

С. Э. КРАПИВЕНСКИЙ

ОСЕВОЕ ВРЕМЯ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Впервые проблема Осевого времени была поставлена в классической немецкой философии (Фихте, Гегелем, Шеллингом). Упомянув об этом, К. Ясперс справедливо подвергает концепцию своих предшественников серьезной критике и прежде всего за ее ограниченно-региональный, а не всемирно-исторический характер: под Осевым временем они понимали по сути дела время возникновения христианства и его триумфального шествия по Европе (1, 302). К тому же христианство представляет собой продукт более поздний по отношению к Осевому времени, хотя органически с ним и связанный: христианство возникло потому, что характерная для Осевого времени острокризисная ситуация не была снята в общественном сознании Палестины, да и всего Средиземноморья, идеологией иудейского пророчества.

Оценивая гегелевский подход как «не более чем дерзостное высокомерие, порожденное духовным самообманом» (2, 113), Ясперс предложил на строгий суд мыслящего человечества второй половины двадцатого века свою концепцию Осевого времени:

1. Осевое время у Ясперса носит предпропастьевой характер. «Новое, возникшее в эту эпоху, – заключает Ясперс, – ...сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открываются ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели» (2, 33).

2. Осевое время у Ясперса носит мировой характер, ибо объемлет собой поворотную эпоху, начавшуюся и протекавшую

почти одновременно (между 80 и 200 годами до н. э.) в Китае, Индии, Персии, Палестине и Греции.

3. Осевое время у Ясперса наполнено социокультурным, в т. ч. гносеологическим смыслом: происходит самый резкий поворот в истории – от мифологической эпохи с ее спокойно-устойчивым иррациональным мышлением к эпохе научно-философского осмысления окружающего мира и места человека в нем.

Таким образом, Осевое время предстает перед нами как социально-философская проблема, чрезвычайно актуальная сегодня в теоретическом, а еще более – в практическом отношении. Ведь кризисы в истории – явление весьма закономерное и настолько часто встречающееся, что приводит некоторых авторов к мысли о человеческой истории как в какой-то мере перманентном кризисе (3, 10). Разумеется, Осевое время – время отнюдь не «рядового» кризиса в истории. Тем более важно знание о нем для понимания многих социально-философских проблем.

Прежде всего во весь рост встает проблема детерминированности кризисов в истории, в особенности таких, которые приводят те или иные народы и даже человечество в целом к предпропастевой ситуации. Вряд ли можно принять объяснение, согласно которому мировые и близкие к ним по своей масштабности религии (а именно они явились главным духовным продуктом Осевого времени) несли и «несут в себе космические программы, которые определяют направления развития земной цивилизации» (4, 16). Конкретизируя эту идею, ее автор пишет: «В VI веке до нашей эры «небожители» наметили несколько путей или способов развития разума у землян: путь понимания разницы между пробужденным и спящим разумом (Будда), путь понимания роли человека в обществе (Конфуций), путь понимания связи человека с природой (Лаоцзы), путь понимания истории движения человечества к космическому разуму или Богу (Библия, начиная с Вавилонского пленения евреев, и т. д.» (4, 22).

Не более приемлема и гипотеза экологического происхождения предпропастевой ситуации, независимо от того, относится ли такое объяснение к Осевому времени в ясперсовском или гегелевском его понимании (5, 15). Заметим: сказанное отнюдь не означает, что в отдельных регионах осевого прорыва экологический фактор (на

макро- или микроуровне) не может быть обнаружен в составе «причиняющего» фактора. Будду, например, потрясло царящее в мире физическое, экологическое зло на микроуровне – болезни, старение, смерть (6, 68). И это не могло не найти достойного отражения в его учении.

