

П.Н. ВОГЕ

Богопознание как самопознание (Штрихи философии Григория Померанца)

Философия Г. Померанца представляется как конструктивная попытка построить диалог между религией и культурой как в прошлом, так и в будущем. Главные источники вдохновения Померанца – Ф. Достоевский, идеи дзен-буддизма и искусство русских икон, особенно “Троица” А. Рублева.

Ключевые слова: Померанц, мирозерцание, диалог культур, религия, культурология.

Philosophy G. Pomerants is represented as a constructive attempt to build a dialogue between religion and culture, both past and in the future. The main sources of inspiration – F. Dostoevsky, the ideas of Zen Buddhism and the art of Russian icons, especially the “Trinity” A. Rublev.

Keywords: Pomerants, world view, dialogue of cultures, religion, culture studies.

“То, что я пишу, имеет смысл для человека, ищущего опору в самом себе. И вот, наверное, этому человеку может помочь общение со мной и чтение того, что я пишу. У меня нет вкуса ни к созданию систем, ни к поддержке каких-то устоявшихся догм, за которые люди хватаются, не находя опоры в самих себе, а таких, я думаю, большинство. Им я не нужен, и ничего страшного в этом нет”.

Г. Померанц

Григорий Померанц знакомит читателя со своей философией как бы в дружеской беседе. Чтобы мысль была воспринята более четко, он использует легенды, парадоксы, образы, обращается к собственному жизненному опыту, называя близких людей просто по имени так, как если бы они принадлежали и к кругу наших знакомых. Граница между мыслью и личностью колеблется; интимный тон эссе Померанца выражает основу его философии и мистики, его взгляда на природу человека: «Чтобы познать Бога, человеку не нужно совершать путешествия по далеким мирам», – читаем мы в книге “Великие религии мира”, написанной совместно с его женой, лириком З. Миркиной. – Человеку нужно только познать себя самого. Но до конца. До самой сущности. Процесс, ведущий с поверхности внутрь, из разрозненных явлений в единую Суть... И как только богопознание перестает быть самопознанием, оно перестает быть богопознанием» [Померанц, Миркина, 2001, с. 207–208].

Истина о себе и о Боге, познаваемая человеком путем строгой интроспекции, которую предлагает Померанц, не может быть выражена каким-либо конкретным “что”, но она лучится сквозь “как”. Язык Померанца – не просто средство передачи фактов,

он становится стилем. Поэтому Померанц представляет свою философию не в системе, а фрагментарно, образно. Но и наш век – не время для построения систем: “Какая система мысли вместила Освенцим? А если вместила, если оправдала Освенцим или Колыму – куда эта система годится?”, – спрашивает Померанц в эссе “Способы существования в дрейфе” [Померанц, 1997, с. 308].

Померанц очень чутко ко всякой попытке использовать логику в областях, где она, по его мнению, неприменима, особенно к стремлению втиснуть природу человека в схематичный мир принципа противоречия. Это еще одна причина для выбора формы эссе: “Когда речь идет о целостности человеческой жизни, всякий логический ход лишь отсекает от незримого круга некоторый сегмент истины; но затем линия уходит в пустую бесконечность. Эссеист чувствует это и строит другой абзац – или подбирает другой фрагмент – под некоторым углом к первому; и так он решает задачу квадратуры круга” [Померанц, 1997, с. 308].

Секрет заключается в том, чтобы найти такую форму выражения, которая отвечала бы духу времени. Системы можно строить только когда явления проявляются в определенном порядке, но не когда они так хаотичны, как в наше время. М. Монтень создал форму европейского эссе в один из переломных периодов в Европе; Померанц в своих эссе хочет понять сегодняшнее неустойчивое время, исходя из условий этого времени, и одновременно пытается ослабить его неустойчивость: “Есть два способа существования в дрейфе. Первый – принять дрейф как норму, дрейфовать вместе с цивилизацией. Второй способ использовать язык современности, чтобы на этом языке будить тоску по Смыслу, по выходу из дрейфа. Первый способ естествен и неизбежен. Второй необходим” [Померанц, 1997, с. 324].

Духовную опору, позволяющую противостоять течению, которую Померанц в разных контекстах и с разных точек зрения стремится показать, он находит выраженной в трех, наиболее вдохновивших его явлениях культуры: в творчестве Ф. Достоевского, в традиции дзен-буддизма и в иконе А. Рублева “Троица”.

Федор Достоевский

Когда Померанц под впечатлением от “Записок из подполья” Достоевского решился до конца взглянуть в материалистическую пропасть, к которой в свое время подвела его официальная советско-ленинская философия, он обнаружил, что “Записки из подполья” – только порог творческого храма Достоевского. За шестидесятилетний период своей деятельности Померанц опубликовал работы, представляющие произведения Достоевского в новом и необычном свете. Постановка вопросов и образы героев писателя используются в качестве метафор или пояснений к другим темам. Таким образом был создан новый, своеобразный портрет великого соотечественника.

Достоевский, как его понимает Померанц, в чем-то напоминает самого Померанца: это писатель, передающий свой опыт и открытия не столько через непосредственное содержание, сколько через свой стиль. Идеи у Достоевского выражены намеками, связью, в которой находятся между собой герои, и в том, что Померанц называет стилем диалога Достоевского. Философия самого Померанца также возникла в знаке диалога: книга о Достоевском “Открытость бездне” знакомит с идеями как Достоевского, так и его самого. Померанц обобщает некоторые из своих центральных взглядов и объясняет идею диалога, используя образы Достоевского: “Подлинный диалог – это разговор под знаком единства... Дух диалога все время стоит выше, чем отдельная реплика. И сознание того, что дух диалога выше реплики, и есть форма единства чрезвычайно разнообразных идей и принципов. И вот это художественно достигнуто в романе Достоевского. Он един, несмотря на все взрывы противоположных идей. Что-то (это уже тайна искусства) передает этот дух целого. И может быть, сама разорванность отдельных сцен помогает достичь единства целого. Если отдельные предметы отчетливо вырисованы, то целое разрушается. Чтобы было целое, надо, чтобы отдельные фрагменты были, скорее, как мазки в импрессионистической картине, где каждый от-

дельный мазок связан с другими и перекликается с другими. В какой-то степени роман Достоевского строится по этому же принципу, хотя он никогда импрессионистов не видел, ибо был раньше их. Это все выражение общего, захватившего всю европейскую культуру и тогдашнюю Россию, стремление преодолеть атомизацию и прийти к некой целостности. Подобная целостность достигнута за счет некоторой недорисованности, недоговоренности, вроде как небрежности рассказа, небрежности формы. Эта небрежность формы Достоевского, которая шокировала его современников, привыкших к другой эстетике, есть на самом деле элемент более высокого единства. И благодаря единству поверхностного слоя, достигается просвечивание более глубокого слоя» [Померанц, 1990, с. 341].

