

## **К ВОПРОСУ О МЕХАНИЗМЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ "ДИАЛОГА КУЛЬТУР"**

*Рыскельдиева Л. Т.*

Понятие "диалог культур" давно стало общим местом большинства культурологических изысканий<sup>1</sup>. Чаще всего оно связано с определенной долей пафоса надежды на возможный выход из тупика национальных, религиозных распрей, возбуждение которых, наверное, всегда было уделом жизни культуры в так называемое "смутное время". Показательно, что определения понятия или развернутого показа картины такого диалога мы не встречаем - он остается в сфере предельных интенций человека (автора статьи, книги, общественного деятеля), взывающего мира для своего народа, Родины, наконец, человечества. При этом предполагается возможным то время, когда культуры, "распри позабыв", вместо того, чтобы говорить на разных языках, найдут общий - с целью диалога и мирного сосуществования. Не надо, наверное, быть особенным скептиком чтобы, утверждать очевидную труднодостижимость этой цели. Более того, можно, наверное, даже не обвинять в цинизме того, кто назовет это наивной утопией.

Если корректна постановка вопроса о культурной репрезентанте, то в области философии для Индии - это веданта, традиция которой восходит к Упанишадам, а систематическое изложение началось с "Мандукья-карики" Гаудапады, которого и принято считать первым систематизатором веданты. Полулегендарность этой личности закономерна на фоне общеиндийского уважения к анонимному творчеству, растворяющему личность в вечной и безначальной "парампаре", вхождение в которую раскрывает "последнюю" тайну этого и других миров.

В самой Индии дискуссии вокруг Гаудапады и его трактата ведутся в основном среди буддологов и исследователей - ведантистов - именно потому, что первый систематизатор веданты давно подвергается обвинениям в "крипто-буддизме" - это для ортодоксальных ведантистов неслыханная ересь. Действительно, время Гаудапады (VI в. н. э.) - начало упадка буддизма в Индии, конец тысячелетней эпохи "взлета индийской образованности", определявшейся мощным влиянием буддийского свободомыслия. Гаутама Будда сам, без помощи авторитета ответивший на "последние" вопросы, задал тон последующим философским спекуляциям, определил исходные интуиции целого социо-исторического организма - буддийской культуры. В работе Гаудапады причудливо, но органично сочетались два основных культурных пласта - традиция духовных ведических авторитетов и безграничная рефлексия буддизма. Так, являясь результатов синтеза двух культур, "Мандукья-карика" Гаудапады дает начало новой. "Удушением в объятиях" принято характеризовать процесс взаимодействия этих культурных пластов, причем, "удушенным" оказался буддийский. Однако, с помощью буддизма, через общечеловеческую интенцию его проповедей оказалось возможным становление философского самосознания индийцев. Буддизм для Индии той эпохи оказался необходимым "чужим", глазами которого посмотрел на себя национальный, народный (несмотря на эзотерию) ведизм. Веди-

---

<sup>1</sup> На некоторые соображения по заявленному поводу автора натолкнули его историко-философские штудии в области востоковедения, а также творчество незабвенного М. К. Мамардашвили.

ческая культура, используя призму буддийского скептицизма, осознала себя и обрела второе рождение, став ведантой. Можно ли выяснить механизмы этого рождения? Лежащий на поверхности ответ связан с апелляцией к "исторической необходимости" - мы же, минуя историческое всепонимание, выделим фигуру Гаудапады как исторически первый феномен обновленной веданты и вычленим в тексте этого ведантиста явно буддийские пласты. Их как минимум три.

1. Гаудапада комментирует одну из поздних, психологически насыщенных упанишад - "Мандукья-упанишад", суть которой - в учении о четырехступном Атмане-Брахмане, о соответствии его стоп - состояний со способами их постижения, со звуками священного слога "аум". С этим положением связан один из лейтмотивов учения Гаудапады - тезис о принципиальном тождестве состояний сна и бодрствования. Этот тождество означает главным образом то, что сновидения - такая же реальность, как и то, что мы видим наяву. Переступив определенный житейский барьер, мы увидим в снах не проекцию яви, не торможение сознания и т. д., а именно равноправную с бодрствованием, только содержательно отличающуюся от него реальность. Это отличие - в независимости от субъект-объектных и причинно-следственных отношений, равноправие - в тождестве принципов сна и бодрствования Атмана-Брахмана, разных, но равных. В этом положении трудно не увидеть влияния буддистов - виджнянавадинов.

2. Второй тезис "Мандукья-карики" выражен в учении о не рождении - не возникновении. Старая как "осевое время" мысль о невозможности постичь, "схватить" сознанием процесс движения, становления пришла Гаудападе, смеем утверждать, не без помощи великого буддиста Нагарджуны (ок. I в.н. э.). Эту помощь отрицать достаточно трудно тем более, что практически всеми исследователями отмечается сходство их аргументации вплоть до текстуального (ср. "Муламадхьямакарика"). Суть аргументов такова.

