

✦ Классическое наследие

МАКС ВЕБЕР

ОБЩИЙ ХАРАКТЕР АЗИАТСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Этот текст является заключительным фрагментом второй части «Хозяйственной этики мировых религий» Макса Вебера. В этом фрагменте Вебер дает характеристику религиям Азии (Китая и Индии), противопоставляя их протестантизму. Вебер показывает, что азиатские религии (конфуцианство, даосизм, буддизм, индуизм) были одним из факторов, которые препятствовали рационализации поведения людей и формированию предпосылок капитализма.

This text is a final fragment of the second part «Economic ethics of world religions» of Max Weber. In this fragment Weber characterizes religions of Asia (China and India), opposing them to Protestantism. Weber shows that the Asian religions (Confucianism, Taoism, Buddhism, and Hinduism) were one of factors, which interfered with rationalization of behavior of people and formation of preconditions of capitalism.

Ключевые слова: Макс Вебер, религия, мировые религии, конфуцианство, даосизм, буддизм, индуизм, протестантизм, капитализм, рационализм.

Keywords: Max Weber, religion, world religions, Confucianism, Taoism, Buddhism, Hinduism, Protestantism, capitalism, rationalism.

Если после этого обзора, очень поверхностного для того неслыханного богатства форм, которое можно наблюдать в Индии, мы вновь обратимся к азиатскому культурному миру (Kulturwelt), то можно сказать следующее.

В Азии, взятой в целом, Китай играл примерно ту же роль, что и Франция на современном Западе. Вся светская «изысканность» (weltmännische «Schliff») отсюда распространялась в направлении от Тибета до Японии и Индокитая. В отличие от этого Индии досталась роль, примерно напоминающая роль античного эллинистического мира (antiken Hellenentums). Не часто обнаружишь в Азии мышление, выходящее за круг практических интересов, источник которого не следовало бы в конечном счете искать в этой стране. В первую очередь, в рамках всей Азии индийские ортодоксальные и гетеродоксальные религии спасения (Erlösungsreligionen) претен-

* Перевод сделан по изданию: Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Teil II, Tübingen. 1921. S. 363-378. — Данный текст является заключительным фрагментом второй части «Хозяйственной этики мировых религий», называющейся «Индуизм и буддизм». Название фрагмента было сохранено, причем это название отсутствует в тексте, но оно есть в оглавлении этого произведения. — *Прим. перев.*

дуют на роль, близкую роли христианства. Но — с одним большим отличием, заключающимся в том, что, за вычетом локальных и главным образом временных исключений, ни одна из этих религий не смогла стать на длительное время единовластно господствующей в том смысле, как это было у нас в средневековье и вплоть до Вестфальского мира. Азия была и остается в принципе территорией свободной конкуренции религий, «толерантности» примерно в духе поздней античности. Это означает: при условии соблюдения ограничений, налагаемых государственной целесообразностью, которые, в конце концов, не следует забывать, они сохраняют свое значение и сегодня у нас в качестве пределов для религиозной терпимости любого рода, но только характеризуются другой направленностью (*Wirkungsrichtung*). Там, где эти политические интересы хоть в какой-либо мере оказывались под угрозой, в Азии также не было недостатка в религиозных гонениях самого большого масштаба. В наибольшей степени в Китае, но также в Японии и разных частях Индии. Как в Афинах во времена Сократа, так и в Азии суеверия (*Deisidaimonie*) в любое время могли потребовать принесения себе жертв. И наконец, религиозные войны между различными сектами и военно-монашескими орденами (*militarisierten Mönchsorden*) и в Азии играли свою роль вплоть до XIX века.

Но в целом мы здесь обычно обнаруживаем такое сосуществование культов, сект, орденов всякого рода, которое было присуще и западной античности. При этом, разумеется, эти конкурирующие направления в глазах большей части господствующих слоев, а часто также и политических властей, ни в коей мере не являлись равноценными. Существовали ортодоксальные и гетеродоксальные, а среди ортодоксальных — более или менее классические школы, ордена и секты. Прежде всего, что для нас является особенно важным, они отличались друг от друга в социальном отношении. С одной стороны (и в меньшей степени) — в зависимости от тех слоев, в которых они были укоренены. Но с другой стороны (и главным образом) — в зависимости от типа спасения (*Heils*), которое они обещали различным слоям своих сторонников. Первый случай отчасти проявлялся в том, что высший социальный слой (*sozialen Oberschicht*), решительно отвергающий любую религиозность спасения (*Erlösungsreligiosität*), противостоял народным сотериологиям, распространенным в массах: этот тип был характерен для Китая. А отчасти в том, что различные социальные слои культивировали различные формы сотериологии.

Далее, это явление в большинстве случаев, а именно тогда, когда оно не вело к возникновению сект, связанных с разными социальными слоями (*sozial geschichteten Sekten*), было идентично второму явлению: одна и та же религия дарила различные виды спасения (*Arten von Heilsgütern*) и, в силу этого, запросы (*Nachfrage*) различных социальных слоев были во многом различными. Если не принимать во внимание крайне редкие исключения, то для всех азиатских сотериологий были характерны, с одной стороны, обещания, которые давались только живущим образцово (*exemplarisch*), главным образом, по-монашески, и, с другой стороны, обещания, которые касались мирян. Почти все сотериологии индийского происхождения относятся к этому типу.