Для Померанца, так же как и для Достоевского, существует одна главная точка, вокруг которой вращаются диалоги. У Достоевского это образ Христа. В эссе “Заметки о внутреннем строе романов Достоевского” [Померанц, 1990] Померанц берет за основу так называемый парадокс Достоевского, который становится своего рода дзен-буддийским коаном: “Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной” (цит. по [Померанц, 1990, с. 344]). Философское значение этого парадокса Померанц видит в том, что личность всегда превосходит идею, личность нельзя судить по идее, которую она принимает или не принимает. Наоборот, идея должна подвергаться суду, в основе которого – сверхличность Христа. Это делает Достоевский: он сопоставляет идеи с образом Христа.

Парадокс Христа пронизывает произведения Достоевского и чисто структурно, он объединяет все его романы, написанные после “Записок из подполья”, в одно большое произведение, которое Померанц называет храмом Достоевского: «В центре романов Достоевского незримый Христос, это обнажено особенно в разговоре Христа с Великим инквизитом в “Братьях Карамазовых”, и герои делятся на тех, которые как-то подсознательно связаны с Христом, такие как Соня Мармеладова, князь Мышкин, Хромоножка и Алеша Карамазов – это первый разряд. Второй разряд это те, которые не принимают Божьего мира: Раскольников, Иван Карамазов. Вместе с тем они пытаются доказать, что они правы, они не отвергают в принципе существования ценностей и святынь. Третий, это люди, которые окончательно перечеркнули мысль о Христе, о высших ценностях и как бы слушают нашептывание дьявола, такие как Свидригайлов в “Преступлении и наказании”, как Смердяков в “Братьях Карамазовых”. То есть это герои рая, герои чистилища и герои ада. И вот если взять центральных персонажей Достоевского, то они очень легко делятся по этим категориям. Соня, например, викарий Господа Бога, Свидригайлов это викарий сатаны, между ними стоит Раскольников и беседует, то со Свидригайловым, то с Соней и колеблется. В какой-то решающий момент Свидригайлов кончает с собой, никаких оснований прямых для этого у него не было. Это скорее символ того, что человек, который целиком предался адским силам, как бы теряет свою душу. Это опять раскрывается в “Братьях Карамазовых”. Гибель героя ада становится символом, под влиянием которого ищущий герой, герой чистилища отшатывается от ада и приходит к покаянию. Эта мистерия спрятана в глубине романа, и именно она придает роману глубокое внутреннее духовное единство» [Померанц, 1990, с. 345–346].

Но эта мистерия не носит формы учения или системы доводов. Образ Христа Достоевского как бы рождается в душе читателя, испытывавшего отчаяние, вызванное парадоксами и богоотрицанием, через которые проводит Достоевский. Для Померанца Достоевский – писатель невысказанного, в его романах неожиданно может раскрыться бездна, пропасть вопроса, не имеющего ответа. Но эта бездна, тем не менее, может открыть истину, превосходящую тысячи ответов. Померанц сравнивает ее с трещинами на иконах, из которых неожиданно могут взглянуть ангелы. По его мнению, нельзя понять Достоевского без открытости бездне (такое заглавие носит и его книга о Достоевском). Но Померанц также понимает и тех, кто не выдерживают встречи с бездной, и в ужасе отшатываются от нее, как от комнаты № 101 у Дж. Оруэлла.

Для самого Померанца романы Достоевского раскрыли не только образ Христа. Бездна, перед которой поставил его писатель, скрывала в себе также и дзен-буддизм. О “дзен-буддизме” Достоевского мы читаем в эссе “Эвклидовский и неэвклидовский разум”: «Представьте себе, что Достоевский убежден в существовании особых легких, которыми можно “дышать Богом” (или, если хотите, впитывать в себя всю целостность бытия, не раскалывая его на отдельные категории или проблемы). Но чтобы заработали легкие, надо перерезать пуповину ветхого Адама. Ветхий Адам задохнется, и в смертельной судороге заработают духовные легкие нового Адама. Вот, примерно, то, что сближает психотехнику просветления дзен-буддизма и романа Достоевского» [Померанц, 1990, с. 76].

Дзен-буддизм

Пребывание на каторге, куда Достоевский был сослан Николаем I, способствовало тому, что он стал крупнейшим в мировой литературе специалистом по психологии преступников. Заключение в сталинском лагере и затем вынужденная должность библиографа привели к тому, что Померанц сегодня является крупнейшим современным культурологом. Работая в библиотеке, он открыл еще один духовный источник – дзен-буддизм, в котором узнавал опыт своей юности: необходимость полной внутренней пустоты как условия для познания полноты смысла: “Будда призывал допить молчание до конца. Никакой помощи извне не будет. Человек должен стать лицом к лицу с реальностью. Обыденное сознание обрывается в пустоту. Но если не испугаться ее, если духовно пройти ее насквозь, произойдет чудо: абсолютная пустота окажется абсолютной полнотой” [Померанц, Миркина, 2001, с. 141].

В дзен-буддизме, который Померанц называет “буддизмом, пересказанным в даосских терминах”, и который наиболее распространен в Японии, полное присутствие в настоящем и духовная воля являются основой. “Благородное молчание” Будды превращено в коан – упражнение в решении логически неразрешимых парадоксов. В дзен Померанц обнаружил акцент на безусловном значении настоящего и конкретных предметов и такой же отказ от философской системы, как у себя: «С VI и по XX в. дзен сохраняет неизменное ядро: упор на непосредственном опыте, никаких обещаний будущей жизни. То, что может быть достигнуто, должно быть достигнуто сегодня, сейчас. Сибаяма, автор книги “Цветок не говорит”, делит наследие буддизма на две неравноценные части: во-первых, тот факт, что Будда испытал просветление (следовательно, каждый может этого достичь); во-вторых – все остальное. С точки зрения дзен важнее первое.

Никаких метафизических идей: пустое зеркало отражающее события такими, какими они были. Каждое суждение, жест, поступок имеет смысл только в единичной неповторимой обстановке. Слово – только намек на истину, лежащую по ту сторону слов. Поэтому ответ наставника дзен на вопрос ученика, спрашивающего о Пути, может звучать так: “Ты уже позавтракал?” “Да.” “Так пойд и вымой свою миску”» [Померанц, Миркина, 2001, с. 168–169, 170].

Чтобы постигнуть реальность за словами, за представлениями, ученик занимается решением коана, до тех пор, пока не наступит прорыв в интеллектуальных привычках его ума и он не переживет полета над страхом, связанным с потерей своего преходящего “я”. То, что происходит с учеником в момент просветления, не может быть передано иначе, чем образами и новыми парадоксами. По мнению Померанца, одно из самых характерных описаний дзен приводится у Циньюаня, жившего в VIII в.: “Прежде чем человек изучил дзен, горы были для него горами и воды водами. Потом, когда он взглянул в истину дзен, горы стали не горы и воды не воды. Но когда он действительно достиг обители покоя, горы снова стали горами и воды водами” [Померанц, Миркина, 2001, с. 173].