Традиция (упанишад) утверждает существование Абсолюта - не рожденного, вечного, неизменного, "всеосновного". Такие характеристики отражают его суть, его бытие - в - себе ("свабхава"), его природу ("пракрити"). Изменение свабхавы и пракрити невозможно по определению, следовательно, основа мироздания не может быть подвергнута порождению-изменению. Кроме того, разум не позволяет признать верной ни одну из двух основных, принятых индийской традицией, теорий причинности (одна из них утверждает, что следствие содержится в причине, другая отрицает это), ибо предсуществующая причина возникает как уже сущая, а еще не существующая не возникает, так как из ничего нечто не образуется. Само понятие причины, соотносящейся с результатом, не может быть помыслено ни в каких обстоятельствах - помести мы причину до результата, вместе с ним или после. Причинность, основанная на идее начала, немислима. Значит, отношение Абсолюта и мира не может быть описано в терминах порождения, становления, причинности. Признание Абсолюта как исходная интуиция индийского миропонимания лежит в основе рассуждений и Нагарджуны, и Гаудапады. Разница в том, что наличие Абсолюта и его характеристики для Гаудапады являются постулатом, заданным традицией, тогда как "еретик" Нагарджуна это наличие, а главное, характеристики делает результатом, выводом из исследования мира и мысли. Абсолют Гаудапады - не

двойственен ("адвайта"), Абсолют Нагарджуны пуст ("шуньята"), и это богатая почва для спекуляций по поводу их сходства и различия. Сходства очевидно больше, ибо оно смысловое и может быть подтверждено элементами квиетизма и эскапизма в традиции адвайта-веданты. Различие в том, что, с точки зрения адвайты, поднявшись по "лестнице" разума и традиции, мы оказываемся "где-то" - но принципиально вне этого мира, перед лицом или "в" трансцендентном. Нагарджуна берет смелость утверждать, что искомое "вне" - в конечном счете здесь, это наш мир перед лицом или "в" его пустотности, сансара и нирвана имманентны друг другу. По Гаудападе, отношения мира и Абсолюта более сложные, для их описания он использует понятие "майя" - "мировая иллюзия", "иллюзорный покров" на мире. Автор карики сохранил при этом веддийский его оттенок - "сила волшебства": все новое рождается и умирает подобно фантомам, творимым волшебником-кудесником перед глазами зачарованных зрителей. Волшебником-"творцом" мироздания является Абсолют, сам себя иллюзорно "подвергающий" многообразию. Результатом "майя-творчества" является активность сознания, в абсолютном сознании недвижимого, самодостаточного, под воздействием "ветра майи" приходящего в волнение. Эта активность заставляет нас видеть многообразие в едином и движение-становление в недвижимом. Благодаря этой активности (и во сне тоже) мир кажется нам реально сущим. Трудно назвать эту позицию иначе, чем пост-буддийской. Таким образом, и анализ различий приводит нас к ведантистско-буддийскому сходству.

3. Связь Гаудапады с буддийской традицией очевидна и на терминологическом уровне. Гаудапада употребляет типичную для буддийских текстов терминологию: "читта" и "манас" как синонимы - в стиле виджнянавадинов, идея двухаспектного "читта" схожа с понятием "алайя-виджняна" как "феноменальной ипостаси" Абсолюта; употребление термина "дхармы" не вызывает сомнений в буддийском происхождении; употребляется термин "чатушкотья", в буддийской логике называющий четыре типа суждений; и наконец, 4 глава карики содержит знаменитые слова "Это не высказано Буддой", ставящие Гаудападу в число собеседников, учеников, критиков традиции великого учителя. Отметим особую важность использования "чужой" терминологии; каждая школа индийской философии сформировала свой набор сравнений, иллюстраций, аргументов, пояснений и терминов, использование которых было определенной "маркировкой" или матрицей мнемонического воспроизведения контекста. Использование "чужих" слов и примеров здесь - как ношение чужой символики, что требует определенного бесстрашия, а не просто стремления к эпатажу. Не потому ли основной пафос "Мандукья-карики" - в учении об "аспаршайоге" ("бесконтактной йоге") - йоге непривязанности и бесстрашия. В хоральном прославлении Гаудападой аспаршайоги (он неразличимый, не двойственный, равнодушный, спокойный, освобожденный, просветленный, нерожденный, неописуемый) звучит один настойчивый голос - он "свободен от страха". Его настойчивость равна по силе привлекательности - что может быть заманчивее бесстрашия и сейчас!