Основания обоих явлений были сходными. Прежде всего, назовем два из них, которые были тесно связаны друг с другом. Во-первых, пропасть, которая отделяла образованных «книжников» (*literarisch «Gebildeten»*) от необразованной массы обывателей (*Banaußen*). Далее, связанная с этим общая в конечном итоге для всех философов и сотериологов предпосылка: *знание*, независимо от того, выступает ли оно

как книжное знание (*literarisches Wissen*) или как мистический гнозис, в конечном итоге, является абсолютным путем к высшему благу (*höchsten Heil*) и в посюстороннем, и в потустороннем мире. Это знание, следует отметить, было не об этом мире, не о повседневных природе и социальной жизни, а также не о законах, которым подчинены эти две сферы. Это философское знание о «смысле» мира и жизни. Такое знание, само собой разумеется, ни в коем случае нельзя заменить средствами эмпирической западной науки, и, в соответствии с его сокровенной целью, к этому даже не следует стремиться. Оно лежит по ту сторону от этой науки. Азия, что опять-таки значит — Индия, является типичной территорией интеллектуальной борьбы полностью и исключительно в области «мировоззрения» в собственном смысле слова, т.е. борьбы в области поиска «смысла» жизни в мире. И это знание здесь может быть гарантированным — ввиду неполноты представлений (*Darstellung*) оно, конечно, должно довольствоваться этой не вполне строгой гарантией — тем, что оно совершенно отсутствует в области мышления о «смысле» мира и жизни, и тем, что оно в какой-либо форме уже не существовало в Азии.

Такое знание, в силу природы своего смысла с необходимостью и, как правило, фактически само по себе имевшее характер гнозиса, к которому стремилось азиатское мышление, считалось в рамках всех действительно азиатских, а это значит — индийских, сотериологий единственным путем к высшей цели, но одновременно и единственным путем к правильному *действию*. Оттого положение, близкое любому интеллектуализму и заключающееся в том, что добродетели «можно научиться» и что правильное знание о правильном действии ведет к совершенно непогрешимым последствиям, нигде не было чем-то само собой разумеющимся. Даже в народных легендах, например, махаянизма, которые для изобразительного искусства Азии играли примерно ту же роль, что и наши библейские истории, это убеждение повсюду является абсолютно само собой разумеющейся предпосылкой (см. прим. 1). Только знание дает — в зависимости от обстоятельств — этическую или магическую власть над самим собой или над другими. В любом случае такое «учение» и это «познание» знающего лица (*des zu Wissenden*) не является рациональным выдвижением (*Darbiehen*) и постижением (*Erlernen*) эмпирическо-научных знаний, которые делают возможным рациональное господство над природой и людьми, что было характерно для Запада. Вместо этого оно является средством мистического и магического господства над собой и миром — гнозисом. Его стремятся достичь с помощью интенсивной тренировки тела и духа — либо путем аскезы, либо, и это является более распространенным, с помощью напряженной методически управляемой медитации (*angestrenge methodisch geregelte Meditation*).

То, что знание, в соответствии с сутью вещей, оставалось мистическим по своему характеру, имело два важных последствия. Во-первых, это аристократический характер сотериологии [*Heilsaristokratismus der Soteriologie*]. Ибо способность к мистическому гнозису связана с харизмой и доступна далеко не каждому. Но, кроме того, и в связи с этим, это асоциальный и аполитичный характер сотериологии. Мистическое познание не являлось, по крайней мере, в адекватной и рациональной форме, коммуникабельным. Азиатская сотериология с необходимостью ведет стремящегося к высшему благу (*höchste Heil*) в потустороннее царство рационально неоформленных и именно в силу этой неоформленности божественных созерцания, обладания и одержимости блаженством (*Schauens, Habens, Besitzens, Besessenseins*

von einer Seligkeit), которое, хотя и не от мира сего, но в этой жизни может и должно достигаться с помощью гнозиса. Оно во всех высших формах азиатского мистического созерцания переживается как «пустота» («Leere») по отношению к миру, которая и движет им. Это полностью соответствует характеру нормальной мистики и только в Азии доходит до своих крайних последствий. Отрицание мира и его соблазнов (*Entwertung der Welt und ihres Treibens*) уже чисто психологически является неизбежным следствием этой, самой по себе рационально не объяснимой, идеи мистического обладания спасением (*Heilsbesitzes*).

Мистически пережитое состояние спасения (*mystisch erlebte Heilszustand*) рационально истолковывается как противоположность покоя беспокойству. Первое является божественным, последнее — специфически тварным, поэтому в конечном итоге либо мнимым (*Scheinhafte*), либо не имеющим ценности с точки зрения сотериологии, ограниченным пространственно-временными рамками и преходящим. Его самое рациональное и поэтому в Азии почти повсюду добившееся господства объяснение (*Ausdeutung*) постигает это обусловленное переживаниями внутреннее отношение к миру с помощью индийского учения о сансаре и карме. В силу этого мир реальной жизни, отвергаемый в сотериологических соображениях (*soteriologisch entwertete Welt des realen Lebens*), приобрел относительно рациональный смысл. В нем господствует, в соответствии с очень развитыми рациональными представлениями, закон детерминизма. А во внешней природе, в соответствии с распространенным в Японии учением махаяны, господствует строгая причинность в нашем смысле слова.

