

В. М. Мешков

ПОЧЕМУ Г. ГЕГЕЛЬ «НЕ УВИДЕЛ» ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ?

Ключевые слова: европоцентризм, метафизика Логоса, метафизика Пути, древнеиндийский Дух, Боговидение.

V. M. Meshkov

WHY HAD G. HEGEL «NOT SEEN» THE ANCIENT INDIAN METAPHYSICS?

Keywords: *Europocentrism, metaphysic of Logos, metaphysic of the Way, the ancient Indian Spirit, seeing God.*

Европоцентристская ментальность как хроническая болезнь западной истории, культурологии и философии имеет главный симптом – концептуальная ограниченность исторического, культурологического и философского видения исследуемой реальности. Это обстоятельство имеет ряд разновидностей. Самая простая и наиболее распространенная форма европоцентризма – представление европейской истории, культуры и философии средоточием мирового культурно-исторического процесса. Все остальное – это обочина, которая должна была обеспечивать людскими и материальными ресурсами первопроходцев европейцев по столбовой дорожке мировой истории. Вплоть до XX в. эта методологическая установка была настолько самоочевидна, настолько утвердилась в европейской ментальности, начиная с древних греков, что не возникало даже мимолетной тени сомнений. На эту ценностно-мыслительную установку работало все. Европоцентристская ментальность нередко настолько деформирует осмысление исторического процесса, что существенно препятствует объективному восприятию исторических эпох.

Непременным спутником европоцентристской ментальности является хронический нарциссизм – мышление себя в центре мироздания («мы лучше всех», «мы наиболее развиты», «мы самые главные», «мы самые-самые...»). Центральное положение в европейских письменных источниках занимает европейский жизненный мир. Даже

в тех произведениях, посвященных описанию жизни других народов, мы наблюдаем запрограммированность их авторов на восприятие информации в коридоре соответствия или несоответствия европейскому жизненному миру. Описание бытовых подробностей может быть более или менее полным. Когда же речь заходит о духовных ценностях, духовных достижениях народа-чужака, то здесь проявляется в полной мере односторонность, тенденциозность восприятия и оценки авторов-европейцев. Будучи обычно зоркими наблюдателями, трезвыми рационалистами европейцы оказываются неспособными воспринять существенные достижения иностранного Духа. Они просто их не видят! Первоначально болезнь «избирательной слепоты» в восприятии иной ментальности заразила древних греков, а затем она превратилась в хроническую для всех европейцев. При этом следует подчеркнуть тотальный характер этой болезни. Ее «вирус» успешно внедрился в умы большого числа европейцев-исследователей XX в. За примером обратимся к осевому времени. Возьмем самых «трезвых» и глубоких мыслителей: Гераклита, Платона и Аристотеля. Гераклит прожил жизнь фактически на территории Персидской империи. Основу персидской ментальности того времени составлял зороастризм как религия принципиально иного типа. В отличие от антропоморфной древнегреческой мифологии зороастрийские боги имели не антропоморфную, а духовно-нравственную природу и требовали к себе

не прагматического, а высокого духовно-нравственного отношения. Гераклит, Геродот, все греки низводят зороастрийских богов как носителей отдельных духовно-нравственных начал (мысль, правда, добродетель и др.) к своим богам, курирующим отдельные силы природы или природные стихии. Последнее присуще и зороастрийским богам, но это обстоятельство в их природе является вторичным. Платон и Аристотель критически смотрели на греческое общество, глубоко переживали его кризис, совершили прорыв и достигли вершины европейской метафизики. Они были, надо полагать, достаточно осведомлены в метафизических поисках и построениях древнеиндийских подвижников, гимнософистов («голых мудрецов»). К IV в. до н. э. в осмыслении метафизической реальности Брахмана и Атмана древнеиндийские мыслители продвинулись значительно дальше и глубже, чем греки. Но, как мы знаем, для Платона и Аристотеля индийская метафизика даже не стала предметом анализа, как, впрочем, и для крупнейших философов XIX в. Г. Гегеля и Ф. Ницше. В работе «К генеалогии морали» мы наблюдаем полное отсутствие понимания природы восточного аскетизма Ф. Ницше, анализ которого он подменяет поиском наиболее оскорбительных оценок. Так, Ф. Ницше пишет о «браминах»: «Аскетический священник представлял собою до последнего времени гадкую и мрачную форму личинки, под которой только и смела жить и ползти философия» [6, с. 487]. По его мнению, антивитальная направленность аскетической практики по умерщвлению плоти придает ей абсурдный характер: «Самопротиворечие, каковым оно предстает в аскете под видом «жизни против жизни», является – по всей очевидности – с физиологической, а не психологической уже точки зрения попросту бессмыслицей» [6, с. 491]. «Аскетический священник, где бы он ни достигал господства, наводил порчу на душевное здоровье» [6, с. 510].

