человеком, а Христа – идеей, они отказываются признать его Богом.

- 17 Будь то иконы в православии или скульптуры в католичестве.  
18 *Достоевский Ф.М.* Цит. соч. С. 274–275.  
19 *Сергеев С.* Наш национальный пророк // *Достоевский Ф.М.* Указ. изд. С. 7.  
20 Согласно легенде, основатель дзэн Бодхидхарма столь долго пребывал в неподвижной медитации, что у него отказали ноги.  
21 *Достоевский Ф.М.* Цит. соч. С. 274.  
22 *Лебон Г.* Психология масс. Минск–М., 2000. С. 123.  
23 Современная эволюция духа России заставляет вспомнить известные строки Ф.И. Тютчева:  
    Куда сомнителен мне твой,  
    Святая Русь, прогресс житейский!  
    Была крестьянской ты избой –  
    Теперь ты сделалась лакейской  
    (*Тютчев Ф.И.* Лирика: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 145).  
24 *Успенский П.Д.* Новая модель Вселенной. СПб., 1993. С. 153.  
25 *Ахмадулина Б.* Шарманки детская душа. М., 2008. С. 343–344.  
26 *Тютчев Ф.И.* Лирика: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 190.  
27 Там же. С. 75.  
28 Там же. С. 81.  
29 Там же. С. 98.  
30 Это относится и к индийскому, и к арабскому искусству, где при всей любви к природе считают просто необходимым ее «украсить».  
31 *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997. С. 68.