В судьбах души — этический детерминизм воздаяния (*Vergeltungsdeterminismus*) кармы. Этих судеб никак нельзя избежать помимо того, как совершить бегство в потустороннее царство (*hinterweltliche Reich*) с помощью средств гнозиса; и судьбу души при этом можно рассматривать просто как «рассеяние» («*Verwehen*»), или как состояние вечного индивидуального покоя по типу сна без сновидений, или как состояние вечного спокойного блаженства (*ruhiger Gefühlseligkeit*) в созерцании божества, или как восхождение к божественному одиночеству (*göttlichen Alleinen*). Во всяком случае, представление, согласно которому бренные дела бренного существа (*vergängliche Taten eines vergänglichen Wesens*) на этой земле могли бы иметь своим последствием «вечное» наказание или вознаграждение в «потусторонности», а именно в силу решения одновременно всемогущего и благого бога, для любого подлинного азиатского мышления всегда казалось абсурдным и духовно несамостоятельным и таким для него будет казаться всегда. Но тем самым отбрасывается тот сильный акцент, который, как мы уже сказали, западное учение о потустороннем мире (*Jenseitslehre*) сотериологически ставило на этой жизни с характерной для нее краткой длительностью.

Данная позиция представляла собой безразличие по отношению к миру (*Weltindifferenz*), и оно могло принимать форму внешнего бегства от мира или форму хотя и внутримирского (*innerweltlich*), но при этом все же безразличного по отношению к миру действия, следовательно, испытания перед лицом мира и собственного деяния, но действия не внутри этого мира и не через них обоих. Представляли ли высшее божество (*höchste Göttliche*) как персону или, как это, естественно, встречалось чаще всего, как нечто имперсональное — что для нас играет роль — было градуальным, но не принципиальным отличием, и даже редко, но все же иногда встречающаяся сверх-мирность персонального бога не имела решающего значения. Решающей была природа искомого спасения (*Heilsguts*). Но эта природа в конечном ито-

ге детерминировалась тем, что носителем сотериологии был предающийся мышлению о смысле мира ради него самого слой образованных (*Literatenschicht*).

Те слои обществ Азии, которые вели практическую жизнь, находили себя противостоящими этой сотериологии интеллектуалов. Внутренняя связь успеха в мире с внемирской (*innerweltlich*) сотериологией была невозможной. Единственной внутренне вполне последовательной формой являлась кастовая сотериология ведантского брахманизма в Индии. Его концепция призвания (*Berufskonzeption*) должна была воздействовать в политическом, социальном и экономическом отношениях крайне традиционалистски. Но она является единственной логически полностью завершенной формой «органического» учения об обществе и спасении из всех тех учений, которые когда-либо возникали.

Слои знатных мирян (*vornehmen Laienschichten*) занимали по отношению к сотериологии позицию, соответствующую их внутреннему положению (*inneren Lage*). Поскольку они сами в сословном отношении относились к знатым слоям (*vornehme Schichten*), то они для этого располагали значительными возможностями. Либо они представляли собой литературно образованное светское рыцарство (*literarisch gebildete weltliche Ritterschaft*), которое противостояло самостоятельному образованному священству (*literarisch geschulten Priesterschaft*), как древние кшатрии в Индии и придворное рыцарство в Японии. Тогда они отчасти принимали участие в создании сотериологий, не предполагавших наличие клира (*priesterfreien Soteriologien*), как собственно то и было в Индии, отчасти – скептически относились ко всему религиозному, как часть древнеиндийских знатных мирян и значительная часть японской знатной интеллигенции. Поскольку в последнем случае они имели основания, несмотря на свой скепсис, быть удовлетворенными религиозными обрядами, они закономерно относились к ним чисто ритуалистически и формалистически.

Так происходило с частью древнеяпонского и древнеиндийского образованного слоя. Либо эти слои состояли из чиновников и офицеров, как это было в Индии. В этом случае речь шла о последней из названных позиций. Их собственный образ жизни (*Lebensführung*) во всех доселе упомянутых случаях с учетом их автономной логики (*Eigengesetzlichkeiten*) ритуально определялся клиром – если он обладал властью, что и было характерно для Индии. В Японии клир после того, как его себе подчинил сегун, более не являлся достаточно могущественным для того, чтобы регламентировать образ жизни рыцарства хоть в какой-либо степени более чем только чисто внешним образом. Или, в противоположность рассмотренному случаю, знатные миряне были не только светскими чиновниками, должностными бенефициариями (*Amtspründer*) и претендентами на занятие должностей в патримониальной бюрократии, а одновременно и носителями государственного культа в условиях отсутствия какой-либо конкуренции с могущественным клиром. Кроме того, они вели свой собственный строго церемониальный, чисто внутри-мирски ориентированный образ жизни, а также рассматривали ритуал как сословную церемониальность (*ständisches Zeremoniell*), как это в Китае делало конфуцианство по отношению к (относительно) демократически рекрутированному слою ученых (*Literatenschicht*). В Японии отсутствовал относительно свободный от власти священников слой светской образованной знати (*vornehmen weltlichen Bildungsschicht*), несмотря на то, что и тут существовали ритуальные обязанности, исполнение которых было долгом политических властителей (*politischen Herren*) как таковых, слой, который обладал бы патримониальным ха-

рактором китайских чиновников и претендентов на занятие должностей: этот слой состоял из рыцарей-дворян (*ritterliche Adlige*) и придворных. В силу этого в данном случае отсутствовал школьный и школярский элемент (*pennalistische und Scholaren-Element*), характерный для конфуцианства. Этот слой был в чистом виде слоем «образованных», в очень значительной степени склонным к рецепции и синкретизму самых разных образовательных элементов, заимствованных отовсюду, но по своему внутреннему существу (*innersten Kern*) он был прочно укоренен в феодальном понятии о чести.