Представляется целесообразным различать два типа метафизики, западную и восточную, существенно отличающиеся по природе. В западной философии под метафизикой понимают основную науку, которая «должна постигать последнее основание все-

го сущего и наше знание о сущем» [4, с. 25]. «Метафизика объемлет решительно все, – пишет Э. Корет, – что вообще «есть». Она охватывает чувственное и сверхчувственное, опытно данные вещи и их последние основания, следовательно, также первое и наивысшее, божественное бытие. Отсюда исходит напряженность между двумя аспектами метафизики. С одной стороны, она есть наука о сущем как сущем, т. е. всеобщее учение о бытии как совокупная наука, с другой – наука о божественном пра-основании всего сущего, следовательно, учение о Боге» [4, с. 13]. На протяжении всей истории развития предметом западной метафизики всегда было исследование «пра-оснований всего сущего». Бог рассматривался как первопричина, сущностный и субстанциональный принцип этого же сущего. Божественная реальность так или иначе изучалась лишь в аспекте ее обращенности к сотворенному мирозданию, т. е. осмысливалось движение от Бога к Миру. Это обстоятельство имело место даже тогда, когда предполагалось, что анализируется Бог как абсолютно чистое бытие. Обратимся к самым глубоким метафизикам западной философии. «Мир идей» Платона, структурированный идеей Блага (Богом), представляет собой сущностно-субстанциональную реальность «мира вещей». Бог как чистое мышление, который «мыслит сам себя и мысль его есть мышление о мышлении» Аристотеля по существу содержательно структурирован совокупностью чистых мыслительных форм, выделенными им категориями, которые сами по себе по своей природе есть схемы для осмысления всего сущего. Точно так же, если мы обратимся к метафизике Г. Гегеля, то без труда увидим, что пространство чистого мышления на первой стадии развития Абсолютной идеи структурировано системой категорий диалектической логики, т. е. схемами осмысления земного бытия. Построенная им метафизическая реальность на стадии Абсолютного духа также оказывается наполненной мирским содержанием. По мнению И. Канта, за пределами чувственного мира находится область, которая «есть для нас пустое пространство» [3, с. 150]; «высочайшее существо само в себе для нас совершенно непостижимо и даже немислимо определенным образом». Поэ-

тому метафизическое знание представляет собой перенесение на божество понятий о человеческом разуме [3, с. 148]. Таким образом, западная метафизика выражает одну из главных ценностно-мыслительных ориентаций западноевропейской культуры в целом, заложенную еще древними греками, на овладение проявленным форматизованным миром. Основная энергия европейского духа направлена на освоение всего сущего, извлечение и творение из него новых форм. Средоточием этого процесса стали наука и техника. Со времен метафизики Парменида накоплен большой массив развивающегося метафизического знания, которое включает периоды подъема и кризиса. Суть метафизики первого типа выражается в теоретическом освоении бытия как предельной реальности. Цель метафизического познания по существу сводится к созданию теоретической модели фундаментальной реальности, которой является Бог. В западной метафизике субъект познания рассматривается как активное существо в познавательном процессе, от которого, однако, не требуется изменения своей природы для Богопознания. Мировое господство западноевропейской культуры породило устойчивый стереотип об универсальности западной философии и соответственно западной метафизики. Поскольку западная метафизика является одной из наиболее развитых форм теоретического знания, преимущественно ориентированного на выявление рациональных оснований всего сущего, то мы полагаем целесообразным назвать ее метафизикой Логоса. Западную метафизику можно назвать метафизикой Логоса, потому что ее теоретический характер предполагает ее рациональную нагруженность, замкнутость в пространстве Слова.