Однако при глубоком анализе обнаруживается ЗЕМНАЯ (и прежде всего – СОЦИАЛЬНАЯ) детерминированность, а следовательно, и ЗЕМНОЕ (и прежде всего – СОЦИАЛЬНОЕ) содержание духовных продуктов Осевого времени. К такому выводу приходят почти все крупнейшие исследователи зороастризма, еврейского пророчества, буддизма, конфуцианства, греческой философии (7). Особняком выделяется точка зрения А. Меня, считавшего, что в Осевое время «человек искал не того, что было необходимо для его обычной земной жизни. Это звучал голос духа, глубочайшая потребность в высшей истине, в последней ориентации – и абсолютным, безусловным» (8, 35036). С таким мнением трудно согласиться. В основных духовных документах Осевого времени земное и надземное оказываются связанными воедино.

Ведь если вынести за скобку то общее, что вызвало к жизни духовные борения и духовные искания того времени (а о специфическом в них и по форме и по содержанию речь пойдет ниже), то таковым оказывается радикальная социально-экономическая ломка, происходившая во всех этих регионах и обладавшая в принципе везде единой сущностью – разложением родовой общины и утверждением частнособственнических отношений. И, соответственно, должна была произойти принципиальная смена жизнесмысловых ориентации и моральных ценностей. При всей замедленности общественного развития тех времен анализ относящихся к этой ломке первоисточников позволяет предполагать, что осознание «ужаса мира и собственной беспомощности» было осознанием быстро надвинувшейся катастрофы, опрокидывающей все казавшиеся незыблемыми представления об обществе и человеке. Характерен в этом отношении эмоциональный всплеск, обнаруживаемый в Книге Исая: «Какой сделалась блудницей моя верная столица; она была преисполнена правосудием; правда обитала в ней, а теперь обитают в ней грабители. Начальники твои – отступники и товарищи воров; все они любят подарки и гоняются за мздой; они не всту-

паются за сирот, и жалоба вдовицы не доходит до них» (9, гл. 1, 10–12). Не менее характерно и другое: протест против подобного мы встречаем и в других письменных источниках Осеего времени. Анонимные кинические авторы (холямбические поэты) V–VI вв. до н. э. квалифицировали «нарушителей коллективного порядка» следующим образом: «...эти люди перевернули нашу жизнь. Ведь некогда священная и еще до сих пор почитаемая справедливость ушла и никогда больше не вернется, процветает неверие, а вера покинула землю. Бесстыдство стало сильнее Зевса. Святость клятв умерла, и боги терпят все это. Низость буйствует повсюду среди людей, которые соленой слюной плюют на благородство... Закон их не страшит, они забыли о богине справедливости Дике и потешаются над ней. Я же поражаюсь: как люди могут жить среди диких зверей, когда жить среди них невозможно. Никто никому не верит, кругом одна лесь и медоточивые речи» (10, 207).

Всемирно-исторические памятники Осеего времени выразили ответ Культуры на Вызов Истории. Ответ персонифицированный – учение о Добре и Зле Зороастра, публицистические воззвания библейских пророков, этические системы Будды и Конфуция, проект идеального государства Платона и т. п. Другим идеологический ответ (в отличие от психологического) и не может быть. При этом в каждом конкретном регионе на ответ накладывались и особенности конкретно-исторической ситуации. Во-первых, не могла не сказаться определенная разница в фазах социально-экономического развития. Так, «Авеста», возникнув ранее других книг Осеего времени, рельефнее других отразила первоначальную фазу разложения общинного строя. На первом плане здесь еще не борьба против могущественной родовой знати, а призыв защитить скот от разбойничьих набегов кочевых племен, которые были объявлены Зороастром поклонниками дэвов зла. Существенным образом вклинивался, очевидно, и экологический момент: иначе трудно объяснить ту часть «Авесты», которая содержит призыв против хищнического истребления скота и связи с массовыми жертвоприношениями и вменяет в обязанность каждому выращивать и защищать полезных животных. И только позднее, в Гатах, обнаруживаются отзвуки борьбы скотоводов и земледельцев восточного Ирана и Средней Азии против родовой знати (11, 311).