Положение необразованного «среднего сословия» в Азии, купцов и части ремесленников, относящейся к среднему сословию, в силу своеобразия азиатской сотериологии было совершенно отлично от того, что было характерно для Запада. Их высшие слои отчасти вносили свой вклад в рациональное развитие интеллектуальных сотериологий, главным образом, тем, что они проповедовали: негативно — отрицание ритуализма и книжного знания, и позитивно — исключительное значение личного стремления к спасению. Однако, в конце концов, гностический и мистический характер этих сотериологий не создавал никакой основы для развития адекватного этим слоям рационального в методическом плане внутримирового (*innerweltlich*) поведения. Оттого они, поскольку их религиозность была сублимирована под влиянием учений о спасении, стали носителями религиозности, основанной на вере в спасителей (*Heilandsreligiosität*) в ее различных формах. Но здесь свое решающее воздействие оказали пронзительно гностический и мистический характер всех азиатских интеллектуальных сотериологий и внутреннее родство божественного откровения, слияния с богом и одержимости богом (*Gottesinnigkeit, Gottesbesitz und Gottesbesessenheit*) мистиков и *магов*. Повсюду в Азии, там, где она не была, как в Китае и Японии, подавлена насильственным образом, религиозность, основанная на вере в спасителей (*Heilandsreligiosität*), приняла форму агиолатрии (*Hagiolatrie*), а именно агиолатрии *живых спасителей* — гуру и подобных им носителей благодати (*Gnadenspender*), преимущественно мистагогического или магического характера. Это наложило сильный отпечаток на религиозность необразованного среднего сословия. Являвшаяся зачастую абсолютно неограниченной, власть этих преимущественно наследственных носителей харизмы только в Китае и Японии, в силу политических причин и с помощью силы, была полностью уничтожена, в Китае — с целью повиновения политическому слою ученых (*politischen Literatenschicht*), в Японии — с целью ослабления престижа всех клерикальных и магических сил вообще.

Однако в Азии в целом существовал тот харизматический слой, который определял практическое поведение масс и наделял их магической благодатью (*Heil*): преданность «живому спасителю» была характерной чертой азиатской набожности. Наряду с непобедимостью (*Ungebrochenheit*) магии вообще и силой родовой сплоченности (*Gewalt der Sippe*), эта непобедимость харизмы в ее наивысшем выражении — в качестве чисто магической силы — была типичной чертой азиатского социального порядка. Хотя знатным политическим или иерократическим образованным слоям (*vornehmen politischen oder hierokratischen Literatenschichten*), в общем, удалось сублимировать или денатурировать мощную оргиастику до уровня любви к спасителю, до уровня молитвы или до уровня агиолатрической формалистики и ритуалистики, впрочем, с совершенно различным успехом: более всего — в Китае, Японии, Тибете и буддистском Индокитае, а менее всего — в передней Индии. Но уничтожить господство магии они намеревались и пытались только тогда, когда это пред-

ставлялось возможным, и только с кратковременным успехом. Оттого не «чудо» («Wunder»), а «колдовство» («Zauber») оставалось решающей субстанцией массовой религиозности, прежде всего, крестьян и рабочего класса, но также и среднего сословия. Оба – чудо и колдовство – имели по своему смыслу двоякий характер.

В этом можно легко убедиться при сравнении западных и азиатских легенд. Они могут быть очень похожими друг на друга, и главным образом древнебуддистские и китайские переработанные легенды по содержанию иногда очень близки западным. Но и те, и другие в типичном случае обнаруживают противоположность друг другу. «Чудо» по своему смыслу всегда рассматривалось как акт некоего рационального управления миром, божественной благодати (Gnadenspendung), и оно оттого обычно считалось внутренне более мотивированным, чем «колдовство», которое, согласно своему смыслу, возникало благодаря тому, что весь мир наполнен магическими силами иррационального характера (magischen Potenzen irrationaler Wirkungsart) и что они благодаря достижениям в области аскезы или созерцания накапливались у существа, квалифицируемого в качестве харизматического, но действующего по своему собственному свободному произволу – у человека или сверхчеловека. Чудо, сотворенное святой Елизаветой, – превращение пищи в розы – кажется нам осмысленным. Напротив, универсальность колдовства разрушает любую смысловую связь событий.

Именно в типично-средних азиатских легендах, скажем, в легендах приверженцев махаяны (Mahayanisten) можно увидеть сцепленными друг с другом самым непостижимым способом этого внутримирского (innerweltlich) Deus ex machina (см. прим. 2) и полностью противоположную ему и столь же глубоко нехудожественную – в силу своей рациональности – потребность как можно более трезво исторически мотивировать какие-либо совершенно безразличные частности того или иного легендарного события. Да и древние сокровища индийских сказок, басен и легенд, которые были историческим источником для сказочной литературы всего мира, с помощью этой религиозности, предполагающей веру в волшебника-спасителя (Religiosität der zaubernden Heilande), позднее были преобразованы в род художественной литературы абсолютно нехудожественного характера, чье значение для читающей публики в эмоциональном отношении было сравнимым с популярными рыцарскими романами, против которых когда-то ополчался Сервантес.