Померанц не находит значительной разницы между отрешенным созерцанием мира под образом “я не знаю”, трудно дающимся большинству европейцев, и про-

светлением через интеллектуальный шок, который предлагает дзен-буддизм. Он указывает на линии, связывающие дзен с христианской мистикой – так, как она выражена у М. Экхарта, и на духовную роль дзен в современной западной мысли. К.-Г. Юнг, Э. Фромм, М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн черпали вдохновение в дзен. Померанц видит отражение “благородного молчания” Будды в мудром требовании Витгенштейна молчать о том, чего нельзя высказать ясно, и родство его мысли с философией дзен в признании правоты мистиков, мудрость которых нельзя высказать, ибо она противоречит правилам грамматики. “Контакт с дзен – один из путей к выходу из европоцентризма, из стереотипного сознания превосходства европейской религии, науки, культуры над культурами Азии” [Померанц, Миркина, 2001, с. 175].

Дзен-буддизм поставил в более широкую взаимосвязь не только личный опыт борьбы с “дурной бесконечностью”, который Померанц имел в юности. Надо полагать, что знакомство с дзен также укрепило его талант не только видеть, но интеллектуально созерцать и затем выражать словом самое существенное в комплексах вещей и явлений. Главная черта стиля Померанца, а значит, и его философии, – умение парадоксальным путем находить главные линии в самых разных областях вопросов и связывать их в один живой образный философский “ковёр”, или диалог.

Один из любимых образов, который он использует как для иллюстрации дзен, так и для определения задачи, стоящий сегодня перед каждым человеком, взят из сказки М. Энде “Зеркало в зеркале”: «Человечек уютно устроился на диске с горами, реками, лесами. Диск вращается в полусфере, вроде планетария, украшенного звездами и луной. Но вдруг небесный свод треснул и сквозь трещину глянула бездна. В бездне, ни на что не опираясь, стоит закутанная человеческая фигура, чем-то напоминающая Христа. И этот человек ни на чем зовет: “Иди ко мне!” – “Я упаду, – отвечает человек на диске. – Ты обманщик, ты зовешь меня в пропасть!” Трещина за трещиной весь мир человечка разваливается. Человечек цепляется за обломки, а закутанный зовет и зовет: “Учись падать. Учись падать и держаться ни на чем, как звезды!”» [Померанц, 1995, с. 391]. Закутанная фигура у Энде – это Христос; таким образом, дзен в понимании Померанца не уводит от христианства, но поднимает его до уровня, на котором название вероисповедания теряет смысл.

Троица

В Третьяковской галерее в Москве выставлены четыре из сохранившихся икон Рублева. Среди них знаменитая “Троица ветхозаветная”. Мотив иконы взят из первой книги Бытия (Быт. 18:1, 10), где описывается явление Господа Аврааму и его жене Сарре, который возвещает им о рождении сына. У Авраама уже был сын Измаил от рабыни Агари, но Бог, явившийся в образе трех ангелов, возвестил о рождении Исаака. Так впервые описывается Троица в Библии, которая одновременно является описанием первой встречи трех великих монотеистических религий, или даже момента их разделения: Авраам – первый патриарх иудаизма. Его сын, Измаил – праотец народа, из которого позже вышел Мохаммед, а Исаак – прародитель Иисуса Христа.

Рублев изобразил трех ангелов, сидящих за столом и тихо беседующих. В центре стола – жертвенная чаша. Средний ангел несколько возвышается над двумя другими; правый почти обессилен и больше остальных погружен в состояние созерцания или вслушивания; левый ангел – самый активный, это отражают его поза и жест. Одновременно все трое и очень похожи, и все-таки разные. Взгляды, движение рук, наклон голов показывают, что речь идет о трех лицах, или трех проявлениях одной и той же сущности. Вопрос, кто из них представляет Отца, кто – Сына и кто – Святого Духа, можно решать по-разному. Изображение Троицы в виде трех ангелов отличает икону Рублева от западно-христианского образца, где ипостаси Бога представлены фигурами старца, юноши и голубя. Такое разграничение придает таинству Троицы мертвое, догматичное выражение. У Рублева разница между ипостасями неясна и потому не значительна: “Человек, действительно чувствующий рублевскую Троицу, непременно

чувствует и то, что вопрос, кто есть кто, здесь праздный и отвлекающий от сути, что неслиянность и нераздельность ангелов – самая суть дела”, – пишет Померанц в эссе “Троица Рублева и тринитарное мышление” [Померанц, 1995, с. 317] и этим как бы отсылает к постановлению о неслиянности и нераздельности ипостасей Троицы на Церковном соборе в Калкилоне в 451 г. Померанц считает композицию Троицы “одной из последних вспышек эллинского художественного гения” и догму о Троице – или “словесную икону”, как он предпочитает называть догмы веры, – последним великим созданием греческой философии.

Но икона представляет собой нечто большее, чем встречу греческой философии, христианства, иудаизма и ислама. Померанц пишет: «Если тихое восприятие женственно, а слово, мысль, действие – мужественны, то правый ангел – воплощение женственности духа, левый – его мужской творческой силы. Отыщем у правого ангела крылья, оденем в мафорий, покроем платком голову – и перед нами Богоматерь, принимающая “страстную весть”. А левый – вестник творца Гавриил.

Если теперь снова посмотреть на среднего и попытаться решить, чего в нем больше – женственности или мужества, святого восприятия или святого порыва, то мне кажется, что ни то, ни другое в нем не перевешивает. Средний ангел как бы парит над порывами из мира внутрь, изнутри в мир, над радостью и над страданием, над всем, что может быть названо. Правый готов упасть в обморок, левый встать и заговорить, средний ангел в покое, глубину которого ничем не возмутить; в точке равновесия между страстным вниманием и страстной волей. Вспоминаются слова Евангелия от Фомы: если не позабудете разницу между мужским и женским, не войдете в Царство» [Померанц, 1995, с. 319].

С этой точки зрения средний ангел может изображать Христа, и если это так, то он представляет собой фигуру одного из самых могущественных небесных существ, о котором возвещает архангел Гавриил, а также Христа, созерцающего свое предстоящее распятие. В обоих случаях мы приближаемся к тому пониманию Троицы, которое в свое время встретил Мохаммед у христиан и против которого выступал: Троица толковалась как отец, мать и ребенок. “Если вспомнить огромную роль, которую Богоматерь играет в культе, и совершенно ничтожную роль Святого Духа, толкование Мохаммеда естественно. Не зная богословия, судя только по литургии, по молитвам христиан, по их иконописи, трудно представить себе, что третья ипостась – Святой Дух. Третье место (а иногда даже и второе) в христианском культе занимает Дева Мария” [Померанц, 1995, с. 319]. Хотя Померанц этого не говорит, но факт, что католическая церковь в 1950 г. ввела догму о телесном вознесении Девы Марии, мог содействовать тому, что Мария заслонила собой Святого Духа в Троице.