Разность фаз сказывается и в разном отношении мыслителей Прорыва к нарождавшейся частной собственности. Если на более ранних стадиях развития считается еще возможным отказ общества от типа собственности, кардинально противоположного коллективной (буддизм), то позднее речь уже идет о способах адаптации человека к реалиям нового общества (конфуцианство). В этой связи вызывает сомнение по крайней мере один момент из рассуждений Елены Рерих, сделавшей изумительную попытку выразить квинтэссенцию прорывной Этики следующим образом: «Закон бесстрашия, закон отказа от собственности, закон ценности труда, закон достоинства человеческой личности вне классов и классовых различий, закон реального знания, закон любви на основе самосознания делают законы учителей непрерывной радугой радости человечества» (12, 3). Этим сомнительным моментом выступает «закон отказа от собственности» (подразумевается, частной). Но подобно-го отказа мы не обнаруживаем, например, у Конфуция. «Учитель сказал, – говорится в «Луньюе», – Богатство и знатность – вот к чему стремятся все люди. Если не установить для них Дао в достижении этого, то они этого и не получают. Бедность и презренность – вот что ненавидят все люди. Если не установить для них Дао для избавления от этого, то они от этого так и не избавятся» (13, 66). Как мы видим, вопреки существующему в литературе мнению (13, 66) Конфуций желал избавить людей от бедности и презренности, но отнюдь не от богатства и знатности.

Необходимо также отметить, что Осевое время наряду с социально-экономическим измерением как базисным имело и надстроечное – государственно-политическое измерение. Ведь это было время разрушения племенных общностей и их перемешивания, время создания если не мировых, то по крайней мере огромных империй. И хотя вряд ли можно предположить, что такие авторитарные государственные образования были «для людей Осевого времени предметом благоговения и восхищения» (14, 229) в массовидном порядке, все же они сыграли непреходящую роль в том отношении, что вызвали к жизни свое высшее духовное санкционирование – монотеистические религии, в ряде случаев принявшие характер мировых. Сам же процесс «привыкания» масс к внедрению государства в общину и к подчинению общинника этому госу-

дарству был процессом долгим, мучительным и сложным. И это ощущали на себе и верхи общества, вынужденные (так было с главами царств в Китае (13, 102), так было не раз в Греции) обращаться за советами и «довоспитанием» к представителям различных этико-политических и философских школ. Так или иначе проблема соотношения морали и права, долга перед верхами (законопослушания) появилась именно в это время и прошла затем через всю духовную культуру прорывных народов. Требуется просто дополнительно объяснить, как при всем этом противостоянии Конфуций и Платон именно такое государство избрали в качестве образца.

Вклад каждого из прорывных народов в идеологию Прорыва не повторяет друг друга, у каждого из них свой почерк, свой стиль, а в большинстве случаев и свой жанр. Если персы в лице Зороастра создали сугубо религиозную концепцию земной жизни и адаптации к ней; если евреи создали религию, взявшую на себя функции прикладной философии; если индусы и китайцы создали философию, которая по своей тональности и жизнесмысловой концепции здорово перекликается, хотя и не смыкается полностью с соответствующими религиями, то греки идеологически обеспечили прорыв к цивилизации научной (или наукоподобной), логически, рационально выверенной философией.

Итак, духовные движения и достижения Осевого времени имели под собой в принципе тождественную социально-экономическую ситуацию. Иначе невозможно было бы ответить на вопрос, почему в разных концах мира почти синхронно (для истории, тем более тогдашней, разница в несколько сот лет не столь существенна) происходили однопорядковые кардинальные идеологические подвижки, позволившие прорывным народам непосредственно, а многим другим опосредованно (в значительной степени благодаря взаимодействию с этими культурами) перейти от варварства к цивилизации. Иначе, наверно, нельзя ответить и на другой вопрос: почему погибли такие интересные, мощно развитые, зрелые, в свое время богатые и процветающие культуры, как Шумерская (L–XX вв. до н. э.), Харапская в долине Инда или культура Мохенджо-Даро (XXV–XVII вв. до н. э.), культура Древнего Египта (XXX–V вв. до н. э.), Вавилонская культура (XX–V вв. до н. э.). В литературе последних лет мы встречаем во многом плодотворную попытку