Этот в высшей степени антирациональный мир универсального колдовства касался также и экономической повседневности, и из него не было никакого пути к рациональному внутримирскому (innerweltlich) поведению. Колдовство не только как терапевтическое средство, но и как средство способствовать рождению, и в особенности рождению мужчин, помочь в сдаче экзаменов или в завоевании всех мыслимых и немыслимых земных благ, колдовство (denkbaren innerirdischen Güter) как средство, обращаемое против врага, против эротического или экономического конкурента, колдовство, призванное обеспечить оратору победу на процессе, колдовство, связанное с вызовом духов или осуществляемое кредиторами для приведения в исполнение судебного решения против должников, колдовство с целью воздействия на богов богатства для приобретения предприятий – и все это выступало в совсем уж грубой форме понуждающей магии или в утонченной форме приобретения функций бога или демона с помощью подарка (ganz groben Form der Zwangsmagie oder in der verfeinerten der Gewinnung eines Funktionsgottes oder Dämons durch Geschenke) – вот именно с помощью этих средств широкие массы необразованных или даже об-

разованных азиатов подчиняли себе свою повседневность. Рациональная практическая этика и методика жизни, которая смогла бы вывести из этого волшебного сада (Zaubergarten) всей жизни внутри «мира», не существовала.

Конечно, существовала противоположность божественного (Göttlichen) и «мира», которая на Западе исторически обусловила конституирование той однородной систематизации поведения, которую обычно характеризуют как «этическую личность». Но в Азии нигде не было такой противоположности этического бога по отношению к власти «греха» (Macht der «Sünde»), радикального зла, которую нужно было преодолевать с помощью активного действия в жизни. Или же приобрести экстатическую одержимость богом (Gottbesessenheit) с помощью оргиастических средств в противоположность повседневности, в которой божественное не воспринимается как живая сила. Это означает, следовательно, возрастание силы иррационализма, которая прямо препятствовала рационализации внутримирского (innerweltlich) поведения. Или — апатично-экстатическое слияние с богом (Gottbesitz) в форме гнозиса в противоположность повседневности как пространству бранных и бессмысленных поступков.

Следовательно — равным образом внеповседневное, причем пассивное, и при этом, с точки зрения внутримирской (innerweltlich) этики, насквозь иррациональное в силу своей мистичности состояние, которое вело в сторону от рационального действия в мире. Там, где внутримирская этика была систематизирована в «духе профессионализма» («fachmenschlich») — как это с большой последовательностью и достаточно практически действенным сотериологическим воздаянием за соответствующее поведение было проделано в индуистской внутримирской кастовой этике, — она являлась одновременно традиционалистски и ритуалистски стереотипизированной.

Там, где этого не было, возникала предрасположенность к «органическим общественным теориям», но без психологически действенных наград за соответствующую практическую деятельность, и в этом случае отсутствовала последовательная и психологически действенная систематизация. Мирянин, которому было отказано в гнозисе и, следовательно, в высшем благе (höchste Heil) или который отказывался от него сам, действовал ритуалистически-традиционно и следовал своим повседневным интересам. Безграничная жажда обогащения (Erwerbgiert) азиатов в большом и в малом пользуется дурной славой во всем мире как нечто ни с чем не сравнимое, и, в общем, это правомерно и справедливо. Но это как раз таки «стремление к обогащению» («Erwerbstrieb»), которое осуществляется с помощью всех средств хитрости и с помощью универсальных средств магии. Здесь отсутствует решающее для экономики Запада, а именно — ломка и рациональная объективация (Versachlichung) движущей природы стремления к обогащению (Triebcharakters des Erwerbsstrebens) и его включение в систему рациональной внутримирской этики действия таким образом, как это было осуществлено во «внутримирской аскезе» протестантизма на Западе, если отвлечься от немногих внутренне родственных ему предшественников. Но для этого в религиозном развитии Азии отсутствовали необходимые предпосылки. Как должны были бы они возникнуть на почве религиозности, которая даже и мирянину рекомендовала как достойную с религиозной точки зрения жизнь в качестве святого (Bhagat), т.е. в качестве святого аскета, причем не только как цель для стариков (Altersziel), но даже и временное существование в качестве нищего бродяги (Wanderbettler) в течение тех периодов его жизни, когда он был свободен от труда (arbeitsloser Zeiten seines Lebens), и делала это не без успеха (см. прим. 3)?

На Западе возникновение рациональной внутримирской этики было связано с появлением мыслителей и пророков, которые, как мы увидим, выросли на почве *политической* проблемы определенного социального явления (*Gebilde*), которое было чуждым азиатской культуре, а именно – политического гражданского сословия *города* (*politisches Bürgerstandes der Stadt*), без которого ни иудаизм, ни христианство, ни развитие греческой мысли были бы невозможны. Но возникновению в Азии «города» в этом смысле препятствовали отчасти могущество кланов (*Sippenmacht*), отчасти – кастовое отчуждение (*Kastenfremdheit*).