Рублевская икона в медитативно-философском созерцании Померанца превращается в окно, открывающее вид и на другую религию – буддизм. Померанц обращается к буддийской Троице, которая образно представлена в виде сидящего в центре Будды и двух, меньших по размеру, сидящих по сторонам от него бодисатв. Это “видимая троица” – символ невидимого, состоящего из Будды и трех его тел: тела дхармы (действия), тела превращений и тела блаженства. Померанц разделяет мнение некоторых русских специалистов по иконе, предполагающих, что буддистские образы оказывали влияние на христианскую икону. Связующим звеном здесь послужило манихейство. Мани, живший в III столетии, поклонялся как Будде, так и Христу, и хотел соединить их учения. Следуя византийскому церковному канону, манихеи, принявшие христианство, должны были три раза отречься от Будды. Померанц приводит слова блж. Августина о том, как обращенные манихеи сжигали свои богатые художественными миниатюрами книги, в которых, очевидно, имелись и буддийские изображения Троицы. Таким образом, икона Рублева – не только место встречи монотеистических религий, но также и точка их соприкосновения с учением великого мастера Востока, с индуизмом (в котором также есть своя Троица) и с манихейством, в его ранней попытке объединения христианства и буддизма.

В иконе мы видим и человека. Померанц рассматривает отношение между Богом и человеком аналогично отношению между ипостасями Троицы: как в Христе, так и в каждом человеке “неслиянно и нераздельно” существуют Божественная и человеческая природы. Парадоксальность и алогичность выражения “неслиянно и нераздельно” для Померанца только подтверждение его истинности. «Попробуйте приложить к личности евклидовский разум – и вы получите либо клубок несовместимых противоречий, либо интеллектуальную машину... Личность можно представить себе как “неслиянное и нераздельное” единство двух природ: первой (назовем ее условно, в терминах Эфесского собора, – божеской), обращенной к миру как к единству, и второй (в тех же терминах – человеческой), обращенной к миру расколотому на множество фактов. Логически они непримиримы» [Померанц, 1990, с. 94].

Поэтому целостность этих двух природ может объединять и другие, на первый взгляд несовместимые, противоположности, как это происходит в рублевской Троице. В ней динамично выражена суть всех религий и необходимый между ними диалог: “Все высшие религии суть воплощения предвечной Троицы (с большей или меньшей степенью человеческого несовершенства). Ни одна из них не подлежит упразднению или отмене. Мир не может быть ни внешне христианизирован (за счет иудаизма, ислама, индуизма, буддизма), ни дехристианизирован. Возможно и нужно другое: переход от религиозной полемики к общению в духе любви, перенос акцента с качества символов на качество духовного опыта, переход от гордыни вероисповедания к смиренному сознанию своей нищеты и скудности” [Померанц, 1995, с. 329].

Из-за того что христианство тесно связано с именем Христа, может показаться, что наибольшая трудность для христиан – признание других религий как равноценных, и сознание того, что представители других вероисповеданий также способны переживать Христа, хотя и называть это переживание по-другому¹. Народы Востока имеют здесь преимущество: «Буддисты без нарушения грамматики своего духовного языка могут называть Христа “Буддой Запада”... Европейский язык не поворачивается сказать: “Будда – Христос Индии”. И дело не в догматах, а в духе культуры, который я, к примеру, чувствую, не принадлежа ни к какому исповеданию.

Уникальность Христа вошла в плоть христианской культуры и может быть по-разному интерпретирована, но вряд ли устранима.

До какой степени так чувствовал сам Христос? В Евангелии от Луки (Лук. 12:10) читаем: “И всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится”. Между тем Святой Дух веет где хочет, и его не останавливают границы вероисповеданий. Есть различия, которые никогда не исчезнут. Но они и не должны исчезнуть, внутренний мир человека европейской культуры тяготеет к другому образу вечности, чем внутренний мир человека индийской культуры. Это так, и останется так. Обречено исчезнуть другое: оценка другого как худшего, низшего, неполноценного» [Померанц, 1995, с. 381–382].

Хотя Померанц не относит себя ни к какой определенной религии или вероисповеданию, он глубоко религиозен. Троица в изображении Рублева, очевидно, – символ, наиболее полно выражающий “религию” Померанца, так как она охватывает все религии и предстает как образное нравственное воззвание к каждому отдельному человеку: “Троица – место встречи всех высоких религий, не только христианства и буддизма, создавших учение о Троице, но тех, в которых это учение не сложилось и есть только элементы тринитарности. Ни одна религия не воплотила предвечную Троицу во всех Ее ипостасях и природах, и разница степени развития богословия может даже оказать обратную пропорциональную духовную глубину: фарисеи, гордые своим восхождением, окажутся последними, а мытари, сознающие свою духовную убогость, – первыми. Если взглянуть на христианство трезвыми глазами аравийского купца, то это религия Сына, заслонившего Отца, и (добавлю от себя) с неразвитым зачатком понимания

¹ В работах Г. Померанца речь идет только о христианстве. Но в современном мире эти проблемы, быть может, в существенно большей степени касаются и ислама. – *Прим. ред.*

Троицы, оставшимся совершенно чуждым подавляющему большинству христиан и даже христианских богословов. Поэтому практическому христианству нечем гордиться перед религиями Отца (иудаизм, ислам) и религиями Святого Духа (буддизм, ведантизм). Ни одно вероисповедание не благодатно в своей гордыне; все благодатны в своем смирении. Все способны выйти на уровень метатеологии, с которого догматические религии будут познаны как отражения одной великой тайны в разных зеркалах. Для этого не нужно никакой верхушечной унии – только внутреннее развитие каждой религии вглубь, и в форме открытых вопросов Богу и антидогматических парадоксов (Иов, дзен, Кьеркегор), и в форме творческого продолжения и углубления догматики. А главное в духе любви, сочувственного внимания и понимания” [Померанц, 1995, с. 329].

Культурные континенты

Как видим, романы Достоевского, парадоксы дзен и Троица Рублева легли в основу философии диалога Померанца. В наши дни диалог представляет собой задачу на нескольких уровнях, он необходим как каждому отдельному человеку, так и целым культурам. В эссе “Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур”, написанном в начале 1970-х гг., Померанц выступает как культуролог, цель которого – установление диалога культур. Среди его источников были работы О. Шпенглера и А. Тойнби. В них культуры рассматриваются как собственные модули, где высший стиль культуры характеризует все практические и теоретические ее проявления. Померанц изучает в отдельности каждый из культурных континентов (субэкумен), на которые разделен мир, и рассматривает их частично в исторической перспективе, частично в перспективе будущего развития [Померанц, 1995].