В отличие от западной восточную метафизику можно назвать метафизикой Пути. Последняя зародилась в середине I тысячелетия до н. э. в Индии (брахманизм, буддизм, джайнизм и др.) и Китае (раннее конфуцианство, даосизм). Метафизика православия в христианстве и суфиев в исламе относятся также к метафизике Пути. При этом локомотивом метафизического духа Востока всегда была Индия. Интенциональность восточной метафизики по сравнению с западной устремлена в обратном направлении. В ней

онтологическая часть в меньшей степени развита. В восточной метафизике все подчинено проблеме Освобождения (вхождению в пространство Спасения). Поэтому ее онтология и антропология служат теоретической основой для движения к основам мироздания, к Богу. В Веданте мир и человек рассматриваются как объекты, имеющие несколько слоев. Путь к Освобождению представляет собой процесс последовательного преодоления оболочек. Движение идет от манифестированной, форматизованной реальности в человеке и в мире в глубину непроявленной реальности. В восточной метафизике в качестве фундаментальной реальности рассматривается только Бог. Поэтому предметом последней является только Бог. В метафизике Пути неперенным условием Боговидения становится кардинальное изменение природы субъекта. Для этого необходимо выйти из пространства внешнего мира физиологически (посредством поста, медитации, бдений, и др.) и психически (посредством покаяния, смирения и др.). Необходимо разрушить Я субъекта и достигнуть его перерождения. Поэтому в восточном Богопознании главную роль играет не мыслительная, спекулятивно-философская деятельность, а практика подвижника – Путь. В практической деятельности человека субъективная реальность и заданная объективная логика объективной реальности постоянно «соприкасаются». Субъективные представления коррелируются с логикой объективного мира, «подстраиваются» под нее. Так и в метафизике Пути в практике подвижника происходит непрерывная борьба по преодолению субъективности, непрерывный поиск той узкой тропинки, которая ведет к сокровенной и фундаментальной реальности всего сущего.

Два типа метафизики существенно различаются и по своим целям. Для метафизики первого типа основная задача сводится к построению философско-спекулятивной модели Божественной реальности, ее обоснованию, мысленному слиянию с Богом. Л. С. Епифанович справедливо назвал этот тип метафизики «философской мистикой», «мистикой ума и отвлеченных созерцаний» [2, с. 28]. В то время как для метафизики другого типа все устремления связываются с вхождением в пространство Божественной

реальности посредством преодоления мыслительного восприятия, конечным результатом выступает непосредственное созерцание, Боговидение. В. Н. Лосский удачно отмечает это обстоятельство: ««Говорить о Боге – великое дело, но еще лучшее – очищать себя для Бога», – говорил святой Григорий Богослов. Апофатизм не есть обязательно богословие экстаза; это прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это – экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта – нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы понять Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом. Путь богопознания есть непременно и путь обожения» [5, с. 137]. Построение же теоретической модели Божественного бытия и ее обоснование для метафизики Пути выступает в качестве подчиненной задачи после достижения Просветления. Само описание Божественного бытия в метафизике Пути происходит через призму переживаний, впечатлений подвижника по мере его преображения, когда Бог приоткрывается ему.