Интересы азиатских интеллектуалов, поскольку они выходили за рамки повседневности, лежали преимущественно в направлении, отличном от политического. Даже политический интеллектуал – конфуцианец – был скорее эстетически образованным книжником (*ästhetisch kultivierter Schriftgelehrter*) и в любом случае скорее человеком беседы (следовательно, в этом смысле слова – человеком салона), чем политиком. Политика и управление были лишь источником его доходов (*Pfründnernahtung*), которые он в практическом отношении часто предоставлял заботам своих нижестоящих помощников. Ортодоксальные и гетеродоксальные, индуистские и буддистские ученые мужи (*Gebildete*), в отличие от этого, находили сферу своих подлинных интересов далеко за пределами явлений этого мира – в поисках мистического, вневременного спасения души и бегства от бессмысленного механизма «колеса» бытия. Индуистский джентльмен для того, чтобы быть непоколебимым в этом, а конфуцианский джентльмен для того, чтобы не дать омрачить красоту эстетических жестов, избегали близкого общения с западным варваром. Последнего отделяли от первых его неукротенная и необлагороженная, согласно их представлениям, неограниченность (*ungebändigte und unsublimierte Ungehemmtheit*) страстей и недостаток застенчивости, с которым ему было разрешено обнажаться в поведении, жестах и чувствах: отсутствующее в этом смысле господство над самим собой. Но специфически азиатское «самообладание» («*Beherrschung*» seiner selbst) характеризовалось, в свою очередь, такими специфическими чертами, которые западными людьми должны были оцениваться в целом как чисто «негативные». И потом, на какую основу (*Mittelpunkt*) в конечном счете должно было опираться то всегда бодрствующее самообладание (*wache Selbstbeherrschung*), которое все азиатские жизненные методики без малейших исключений предписывали интеллектуалу, образованному, ищущему спасения (*Intellektuellen, Gebildeten, Heilssucher*)? Что было последним содержанием той концентрированно напряженной «медитации» или того охватывающего всю жизнь обучения (*lebenslangen literarischen Studiums*), которые они, по меньшей мере, там, где последние принимали характер заверщенного стремления (*Charakter des Vollendungs-Strebens*), хотели рассматривать как высшее добро против препятствий извне? Даосский Ву вэй (*Wu wei*), индуистское «очищение» от пристрастий и мирских забот («*Entleerung*» von *Weltbeziehungen und Weltsorgen*) и конфуцианские «дистанцирование» от духов и от рассмотрения бесполезных проблем лежали в одной и той же плоскости.

Западный идеал личности, активно действующей, но при этом связанной лишь с одним центром, будь он потусторонне религиозным или внутримирским, всеми азиатскими высокоразвитыми интеллектуальными сотериологиями отвергался либо как в конечном итоге противоречивый, либо как обывательский и односторонний в своей специализированности, либо как результат варварских жизненных инстинктов (*Lebensgier*). Там, где нет красоты традиционного и с помощью светской изысканнос-

ти (*Raffinement des Salons*) облагороженного жеста как такового, что было характерно для конфуцианства, существует потустороннее царство спасения от преходящего и бренного (*hinterweltliche Reich der Erlösung vom Vergänglichen*), куда устремляются все высшие интересы и откуда «личность» получает свое достоинство. В самых развитых и не только в ортодоксально буддистских концепциях это называется «нирваной». Пусть и не в лингвистическом отношении, а по существу дела было бы несомненно верным переводить это выражение, что часто и происходило, как «ничто». Ибо в аспекте «мира», и исходя из него, оно фактически и не стремилось быть ничем иным.

Разумеется, с точки зрения учения о спасении следовало состояние спасения (*Heilszustand*) оценить совсем по-другому и в очень позитивном духе. Но в конечном итоге не следовало бы забывать то, что стремление типичного азиатского святого было нацелено на «очищение» («*Entleerung*») и что такое позитивное состояние спасения неизъяснимого преодолевшего смерть посюстороннего блаженства (*unaussagbaren todentronnenen diesseitigen Seligkeit*) главным образом только *ожидалось* в качестве позитивного дополнения к успеху. Но оно не всегда достигалось. Напротив, обладание им как атрибутом божества характеризовало высокую харизму наделенного благодатью (*Charisma der Begnadeten*). Но как обстояло дело с большой массой людей, которые его не достигали? После этого для них как раз таки в собственном смысле слова было характерно следование принципу «цель — ничто, движение — все» — движение в направлении к «очищению» («*Entleerung*»).

Азиат, а именно вполне интеллектуальный или полуинтеллектуальный азиат, с легкостью производит на человека с Запада впечатление «загадочного» и «таинственного». К предполагаемой тайне пытаются подойти через «психологию». Естественно, не отрицая хоть в какой-либо степени того, что существуют психические и физические различия, касающиеся предрасположенностей (*Disposition*) (см. прим. 4), — они, впрочем, конечно, не превосходят уровня различий между индусом и монголом, которые оба были открыты для одной и той же сотериологии, — нужно все же подчеркнуть, что это не является главным путем к пониманию. Воспринимаемым является, в первую очередь, отечканенная благодаря воспитанию и навязанная объективным положением направленность интересов, но не «эмоциональное содержание» («*Gefühlsgehalte*»). Для западного человека наиболее иррациональное в поведении азиата было обусловлено и остается обусловленным церемониальными и ритуальными традициями, «смысл» которых он не понимает; впрочем, и у нас, равно как и в Азии, первоначальный смысл подобных нравов тому, кто вырос среди них, зачастую едва ли понятен. Кроме того, холодная благородная сдержанность (*reservierte würdevolle Contenance*) и кажущееся чрезвычайно значительным молчание азиатского интеллектуала обычно разжигают западное любопытство. Но относительно того, что в содержательном отношении в конечном итоге стоит за этим молчанием, вероятно, следует отказаться от распространенного предрассудка.