Сегодняшние основные культуры развились в период, который Померанц (как и К. Ясперс) называет “осевым временем”, это период примерно с 700-х гг. до Р.Х. и до 700-х гг. после Р.Х. За это время различные племена объединились в большие империи, разрушившие старые традиции и связи, но постепенно из хаоса родились новые решения – мировые религии. В каждой культуре появились свои священные книги или каноны: Бхагавагита в индуизме, Трипитака в буддизме, Талмуд в иудаизме, Евангелие в христианстве и Коран в исламе. Образование так называемых культурных континентов (субэкумен) означало окончательное преодоление попыток местных культур создать подчиняющие религиозные и философские системы. Таких систем или континентов существуют три или четыре, все они способны развиваться в общемировые культуры. Они сконцентрированы на территориях Индии, Китая и Средиземноморья. Последняя культурная система разделена на две части: восточное мусульманское и западное христианское Средиземноморье. Четыре культурных континента (субэкумены), таким образом, состоят из христианства, или европейской, а позже и американской культуры, из ислама, из индуизма, или индийской культуры, и из китайско-японской культуры. В отдельных случаях Померанц использует особое понятие византийской культуры, хотя ее можно отнести к христианскому культурному континенту.

Такое разграничение не абсолютно, каждая культура находилась или находится под влиянием других. Поэтому более точное разделение можно провести между четырьмя главными культурными континентами (бисубэкуменами) и между пятью или шестью подкультурами с колеблющимися границами. Каждая из четырех главных культур (бисубэкумен) в принципе общечеловеческая и суперэтническая, но одновременно возникнувшая на достаточно своеобразной духовной основе, которая отличает ее мировоззрение, искусство, политику и повседневную жизнь от всех остальных.

В эссе “Теория субэкумен и проблема своеобразия” основные культуры характеризуются следующим образом: «Средиземноморье (с прилегающими к нему районами) – родина монотеистических религий. А в Индии и Китае развитие “религий спасения” (буддизма, даоизма) идет другим путем. Архитектурные формы и в Индии, и в Китае моделируют скорее образы природы (дерево, холм), а в Средиземноморье – геометрические фигуры (пирамиды, прямоугольники, цилиндры)... Иногда можно указать на

прямую связь между системами ценностей субэкумены и ее экономической практикой. Так, сравнительно высокая оценка достоинства крестьянского труда в Китае связана с периодическим возвращением земли тем, кто ее обрабатывает... Напротив, в Индии, юридическое лицо, облагаемое поземельным налогом, обычно землю не обрабатывало. Все попытки мусульманских, а потом английских администраторов изменить этот порядок разбились о ценностные представления индуизма, заставляющие избегать нечистого труда.

Как правило, связи между принципами и практикой несравненно сложнее. Но так или иначе, они сплетаются в прочную, почти нерушимую сеть. То, что истина в исламе мыслится как закон, слово, продиктованное Аллахом (Коран), органически связано со всей политическо-правовой структурой халифата. Главными причинами расколов в исламе были несогласия в толковании государственного закона (о передаче власти халифа) и более частных законов. Напротив, в христианстве закон расценивается ниже благодати, и ценность истины выражена только в личности Христа. Поэтому расхождения в каноническом праве никогда не вели к образованию сект. Христиане проклинали друг друга по иной причине – из-за разного понимания структуры Божественной личности. Византия предпочла погибнуть, чем допустить, что Святой Дух истекает из Сына, а не только из Отца. На фоне этого ислам кажется рациональным. Но, с другой стороны, личностное начало в христианстве сохраняло (в преображенной форме) традиции античной свободы и было почвой, на которой сделала первые шаги свободная личность Нового времени, а законничество ислама поддерживало централизованную теократию.

Далее, Средиземноморье в целом противостоит Дальнему Востоку, как культура высказанной истины в противоположность невысказанной, принципиально невыразимой. Хотя пути Бога неисповедимы, Коран в исламе и Христос в христианстве суть высказанный абсолют. Напротив, Будда хранит “благородное молчание” о величайших тайнах бытия, Лаоцзы восклицает: “О неясное! О туманное!” Индуистская Индия, с ее равновесием высказанных и невысказанных, личных и безличных форм священного, стоит здесь, видимо, посередине. В некоторых аспектах она ближе к Средиземноморью, в других – к Дальнему Востоку. С туманностью символов абсолюта связан лаконизм языка дальневосточного искусства, предпочитающего намек развернутому высказыванию, и отсутствие эротической метафоры в священных книгах. Дао настолько безлично, что невозможно любить его, как Суламифь любила Соломона и суфий – Аллаха. Подобием Дао является скорее пейзаж. И пейзаж, как символический жанр, складывается на Дальнем Востоке гораздо раньше, чем в Европе...» [Померанц, 1995, с. 210–213].

Осевое время представляло собой политические перевороты и культурные столкновения, из которых позже возникли мировые религии. Наше время не менее драматично. Не только китайцы видят угрозу своим моральным нормам во встрече с другими культурами через современную технологию и информацию. Везде в какой-то мере люди принуждены “оставить отца своего и мать свою”, потому что нормы и традиции плохо совмещаются с развитием современного мира. Эта ситуация в центре внимания Померанца. Его исторические исследования рожают пробные решения проблемы выживания отдельного человека и всего человечества, находящихся под угрозой современного развития, бросающего вызов людям, но в эссе “Корни будущего” он подчеркивает: “Я не говорю о моих решениях – они могут быть отброшены, но сами вопросы! Я думаю, что они выйдут на первое место, когда экологический кризис возьмет за горло все страны, все культуры, весь мир и окажется необходимым думать за всю биосферу, оказавшуюся на пороге гибели” [Померанц, 1995, с. 384].

Корни будущего

Пока мир еще был большим, каждый мог быть блаженным в своей вере и жить с убеждением, что существует только одна истина – его собственная. Начиная с эпохи Ренессанса мир становится все меньше. Кругосветные путешествия, империализм, миссионерство и развитие технологии Запада в виде искаженных “островов” рассеяли европейскую культуру по всему миру, а в конце прошлого столетия в Европе началась

миссия с Востока. Постепенно всеобщее использование технических достижений привело к тому, что населению Земли грозят экологическая или ядерная катастрофы. На пороге нового тысячелетия мир не только стал маленьким, но одним на всех, мировые проблемы сегодня касаются каждого и могут быть решены только в сообществе.