Существенно отличаются и тексты западной и восточной метафизики. Произведения западных метафизиков обращены к разуму человека, носят преимущественно систематический характер, мыслительно нагружены. Труды восточных метафизиков обращены к тем, кто в Пути. Поэтому они носят преимущественно методический характер. Они в большей или меньшей степени воспроизводят ментальную реальность Пути. Поэтому требуют специфического состояния читателя. Для подвижника, решившего достичь Просветления, они открывают и указывают трудную дорогу к заветной цели, пройденную знаменитыми предшественниками. Поэтому при изучении метафизических текстов читатель всегда должен осознавать, что его интерпретация неизбежно будет существенно отличаться от оригинала, если он будет рассматривать текст как специфическое

знание, а свою деятельность как работу чисто лингвистического порядка. Его истолкование будет более адекватным, если он сам встанет на Путь к Освобождению, войдет в ментальное пространство Пути, потому что исследуемый текст является одновременно и знанием, и выражает состояние переживания борения подвижника. Особенно ярко это обстоятельство проявляется в православной метафизике.

За две с половиной тысячи лет западная метафизика прошла богатый путь теоретического развития. Как будто выработав свой ресурс, прошла свой путь до конца и последние три столетия она переживает все более обостряющийся кризис. Постоянно и все громче говорят о смерти западной метафизики. Судьба восточной метафизики примечательна тем, что она не имеет динамики развития. В каждом случае (в индуизме, буддизме, даосизме, православии и суфизме) она начинается с первопроходца, который первый смог достигнуть Просветления и Спасения. Все последователи на протяжении тысячелетий лишь уточняют, частично корректируют Путь. Таким образом, в восточной метафизике постоянно задействован, актуализирован весь наработанный потенциал. В последней кризисы обычно вызываются внешними причинами: притеснениями иноверцев или местных властей.

Определяющим в становлении древнеиндийского Духа в осевое время был напряженный поиск Пути и достижение метафизической свободы. Эта трансцендентная устремленность индийского Духа к метафизической свободе определяет, выстраивает всю систему ценностно-мыслительных, социально-политических, нравственных, правовых и иных приоритетов. Основная энергия индийского Духа была сконцентрирована на достижении метафизического освобождения. Индивидуальная (четыре периода жизни) и семейная жизнь, социально-политическое устройство (кастовая система воспроизводила ступени восхождения социальных групп по степени их приближения к осуществлению заветной цели) – все подчинено решению главной задачи индийской культуры.

Г. Гегель в своих лекциях по философии истории не увидел этого главного обстоя-

тельства индийского Духа. Как известно, он оценивал иные народы и культуры по степени их приближения к развитию индивидуальной и социально-политической свободы, наиболее развитой в западноевропейской культуре. В этом ряду индийская культура у него получила очень низкую оценку. «Индия является страной, – утверждает Г. Гегель, – где господствуют фантазия и чувство» [1, с. 179]. «В Индии еще нет речи о свободе и о внутренней нравственности» [1, с. 184]. «Индусам чужд моральный принцип, заключающийся в уважении к человеческой жизни» [1, с. 189] «Мы уже признали принципом индийского духа мечтательное единство бога и природы, влекущее за собой чудовищное упоение во всех формах и отношениях. Поэтому индийская мифология является лишь диким разгулом фантазии, в котором ничто не формируется, в котором совершается переход от вульгарнейшего к высшему, от возвышеннейшего к отвратительнейшему и к тривиальнейшему» [1, с. 193]. Приведем итоговую оценку Г. Гегеля индийского Духа: «Вся их жизнь и все их представления оказываются лишь сплошным суеверием, так как у них все сводится к мечтательности и находится в рабской зависимости от нее. Полное уничтожение, отвержение разума, моральности и субъективности может доходить до положительного чувства и самосознания, лишь переходя в беспредельную дикую фантазию, в которой опустошенный дух не находит успокоения и не в состоянии понять себя, но лишь таким способом находит наслаждение; это можно сравнить с тем, как совершенно опустившийся в физическом и духовном отношении человек делает свое существование бессмысленным и находит его нестерпимым и лишь благодаря опиуму создает себе мир грез и счастье безумия» [1, с. 203].