решения этого вопроса: упомянутые культуры погибли практически полностью и существуют сейчас только археологически потому, что не имели в своей основе трех, по мнению автора, краеугольных камней – монотеизма, гуманности религиозного культа и фонетического письма (15, 7–8). Правда, третий «камень» Н. В. Карлов тут же вынужден убрать, ибо Китай, Япония и Корея при всей мощности и долгожительстве своих культур до сих пор обходятся без фонетического письма. Что же касается двух других «камней», то вряд ли они могут быть вмонтированы в фундамент прорывных культур. Они сами родились как важные компоненты Ответа на Вызов истории, на Вызов социально-экономической действительности. Достаточно вспомнить хотя бы те случаи, когда уже возникший монотеизм (в Египте) или попытки гуманизации религиозно-нравственной практики (Моисей) оказывались не востребованными в современном им пространственно-временном континууме и уходили в небытие.

И здесь мы вышли на чрезвычайно важную проблему противостояния Истории (конкретно-исторической ситуации) и Культуры, рельефно вырисовывавшегося в Осевое время и вылившегося в его основное содержание. Противостояние Истории и Культуры – несомненная объективная данность, обладающая различными, порой диаметрально противоположными формами проявления. Есть периоды, когда это противостояние перерастает разумные рамки и превращается в деструктивную напряженность. Эти периоды имел в виду Гегель, констатируя: «Во всемирной истории есть несколько больших периодов, которые прошли таким образом, что развитие, по-видимому, не подвигалось вперед, а, напротив того, все огромные культурные приобретения уничтожались; после этого, к несчастью, приходилось начинать сызнова, чтобы с помощью хотя бы, например, сохранившихся остатков вышеупомянутых сокровищ, ценою новой громадной затраты сил и времени, преступлений и страданий вновь достигнуть такого уровня культуры, который уже давно был достигнут» (1, 53). Очевидно, что по самому своему сокровенному смыслу Осевое время есть отрицание подобного периода, возвращение рассматриваемого противостояния в фазу **КОНСТРУКТИВНОЙ** напряженности и начало одного из тех периодов развития культуры, «результаты которых, по Гегелю, продол-

жают существовать как богатые памятники всесторонней культуры и системы, построенные из особого рода элементов» (1, 53–54).

Противостояние между Историей и Культурой никоим образом нельзя абсолютизировать, как это делает, например, П. С. Гуревич, упрекая тех авторов, которые считают, что для адекватного понимания культуры требуется предварительное осмысление истории в ее различных измерениях и в ее целостности. «В такой трактовке, – считает П. С. Гуревич, – механизм противостояния истории и культуры утрачивает свой драматизм, проблема враждебности культуры и истории даже не ставится» (14, 226). Напомним, что даже у О. Шпенглера речь шла о враждебности истории не всей культуры, а лишь одной ее, разрушительной, по Шпенглеру, стадии – цивилизации. Некорректно поставленный вопрос: «Где же на самом деле в полной мере разворачивается человеческая активность – в истории или в культуре? Не сковывает ли культура живые спонтанные ресурсы исторического процесса?» – сразу же предполагает и жесткий самоответ: «Люди творят историю свободно, не соблюдая никаких правил, не следуя никаким канонам. Культура же лишена такой раскрепощенности. Она скреплена ценностным ядром, которое задает строгие нормы человеческого поведения. Античная культура, скажем, целиком поглощала человека. Что это означает? Через культуру он утрачивал собственную стихийность и свободу. Культура, следовательно, враждебна истории, выступает в роли ее куратора» (14, 231–232).