Пока такого сообщества не существует. Вместо него знаком “после-нового времени” (как дословно переводит термин “постмодернизм” Померанц) стала волна ненависти. Началом этой эпохи Померанц считает 1914 г., именно тогда в мире возникло “что-то” новое, чего не было раньше. В эссе “Корни будущего” он пишет: «Из этого “чего-то” Ленин вылепил свое государство, Гитлер – свое, и мы до сих пор живем на той же самой почве. Меняются слова (коммунизм, нацизм, фундаментализм), а суть остается. Сумеет ли XXI век преодолеть кризис? Муссолини называл себя учеником Ленина, а Гитлер многое взял у Муссолини. Но наивно объяснять сходные черты заимствованием. Влияния, например, только помогают оформить то, что просится к жизни. В Китае созрела новая революционная тирания, и русский пример подтолкнул роды. В Индии зрело что-то другое, и Ганди пошел за Толстым, а не за Лениным. Ленин и Сталин, Муссолини и Гитлер лепили из одного материала, созданного мировой войной. Из материала ненависти. От этого и сходство того, что они вылепили» [Померанц, 1995, с. 374].

Ниже в этом же эссе Померанц рассматривает религиозную диктатуру Хомейни в Иране, а также националистические движения, вспыхнувшие на бывших территориях Советского Союза после его распада, как продолжение одного и того же политического вихря. Он указывает на то, что в основе всех подобных массовых движений лежит скрытая ненависть к Западу, к идее свободы и безусловной ценности личности. Давая характеристику вере в светлое коммунистическое будущее, идее “расово-чистого” Третьего рейха и борьбе за возврат к светлому прошлому в странах ислама, Померанц использует один и тот же термин: “агрессивный редуccionизм”. Основанный на ненависти к “чужим”, встреча с которыми неизбежна в эпоху постмодернизма, агрессивный редуccionизм в диком восстании против западной веры в прогресс, науку и демократию дает выход иррациональным силам души. И хотя коммунизм представлен под маской научной теории, он также иррационален в своем фанатизме.

Тем не менее агрессивный редуccionизм, хотя и в искаженном виде, отражает тенденции, которые человечеству нельзя не учитывать, если оно хочет иметь будущее. Научно-техническая цивилизация грозит отнять важнейшую основу всякой культуры: чувство смысла жизни. Померанц полагает, что именно это чувство – главный стержень всех так называемых “примитивных” культур. Бушмены всю свою культуру носят в себе, в форме мифов и легенд, знание которых ставит в определенную взаимосвязь весь окружающий мир. Если я верно понимаю Померанца, то он говорит о том, что импульсом в современных массовых движениях в какой-то степени стала именно тяга к смыслу, к глубине бытия. Редуccionизм стремится упростить, то есть объяснить мир, в котором человек чувствует себя отчужденным. Сторонники агрессивного редуccionизма движимы скрытым чутьем единства мира, беда только, что за это единство они принимают собственные догмы и хотят заставить всех остальных жить по своей истине.

Переход от технической цивилизации, где решающую роль играет материальный рост, к миру, основанному на росте духовном, в котором природа – неотъемлемая часть целого, дело крайне ответственное, полагает Померанц. Такое преобразование кажется почти невозможным и требует огромных духовных и нравственных усилий. Экологический кризис имеет не столько технические, сколько духовные причины и поэтому может быть разрешен лишь духовным путем, который нельзя ограничить одними разумными решениями. Бесплезно просто призывать людей к солидарности и гуманизму, человеческому сердцу необходимо религиозное пробуждение. Такое пробуждение, по мнению Померанца, нельзя путать с прошлыми волнами религиозных обращений или наступлением мировых религий, хотя он указывает на параллели между нашим временем и временем начала распространения христианства. В эссе “Корни будущего”

читаем: “Есть что-то общее между положением современного мира и Римской империей накануне христианства. Достигнуто единство цивилизации, нет единства культуры. Создана единая система администрации, дорог, экономических связей, языка, наконец... Но дальше Рим не смог пойти. У него не было духовного превосходства. Началась экспансия восточных учений, и она занесла в вечный город христианство.

Сейчас нет и не может быть единой мировой империи, способной внешне оформить новую религию. Более того. Новая великая религия внутренне невозможна. Мировые религии совершили прорыв в предельную глубину, где личность освобождается от своих племенных связей и может приобрести новый образ и подобие. Путь в глубину уже проложен, несколько параллельных путей, но в ту же предельную глубину. Бóльшая глубина, способная перекрыть глубины христианской или буддийской мистики, невозможна” [Померанц, 1995, с. 380].

Новые религии XX столетия, каждая из которых по-своему стремится побудить на подвиг, о котором говорит Померанц, он называет “религиозными эсперанто”. У них нет будущего. В послесловии к “Великим религиям мира” приведена современная притча “о том, как в наш цивилизованный мир, оснащенный газетами и телевидением, приходит Мессия, в подлинности которого уже никто не сомневается. Он устраивает пресс-конференцию в Вашингтоне, и один корреспондент задает Ему вопрос: в первый или во второй раз он пришел? Считать ли Его появление вторым пришествием, обещанным христианам, или первым, которого ждут иудеи? На вопрос этот Мессия отвечать отказывается. Спор таким образом остается неразрешимым по сей день. Он не может разрешиться каким бы то ни было внешним образом. Спор о Боге не может разрешить даже сам Бог, пока Он остается внешним авторитетом, – признанным и установленным кем-то, а не тем Безвестным и Безымянным, которого непосредственно узнает сердце” [Померанц, Миркина, 2001, с. 212].

Только поиск глубины в уже существующих мировых религиях может создать основу для новой необходимой религиозности – через искреннюю и сосредоточенную работу каждого: “Во всякой мировой религии есть некое духовное ядро, есть труднодоступная глубина. Это глубинное ядро каждой религии гораздо ближе к глубинному ядру другой мировой религии, чем к своей собственной периферии. И в каждой религии путь в глубину открывается только великому личному усилию” [Померанц, Миркина, 2001, с. 207–212]. Если богопознание не является самопознанием, то оно превращается в идолопоклонство. Человек, попавший в эту ловушку, принимается утверждать свою неоспоримую, единственно возможную истину и отвергать все другие. Причины всякого фанатизма – приписывание Богу внешних признаков и принятие символов веры за саму веру. Глубина, о которой говорит Померанц, основана на открытости, делающей возможным диалог. Померанц не стремится отменить догмы или пренебречь ими. Догмы, по его мнению, должны стать иконами, их надо понимать как окна в духовный мир, в котором, так же как и в обычном мире, чем больше окон, тем просторнее становится вид. Как иконы не загораживают окон, так и догмы не противоречат одна другой, если рассматривать их как хотя и разные, но равноценные точки созерцания Бога. Вызов эпохи постмодернизма, смещение культур, столкновения между различными религиозными направлениями не могут быть разрешены новой универсальной религией, эти проблемы решает диалог между уже существующими мировыми религиями на базе каждой из них.