Мы стоим перед космосом природы и считаем, что она должна все же сказать — анализирующему ли ее мыслителю, взирающему ли на ее целостный облик и постигающему ли ее красоту наблюдателю — какое-либо «последнее слово» о своем «смысле». Фатальное — как отметил уже В. Дильтей — заключается в том, что как раз таки «природа» такое «последнее слово» либо не должна провозглашать, либо оказывается не способной сделать это. Подобным же образом очень часто дело обстоит с убеждением в том, что тот, кто молчит со вкусом, скорее всего, скрывает многое. Но обычно

это представление не оправдывалось как у азиатов, так и у кого-либо еще, и несомненным было то, что сотериологические продукты азиатской литературы большую часть проблем, возникающих в этой своеобразной области, переработали намного более решительно, чем это сделал Запад.

Отсутствие в Азии экономического рационализма и рациональной методики жизни вообще, в той мере, в какой в этом играли свою роль еще и иные, помимо духовно-исторических, причины, обуславливалось преимущественно *континентальным* характером социального образования (*sozialen Gebilde*) в том виде, в каком оно было порождено географической структурой. Западные очаги культуры повсюду возникли в местах внешней и транзитной торговли: в Вавилоне, дельте Нила, античных полисах и даже в израильских союзах (*Eidgenossenschaft*) на караванных путях Сирии. Совсем по-другому дело обстояло в Азии.

Азиатские народы селились преимущественно в пунктах, где торговля с иностранными странами была или запрещена, или очень строго ограничивалась. Это происходило вплоть до времени насильственного открытия в Китае, Японии, Корее, а теперь еще и в Тибете, а также в существенно меньшей, но все же ощутимой мере в большей части областей Индии. Ограничение зарубежной торговли в Китае и Корее было обусловлено развитием системы источников дохода (*Verpfründung*), что автоматически вело к традиционалистической стабильности хозяйства. Каждая сделка с другими странами (*Verschiebung*) могла нанести ущерб интересам мандаринов в получении доходов. В Японии подобным же образом действовала заинтересованность феодализма в стабилизации хозяйства. Кроме того, — и это относилось равным образом и к Тибету — действовали ритуальные причины: занятие священных мест чужестранцами беспокоило духов и могло иметь своим результатом магическое зло — описания путешествий свидетельствуют (особенно это касается Кореи) о том, что население при появлении европейцев в священных местах обычно было охвачено безумным страхом перед подобными последствиями. В Индии — стране крайне незначительной закрытости — существовала сильная ритуальная подозрительность по отношению к путешествиям, особенно в ритуально нечистые варварские земли, по отношению к внешней торговле и выдвигались политические соображения в пользу всевозможных ограничений, касающихся допуска иностранцев.

Политические соображения во всех других землях, но особенно в областях Восточной Азии, были к тому же последним решающим основанием, в силу которого политические власти открывали широкую дорогу ритуальному страху перед иностранцами (*Fremdenfurcht*). Дала ли эта строгая изоляция (*Klausur*) возможность возникнуть чему-нибудь вроде «национального чувства»? На этот вопрос следует ответить отрицательно. Своеобразие азиатского интеллектуального слоя в основном препятствовало тому, чтобы «национальные» политические образования (*Gebilde*) возникали тем способом, каким они развивались на Западе, по крайней мере, уже с конца средневековья, если даже идея нации в завершенной форме у нас и была разработана лишь современным западным слоем интеллектуалов.

Азиатские культурные зоны (*Kulturgebieten*) не были объединены (главным образом) языковой общностью. Культурный язык был священным языком или языком образованных людей: санскрит у индийской знати (*vornehmen Indertums*), китайский мандаринский язык в Китае, Корее, Японии. Отчасти эти языки по своему положению соответствуют латинскому в средневековье, отчасти — греческому на позднеантичном

Востоке или арабскому в исламском мире, отчасти – церковнославянскому и еврейскому в соответствующих культурных зонах. В культурной зоне махаянизма это явление сохраняется до сих пор. В области хинаянизма (Бирма, Цейлон, Сиам), которая как язык миссионерской деятельности знала главным образом народный диалект, теократия гуру была настолько абсолютной, что не было никакой речи о каких-либо светских политических общественных объединениях внутри слоя интеллектуалов, который здесь состоял из монахов. Только в Японии феодальное развитие породило действительно «национальное» общественное сознание («nationalen» Gemeinschaftsbewußtseins), хотя и преимущественно на сословно-рыцарской основе. Но в Китае существовала пропасть, которая отделяла конфуцианскую письменную культуру от всего народного, причем пропасть такого масштаба, что только в этой стране существовала общность сословия книжников (bildungsständische Gemeinschaft der Literatenschicht), и сознание принадлежности к общности в прочем поднималось до такого уровня, как и ее непосредственное, конечно, отнюдь не ограниченное влияние: империя являлась, как мы видели, если исходить из главного, союзным государством провинций (Bundesstaat der Provinzen), которое сплавлялось в нечто единое только благодаря регулярному административному обмену внутри слоя высокопоставленных мандаринов в своих подведомственных округах, повсюду являвшихся чужаками для этих территорий.