Налицо излишнее противопоставление, переходящее в его абсолютизацию. Ведь история есть ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ преследующего свои цели человека, а культура – внебиологический, специфически человеческий СПОСОБ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. Могут ли деятельность и способ этой же деятельности находиться в состоянии перманентной враждебности, то есть в состоянии, постоянно превышающем меру конструктивной напряженности? Очевидно, только эпизодически, в специфические и не очень часто встречающиеся периоды истории. В целом же между деятельностью и способами деятельности на протяжении всей остальной истории сохраняется конструктивная напряженность: деятельность каждодневно требует все новых способов своей реализации и совершенствования, отшлифовки и дошлифовки старых способов, и в этом смысле она (деятель-

ность) всегда недовольна культурой (технической, политической, мировоззренческой, нравственной), а культура, в свою очередь, не только и не просто выполняет «заказ», полученный от истории, но и, выполняя, вынуждена накладывать запреты как на биологические, так и на устаревшие социокультурные способы деятельности. Выходит, что в целом, за вычетом указанных периодов, История и Культура однонаправленны, что прекрасно понимал Гегель, определяя всемирную историю как «дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» (1, 98).

Особенно рельефно диалектичность причинно-следственных связей между Историей и Культурой, превращаемость конструктивной напряженности в деструктивную и обратно выступают в осевые (или близкие к ним по своей сути) времена истории, то есть во времена великих противостояний социальной действительности, по всем признакам приближающейся к катастрофе, и культурой, призванной обеспечивать благополучный ход общественного развития. В такие времена обнаруживается, что культура, которая доселе вроде бы исправно исполняла роль позитивной доминанты, чуть ли не безнадежно отстала и в таком состоянии не способна снабдить общество достойным ответом на Вызов Историй, реализовать в экстремальной ситуации свою главную – приспособительную – функцию: спасти человечество, оказавшееся по ходу своего исторического развития над пропастью. Предпропастная ситуация означает, что Культура не готова к Ответу, не созрела до него ни своими терминальными (целевыми), ни своими инструментальными ценностями (средствами достижения цели). К последним относятся, с одной стороны, нравственные нормы поведения, с другой – познавательные способности людей.

О форс-мажорных способностях Культуры в подобных ситуациях мы можем пока, судить только по исходу первого Осевого времени. Тогда, в восьмые-вторые века до нашей эры, культура «народов прорыва» сумела, остановившись, как самолет перед взлетом, набрать подъемную силу, достаточную не просто для выживания этих народов, но и для прорыва их на качественно новую, историческую горизонталь цивилизации. Если бы этого не произошло, гоббсовская *Bellum omnium contra omnes* стала бы губящей

общество повседневностью. Итак, История «причинила» Культуре задачу, поставившую под вопрос жизнь и смерть не только самой Культуры, но и сотворившего ее Человека. Культура же, справившись с этой задачей, то есть отреагировав адекватным следствием, вновь приобрела характер стабильной детерминанты истории.

Социально-философский анализ Осевого времени, пережитого в древности человечеством, приобретает сегодня неординарную актуальность не только в теоретическом, но и в практически-политическом отношении. Ответ на вопрос: «Насколько значим для нас исторический опыт более чем двухтысячелетней давности?» – зависит от предваряющего решения другого вопроса: «Как соотносятся между собой два Времени – «Тогда» и «Сейчас»? Или напрямик: не втягиваемся ли мы сейчас во второе Осевое время? В работе «Истоки истории и ее цель» К. Ясперс однозначно ответил на этот вопрос: «Мы можем с уверенностью сказать: настоящее время – не второе Осевое» (2, 114). Для сотворения именно такого ответа были свои причины.