Только этим путем может быть создана основа для существования и дальнейшего преобразования мира. Такая возможность сегодня есть, постмодернизм породил не только негативные разрушительные движения, но с помощью технологии и коммуникации может открыть путь к духовному обновлению. Померанц признает, что средства массовой информации в основном пока наводнены пошлостью и бессмыслицей, но массмедиа – одновременно и форма, которая, если наполнить ее иным содержанием, может стать орудием в деле диалога: опять по аналогии взаимоотношений Римской империи и христианства: “Сейчас формулируются духовные узлы единой мирной системы общения, технически уже созданной – примерно так, как сфера для распро-

странения христианства была создана Римской империей”, – пишет Померанц в эссе “Россия на перекрестке культурных миров” (1997). – “Нынешнее расползание поп-культуры по земле готовит место для хоровода соборных личностей, хоровода, в котором каждый участник, оставаясь собой, выражает дух целого (примерно так, как в каждой ипостаси присутствует весь Бог)” [Померанц, 1998, с. 20].

Перекресток культур

С того момента, когда в России начало просыпаться самосознание, сама страна стала своей главной проблемой. Относить себя к Азии или к Европе? Или, может быть, Россия – самобытная и единственная в своем роде страна, несущая спасение остальному миру? Другими словами, в чем заключается русская идея? Этот спор возобновился после падения коммунизма, и в сегодняшней России представлены все точки зрения. Померанц, глубоко интересующийся вопросами русской современности и русской философской традицией, рассматривает проблемы России во многих работах. В эссе “Россия на перекрестке культур”, говоря о “русском вопросе”, он отмечает, что открытые границы делают историю страны скорее судьбой, чем биографией: место встречи многих крупных культур. Столкновения традиций, характерные сегодня для всего мира, сопровождали Россию во все времена [Померанц, 1995, с. 230]. Хотя Померанц этого не пишет, все-таки рискну предположить, что движимый ненавистью агрессивный редукционизм, наблюдающийся сейчас во всем мире, одна из причин которого – столкновение культур, зародился в России (с приходом к власти Ленина), где столкновение между культурами происходило постоянно.

Благодаря географическому положению и многим культурным влияниям, в России появились личности, создавшие основу для диалога: Ф. Достоевский, Л. Толстой и Вл. Соловьев. Соловьев, так же как и Померанц, – “мыслитель диалога”, во многих отношениях они близки друг другу. Соловьев писал о воссоединении восточной и западной церквей, положительно относился к исламу, а свою собственную религию называл “религией Святого Духа”. В ней различные вероисповедания рассматривались как члены одного большого организма. Тем не менее Померанц указывает, что горизонт Соловьева “остановился у Суэцкого канала”: Соловьев не испытывал никаких чувств к немонотеистическим религиям, крайне критично относился к буддизму и китайской традиции. Но во взгляде на Россию расхождений между ними меньше. Соловьев считал, что Россия имеет мало, если не ничего из того, что могла бы назвать своим, но у нее есть способность одухотворения. Идеи, идущие с Запада, приобретали в России духовный характер: так создавалась основа для обновления и преображения культуры. Померанц рассматривает проблему России в некотором смысле как проблему общего будущего, ибо страна всегда находилась в ситуации, в которой сегодня пребывает весь мир, и выход из нее – корень всего мирового будущего.

Для Померанца Россия также не имеет конкретной “идеи” или своеобразной культуры. В эссе “Россия как место встречи культурных миров” он предлагает рассматривать проблему страны, исходя из пяти различных точек зрения: “...1) как культуры на перекрестке культур; 2) как культуры вестернизированной; 3) как культуры, трижды подвергавшейся грубой ломке (в процессе отатаривания, европеизации и советизации); 4) как культуры, склонной к периодическим взрывам; 5) как культуры – луковицы, живой только в целом, хотя отдельные пласты в этом целом плохо ладят друг с другом и постоянно возникает искушение отбросить наносное, добраться до подлинного православия или подлинного язычества” [Померанц, 1998, с. 21]. Померанц придерживается метафоры культуры-луковицы и подчеркивает, что даже если бы и удалось отыскать ту или иную русскую культурную “сердцевину”, то она была бы довольно примитивной и мало отличающейся от других культур. Ни иконы Рублева, ни романы Достоевского в нее бы не вошли. Из-за того, что история России, как луковица, состоит из отдельных самостоятельных слоев и в то же время может казаться одним культурным целым, в стране всегда были большие трудности: как сочетать

византийскую иерархию и самодержавие с западным идеалом свободной личности? Обе традиции входят в наследство страны.

Так как русская культура всегда была неустойчивой, государство являлось ее единственной опорой. Поэтому, как пишет Померанц в эссе “Россия на перекрестке культурных миров”, слово “русский” – имя прилагательное, в то время как все другие нации названы именами существительными: “Русские неотделимы от государства Российского. Русский – подданный России, а не гражданин, заключивший с остальными гражданами общественный договор и создавший нацию. Русский – функция России, а не Россия функция русских” [Померанц, 1998, с. 22]. Такие отношения между государством и его подданными характеризуют всякую империю, но так как Российская империя была разрушена последней, то русским последним из народов Европы предстоит учиться личностному самосознанию. Этот процесс не становится более легким оттого, что коммунистический эксперимент в России продолжался намного дольше, чем в Восточной Европе. Тем не менее будущее России и ее спасение, по мнению Померанца, заключается в одном: “Я думаю, что все вопросы у нас упираются в недостаточную зрелость личности”, – пишет он в послесловии к книге “Выход из транса” [Померанц, 1995, с. 568]. А в эссе “Корни будущего” подчеркивает, что русская политика должна основываться на достоинстве личности. Она должна защищать права индивида, так как только сознающий свое достоинство человек может быть добросовестным работником и создать рациональную экономику. Поэтому ни этнос, ни нация, ни какие-либо другие коллективные достоинства не могут быть поставлены на высшую ступень шкалы ценностей. Только личность составляет эту высшую идею, как и в России. Померанц вновь упоминает сказку Энде, в которой человек учиться падать и держаться ни на чем: “Кризис заставляет искать опору в самом себе и стать опорой для других”. Это касается не только России, это – первое условие диалога, независимо от того, происходит он между отдельными людьми или целыми культурами.

Мышление и переживание

Померанц различает две формы познания: одно метафоричное, образное, определяемое детским словом “как будто”, “понарошку”. Другое фактическое, описательное, то, что “по-настоящему”. В эссе “Две модели познания” первую форму познания он называет ночной, или лунной, вторую – дневной, или солнечной. Если днем контуры вещей ясно обозначены и детали четко видны, то ночью они сливаются в лунном свете и образуют новые формы. И хотя наука – с одной стороны, а искусство – с другой представляют две эти модели познания в чистом виде, тем не менее они не могут обойтись одна без другой. Таким же образом складывается отношение между западной и восточной истинами: традиционно восточное мышление воспринимается на Западе в основном как так называемый “иррационализм”, в то время как для самого Запада характерны логика и научность. В понимании Померанца “логос” Гераклита незаметно отождествляется с “тао” Лао-цзы: и в том и в другом определен ритм, существующий и придающий всему смысл еще до возникновения слов. Этот ритм ищет гетевский Фауст, когда хочет перевести первый стих Евангелия от Иоанна. “Между тем все плоды внутреннего созерцания – только поплавки, теряющие смысл, если вынуть их из воды, – пишет Померанц. – Это только имена, названия для того, что не может быть названо, для целого превосходящего все слова. Тот, кто этого не понял, обречен на труд Сизифа: создавать идолов, чтобы потом разрушить, и разрушать, чтобы восстанавливать их из обломков” [Померанц, 1995, с. 53].