И все же в Китае, как и в Японии, существовал один, обращенный к чисто политическим интересам и при этом образованный слой (literarische Schicht). Но именно он отсутствовал во всей Азии, в которой всегда распространялась специфическая индийская сотериология – кроме тех случаев, когда этот слой, как в Тибете, возвышался над массами в качестве слоя хозяев монастырей-землевладельцев (Klostergrundherrenschaft), и именно поэтому не существовало «национальных» отношений, объединяющих его с этими массами. Азиатские образованные слои со своими собственными интересами оставались полностью «предоставленными себе» («unter sich»).

Там, где слой интеллектуалов всегда стремился обосновать «смысл» мира и своей жизни с помощью мышления и – после неудачи этих непосредственно рационалистических усилий – постичь его путем переживаний (erlebnismäßig), а потом эти переживания неявно рационалистически возвысить до осознания, он будет так или иначе идти дорогой, ведущей по тихим потусторонним полям (stillen hinterweltlichen Gefilde) индийской бесформенной мистики. И там, где, с другой стороны, сословие интеллектуалов в условиях запрета таких уводящих от мира устремлений вместо них вполне сознательно и намеренно находит высшую возможную цель внутримирского совершенства (innerweltlicher Vollendung) в изяществе и достоинстве прекрасного жеста, оно достигает так или иначе конфуцианского идеала благородства (Vornehmheitsideal). Но из этих двух, пересекающихся и влияющих друг на друга компонентов (sich kreuzenden und ineinander schiebenden Komponenten) состоит существенная часть всей азиатской интеллектуальной культуры.

Мысль о достижении с помощью простого действия в соответствии с «требованиями дня» такого отношения к реальному миру, которое лежит в основе любого специфического западного понятия «личности», остается для нее столь же далекой, как и чисто объективный рационализм Запада (sachliche Rationalismus des Westens), который стремится практически овладеть миром с помощью открытия его внутренних безличных закономерностей (см. прим. 5). С помощью строго церемониальной

и иератической стилизации поведения она (личность), правда, оберегает себя от того, чтобы на современный западный манер поохотиться за тем, что составляет своеобразие именно этого и только этого единичного, в противоположность всему другому, вытащить себя за волосы из болота и, тем самым, стать «личностью» — стремление, столь же бесплодное, как и попытки планового изобретения своей собственной художественной формы, которая хочет быть «стилем». Но такие отчасти чисто мистические, отчасти чисто внутримирские эстетические цели ее самодисциплинирования могли быть достигнуты в любом случае никак иначе, кроме как с помощью освобождения от реальной жизни (*realen Mächten des Lebens*), и потому были чуждыми интересам практически действующих «масс», которых они в силу этого оставляли в нетронутости их магической стесненности (*Ungebrochenheit magischer Gebundenheit*).

Социальный мир зиял пропастью между слоем лиц, обладающих знанием и образованием (*Wissenden und Gebildeten*), с одной стороны, и слоем лишенных образования плебейских масс. Для знатных лиц (*Vornehmen*) объективные внутренние порядки (*sachlichen inneren Ordnungen*) реального мира, природы, искусства, этики, экономики оставались скрытыми, потому что казались лишенными любого интереса. Их поведение ориентировалось в своем стремлении к внеповседневному на пример, по сути, совершенно *идеальных* пророков или мудрецов (*exemplarischen Propheten oder Weisen*). А плебейм никакое этическое, рационально оформляющее их повседневность пророчество *призвания* (*Sendungsprophetie*) не являлось. Возникновение последнего на Западе, прежде всего в Передней Азии, со всеми его далеко идущими последствиями, было обусловлено в высшей степени своеобразной исторической констелляцией, без которой, при всех существующих там различиях природных условий, и там легко могло бы встать на путь развития, ведущий в том же направлении, что и пути Азии, и прежде всего Индии.

Примечания

1. Смотрите ранее уже цитировавшуюся Mahasutasomajataka в переводе Грюнведеля: *Buddhist. Studien*, V. d. Kgl. M. f. Völkerk. Berlin V. S. 37 f.

2. Бог из машины (лат.). — *Прим. перев.*

3. В Индии именно в апреле члены низших классов вели в ритуальных целях временную жизнь нищих бродяг.

4. Собственно, для нашего случая с расово-неврологической точки зрения следовало бы учитывать предполагаемую очень сильную истеричность и автогипнотичность индийцев. Остается под вопросом, в какой мере выявленные различия предрасположенностей были порождены при помощи техники невропатического экстаза, которая обнаруживается в зародышевой форме почти у всех «естественных народов», но в данном случае была доведена до уровня искусства.

5. Характерным являлось не то, что определенные (не все) китайские изобретения использовались на службе искусства, а не экономики, как считает Персиваль Лоуэлл (*Percival Lowell*). Эксперимент и у нас возник из искусства, и к сфере последнего вслед за важнейшими также и для Азии военно-техническими и терапевтическими целями первоначально относилась большая часть «изобретений». Но то, что искусство было «рационализировано» и что потом эксперимент с почвы [искусства] был перенесен на почву науки, являлось решающим обстоятельством для Запада. Не «безличность» («*Unpersönlichkeit*»), а — рационально оцениваемая — «необъективность» («*Unsachlichkeit*») на Востоке препятствовала тому, что у нас называется «прогрессом», который мог бы привести к профессиональному рационализму (*fachmenschlich Rationalen*).

Перевод с немецкого А.Б. Рахманова

Рахманов Азат Борисович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории социологии социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва). Наш постоянный автор и переводчик. E-mail: azrakhmanov@mail.ru.