Итак, обнаруживаемая в тексте Гаудапады буддийская по смыслу и, очевидно, по происхождению тематика позволяет задать важные для нас вопросы: как возможно соединение "идеологически" несовместимого духовного материала, как тра-

диция "допустила" такое соединение, кто дал начало адвайта-веданте - брахманист или буддист? Для востоковеда эти вопросы в лучшем случае некорректны, однако, отвлекаясь от профессионального снобизма, попробуем посмотреть на Гаудападу иначе и увидим личность - основателя новой традиции ("...философ - всегда шпион... Гражданин неизвестной Родины и ее свидетель в этой..." - М.К Мамардашвили). Как рождается новая традиция? Можно ли объяснить это рождение диалогом двух культур - в данном случае ведической и буддийской?

История - не набор иллюстраций для спекулятивной конструкции, даже самой изящной. Предельный случай использования исторического материала - рассмотрение его как запаса уникальных интенциональных объектов (в истории философии как саморефлексии эпохи, культуры - в особенности). Какой феномен перед нами в рассмотренном случае? Ни в коем случае не феномен так называемого "диалога культур". Скажем сильнее: диалог культур невозможен уже в силу того, что понятие "культуры" (мн.) предполагает наличие механизма воспроизводства и отличия их друг от друга. Этот механизм, называемый "традицией", мы получаем с младых ногтей как своеобразную одежду, надетую на нас без нашего ведома, как бы само собой, естественно (чаще всего ею принято гордиться, такая гордость - стержень, к примеру, национального самосознания. Впрочем, кто-то остроумно заметил, что гордиться тем, что ты, например, русский - все равно, что гордиться тем, что ты родился во вторник). Традиция самодостаточна, нормальна и нормообразующа. Начало того, что называют "диалогом культур" в этом смысле есть выход за рамки своей традиции и обращение к другому, что требует знания чужого языка. Традиция на это не способна по определению, но на это способен человек, и в измерении этой способности назовем его личностью - эта способность отличает его от "естественного индивида" данной традиции, которому обращение к чужому просто незачем. Тем более, что оно требует акта особой редукции громоздкой "одежды" традиции, особого экзистенциального акта отказа от "своего" и "своих". Этот акт, в свою очередь, чреват клеймом отступника, предателя и другими проявлениями нормальной, "естественной" культурной ксенофобии. Что движет личностью в этом акте? Вероятно то, что Платон называл эйдосом, Кант - долгом, можно назвать это свободой, на том "стоял" Лютер и "не мог иначе", буддисты это называли "татхагатагарбха" - "зародыш", "семя" Будды в каждом из нас. Эту высокую интенцию следует отличать от простого стремления к экзотике и тупого любования всем "иноземным". Движимые одним и тем же, называя это по-разному, способны к такому акту философии - ибо только рефлексия, "внутренний взор" вместо "своих" и "чужих" видит Единое. Конечно, философ - ненормальный и неестественный человек, но эта ненормальность тоже не спонтанна, ибо требует усилий, прежде всего мыслительных. Мыслить так - трудно, еще труднее - жить, как мыслишь, силен соблазн прекращения усилий и возврата к состоянию "естественного индивида". Фокус, однако, в том, что философия существует только благодаря таким усилиям, а не "общественным потребностям" и "законам истории", действующим "объективно", то есть независимо от личности. Личность - тот, от кого зависит история, лишенная анонимных механизмов. Так, отбросив все "объяснительные" документы истории, мы признаем, что историко-культурная проблема превратилась в этическую: диалог культур начинается лич-

ность, несущая ответственность, лишённая страха, поступающая так, ибо иначе не может, диалог культур - это результат поступка. В этом смысле построение метафизики поступка, или онтологии становления личности, (что и было, на наш взгляд, делом творчества М.К. Мамардашвили), выгодно отличается от изучения законов истории и общества, лишаящих нас свободы и "вменяемости". Метафизика поступка содержит возможность онтологии свободы (онтологии потому, что бытие свободного - в мире, держащемся только его моральным усилием), обращаясь к индийской духовной традиции, ибо каждая из древнеиндийских даршан содержит так называемый "раздел о пути" ("марга") к освобождению. Главная преграда на пути к свободе-поступку - страх (одна из доминант экзистенциалистского типа философствования в XX веке, который, правда, так и не указал путь к избавлению от него). Гаудапада, причастный древнеиндийской эзотерии, знал этот путь. В смутное время раннесредневековой Индии, когда процветающий еще несколько веков назад буддизм пришел в упадок, Гаудапада сумел сохранить дух этой традиции, возрождая уже побывавший в упадке и кризисе брахманизм. Так, благодаря бесстрашию и рефлексии, в частности, этого человека индийская культура сумела не растерять то, что иные в такой же ситуации безвозвратно утрачивают.