Эта мысль лежит и в основе культурологии и философии Померанца, в его призыве к диалогу мировых религий: религии – разные языки. Задача заключается в том, чтобы научиться их переводить и тем самым приблизиться к тому невыразимому целому, которое лежит за ними. Хотя Померанц выступает за диалог, это не значит, что у него нет собственной точки опоры. Можно ясно видеть, что Померанц, несмотря на свои слова об умении сохранять равновесие между рациональной и мистической

традицией, не останавливаясь окончательно ни на одной из них, все же более склонен к опыту мистиков, независимо от их вероисповедания и философских взглядов. Он узнает собственный или похожий духовный опыт как в книгах И. Экхарта, так и у А. Сент-Экзюпери, у Энде и у Витгенштейна.

Померанц главное значение видит в переживании “вечного света”. Любая попытка выразить этот опыт словами, описать духовный мир интеллектуально неизбежно ведет к идолопоклонству и к убеждению, что именно это личное переживание – единственно истинное, а следовательно, порождает догматизм, исключаящий диалог, к которому стремится Померанц. Догматизм, по его мнению, связан с тенденцией к сохранению своего поверхностного “я”, с заменой представления о том, чем мы являемся, с тем, что мы имеем, а также с боязнью потерять себя вместе с потерей своего мнения. Тогда как наше глубинное существо или высшее “Я” живет на другом уровне и, отказываясь от всего своего, становится только богаче, а не беднее.

“Высшее Я”, считает Померанц, познается в бессловесном переживании, через парадокс. Но ставя значение переживания выше анализа и мыслительной осознанности, можно не заметить опасности, которую Померанц, видимо, недоучитывает. В “Двух моделях познания” он пишет:

«В той мере, в которой человек сливается с целым, становится его воплощением, узлом его бытия, – он свободен; ибо не остается ничего вне его, что могло бы его определить, ограничить. В той мере, в которой человек обособляется от целого вселенной, становится замкнутым в себе атомом, он подчиняется закону, управляющему движением атомов: “угол падения равен углу отражения”. Свобода для него – иллюзия, клок сена перед ослом. Чем больше он обособляется от других в поисках независимости, тем больше он теряет внутреннюю полноту жизни, и существование его становится зависимым от мельчайших булавочных уколов впечатлений. В конце концов он погружается в полную пустоту, и вечность (формальная свобода) мерещится ему как маленькая комната вроде деревенской бани с пауками в углу» [Померанц, 1995, с. 49].

Верно, что сохранение своего “я” может вести к догматизму и изоляции, но свобода, заключающаяся в растворении в целом, в “становлении его воплощением” может обернуться тем, что индивид превращается в космическую медузу, не имеющую “я” и без той формы свободы, которая сохраняет человека как личность и индивидуальность. Если условие для богопознания лежит в разрушении интеллекта и логики, как в дзен-буддизме, то можно также спросить: каким образом ученик сможет отличать истину от лжи, добро от зла в мире, в котором он вдруг оказывается? Если эта способность выведена из строя, то индивид, или личность, о которой Померанц пишет так много, должна передать себя в руки наставника, гуру, знающего, где правда, а где ложь, где добро и где зло. А так как возможность личного суждения снята заранее, то человек полностью попадает во власть гуру.

Для самого Померанца это не составляет проблемы. Он необыкновенно философски вооружен и не только ознакомлен с дзен или другими мистическими традициями, основанными на переживании, но также прошел и строгую школу Г. Гегеля, К. Маркса, В. Ленина. Хотя Померанц реже пишет об этих и других рационалистах, его стилю и форме выражения присущи четкая логика – парадоксы появляются там, где они уместны и имеют больший эффект. В каком-то смысле у Померанца есть нечто общее с главным героем рассказа Достоевского, который по-настоящему зажег в нем искру любви к философии и познанию, – Подпольным человеком. Хотя Померанц, в отличие от Подпольного человека, относится к рационализму без насмешек и без раздражения. У него, так же как и у Подпольного человека, нет другого пути, чем опять-таки использовать рациональные доводы, выступая за иное, более глубокое познание, которому логика и эвклидовский разум преграждают дорогу [Померанц, 1990].

А. Кестлер в книге “Лотос и робот” о своих путешествиях по Индии и Японии пишет о том, как в VII столетии японские дзен-буддийские монастыри, помимо дзен, также распространяли и конфуцианство с его строгой и твердой социальной моралью. Мягкая аморальная спонтанность дзен нуждалась в четкой логике учения Конфуция

как в противоядии, и наоборот: “Великие Учителя дзен были мудрецами с глубоким знанием человеческой души; они знали, что космический нигилизм их учения можно сравнивать с действием мышьяка: он полезен в небольших дозах, в больших становится ядом” [Koestler, 1966, p. 271]

Тонкое знание Померанцем философии и логики, о прорыве которой он говорит, видимо, играет ту же роль, какую конфуцианство играло в Японии по отношению к дзен. Померанца, как он это и сам утверждает, действительно нельзя полностью отнести ни к мистической, ни к рациональной традиции. Но все же удивительно, почему он не уделяет больше положительного внимания рационализму, на котором фактически построены его работы.

Секрет, вероятно, заключается в том, что Померанц пишет не для того, чтобы приобрести сторонников, и не для того, чтобы кого-либо в чем-либо убеждать, а для открытого разговора. Если так, то он сам в одном из своих коанов определяет опасности, грозящие человеческому “я”, имеющиеся как в парадоксах дзен, так и в контртрадиционном принципе: “Группа людей попала в одну клетку со стадом обезьян. Клетка заперта. Ключи в руках обезьян. Ключи заколдованы, тот, кто их схватит, сам становится обезьяной. Как выйти из клетки? Тут общего ответа нет. Надо решать эту загадку каждый день, каждый час, всю жизнь” [Померанц, 1995, с. 81].

(Перевод с норвежского И. Воге)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Померанц Г. Выход из транса. М., 1995.

Померанц Г., Миркина З. Великие религии мира. М., 2001.

Померанц Г. Способы существования в дрейфе // *Континент*. 1997. № 2.

Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990.

Померанц Г. Россия на перекрестке культурных миров // *Россия и мусульманский мир*. 1998. № 3.

Koestler A. The Lotus and the Robot. London, 1966.

© П. Воге, 2014