Почему глубокий немецкий мыслитель, разработавший концепции философии истории и истории философии, столь поверхностно и предвзято оценил развитие древнеиндийской культуры и философии? Одной из главных причин подобного явления было господство европоцентристской ментальности среди интеллектуалов Западной Европы вплоть до начала XX в. Г. Гегель был ярким представителем и в определенной степени творцом подобного типа мышления. Безраз-

дельное господство европейской цивилизации в мировом культурно-историческом процессе продолжалось вплоть до первой мировой войны. В ценностно-мыслительном пространстве мировой культуры самое высокое положение также занимала европейская ментальность, которая для всех интеллектуалов была естественно вдыхаемым «духовным воздухом». Поэтому для историков, философов, культурологов, обычно получивших европейское образование, было совершенно естественным европоцентристское восприятие прошлого и происходящих культурно-исторических событий. Европейская система координат ценностно-мыслительного пространства культуры была универсальной системой отсчета всякого культурно-исторического материала. Произведения историков, философов, культурологов были порождением естественно сложившейся методологии европоцентризма и вместе с тем непрерывно «работали» на дальнейшее ее укрепление. Поскольку другой тип ментальности с необходимостью рассматривался с точки зрения европейской системы ценностей, то он или воспринимался как недоразвитый (не достигший европейской зрелости) или вовсе не воспринимался.

Классическим примером и в определенном смысле создателем «европоцентристской идеологии» являлся немецкий философ Г. Гегель. Взяв в качестве исходного принципа одну из главных ценностей европейской цивилизации социально-политическую свободу индивида, он достаточно бесцеремонно препарировал всемирную историю, выстроив все народы по степени приближения их к европейцам. Аналогично он мыслил в курсе лекций по истории философии. Поэтому он не увидел своеобразия ментальности древнеиндийского Духа (ведь гегелевское учение о развитии мирового Духа, несмотря на его оговорки, по существу было учением о развитии европейского Духа) и древнеиндийской философии. Правда, относительно последней имеется дополнительная трудность. Если попытаться дать самую общую методологическую оценку европейской философии, то мы увидим, что вся ее богатая история по существу представляла собой процесс разработки самых различных абстрактных теоретических моделей. За две с половиной тысячи лет

был накоплен огромный массив абстрактного теоретического знания, который всегда задействован и является необходимым условием дальнейшего развития европейской цивилизации. Этот тип философского знания мы называем метафизикой Логоса. В осевое время в Древней Индии возник существенно иной тип религиозно-философского знания, который носил глубоко религиозный характер, был тесно связан с ритуалом и практическим деланием подвижника. Поэтому мы называем такой тип философского знания метафизикой Пути. Если основной целью европейской метафизики Логоса остается построение теоретической модели трансцендентной божественной реальности, то основной задачей метафизики Пути является установление мистической связи субъекта с трансцендентной божественной реальностью. В метафизике Пути знание имеет духовно-практический

характер. Неотъемлемой его составляющей является практическое делание, которое в текстах обычно не фиксируется. Поэтому те, кто мыслит в сложившейся европейской традиции в рамках метафизики Логоса, не замечают своеобразия ментальности метафизики Пути. Обычно перечисленные выше формы ее проявления, рассматривают как теологически недоразвитые. Г. Гегель был в их числе. В нашем предельно обобщенном анализе мы стремились показать, что следует различать два существенно отличных типа религиозно-философского знания – метафизику Логоса и метафизику Пути, каждая из которых за многовековую свою историю в полной мере оправдала себя, показала свою эффективность. Европоцентристская ограниченность Г. Гегеля не позволила ему увидеть своеобразие природы древнеиндийской метафизики Пути.

Библиографический список

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – 349 с.
2. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – М. : Мартис, 2003. – 220 с.
3. Кант И. Прологомены / И. Кант. – М. : Соцэкгиз, 1937. – 248 с.
4. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет. – Киев : Тандем, 1998. – 248 с.
5. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – М. : АСТ, 2003. – 759 с.
6. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 829 с.

Поступила в редакцию 12 июня 2013 г.

Сведения об авторе

Мешков Вячеслав Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Ю. В. Кондратюка (Украина). Область научных интересов – тематический анализ осевого времени, русской и украинской культур. Автор 81 научной и учебно-методической работы, в том числе 2 монографий, 1 учебника (в соавторстве), 2 учебных пособий (в соавторстве).

E-mail: slava-home50@mail.ru