Во-первых, цитируемая работа была написана Ясперсом в 1948 году, когда научно-техническая революция только еще начиналась и в общественном сознании на Западе преобладал безудержный «технологический оптимизм». Это веяние не обошло стороной и Ясперса, который, противопоставляя наше время первому Осевому, констатировал сегодняшнее катастрофическое обеднение в области духовной жизни и человечности, но отнюдь не связывал эти деграционные процессы с невиданно великими, по его словам, успехами в науке и технике. Ясперс еще не видел, как первое зловеще связано со вторым. Ведь «демония техники» была обнаружена лишь позднее, в начале семидесятых.

Во-вторых, указанные деграционные процессы Ясперс усматривал только в Европе, а ведь мы помним, что одним из трех важнейших индикаторов Осевого времени для него обязательно выступала глобальность. Поэтому, как ни заманчива казалась Ясперсу аналогия духовного рывка Европы 1500–1800 годов, знаменовавшегося замечательными творениями Микеланджело, Рафаэля, Леонардо, Шекспира, Рембрандта, Гете, Спинозы, Канта, Баха, Моцарта, с ситуацией первого Осевого времени, Ясперс отказывает ей в столь высоком статусе: «Прежде всего она (историческая полоса

1500–1800 годов. – С. К.) – чисто европейское явление и уже по одному тому не может считаться второй осью» (2, 97).

В-третьих, у Ясперса Вызов Истории (предпропастевая ситуация) и Ответ на него разделены между собой не китайской, но все-таки стеной. И к Осевому времени он относит только время Ответа. В действительности же следует говорить о едином времени Вызова–Ответа, ибо время Вызова есть и время вызревания Ответа, а время Ответа, соответственно, и время снятия предпропастевой ситуации. Искусственно возведенная стена помешала Ясперсу обнаружить аналогию нашему веку в первом Осевом времени, и он призвал искать ее «в совсем другой эпохе, о которой мы не имеем достоверных данных, в эпохе, когда человек изобрел орудия труда, научился пользоваться огнем и внезапно обрел в своем существовании новые возможности» (2, 114).

Два Осевых времени и сходны между собой, и существенно отличаются друг от друга. Сходны в том, что и тогда и сейчас Ответ обязательно должен включать в себя качественное совершенствование моральной культуры общества и дальнейшее наращивание его гносеологической культуры – наращивание познавательных средств, позволяющих все более адекватно отражать сущность вещей с их положительными и негативными для человека свойствами (в том числе и сущность мира в целом).

Различия же связаны с особенностями современного Вызова. Во-первых, Вызов имеет сегодня двойной контекст: СОЦИАЛЬНЫЙ (деструктивная напряженность между богатым Севером и нищим Югом, мировым Городом и мировой Деревней; нарастание борьбы за передел источников сырья, рынков сбыта, сфер приложения инвестиций) и ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ (острокризисная ситуация во взаимоотношениях общества и природы). Во-вторых, сегодняшний Вызов в обоих своих контекстах носит общепланетарный характер и по сути требует радикальных подвижек в культуре не только на микро- и макроуровнях, но и на мегауровне, на уровне планеты в целом. Следует различать МИРОВОЙ характер первого Осевого времени от ПЛАНЕТАРНОГО, ГЛОБАЛЬНОГО характера второго. Мир Прорыва и зоны его воздействия ни по своим географическим масштабам, ни по степени внутренней, органической взаимозависимости входящих в него регионов не приближался к

глобальному. Сегодня ситуация принципиально изменилась. В плане социальном речь идет уже не о тождественности задач, встающих перед разными народами, а об единой общепланетарной задаче; с природой тоже взаимодействует человечество в целом как единый биологический вид. Потому и требуются теперь уже социокультурные подвижки на мегауровне. Иначе не достичь безусловно необходимых для Ответа общеземной солидарности и единых общеземных действий. В-третьих же (и это вытекает из «во-первых» и «во-вторых»), сегодня как никогда возрастают требования к такому компоненту культуры, как культура политическая: политическая воля народов и государств, мирового сообщества в целом должны не просто наличествовать и реализовываться вообще – они должны реализовываться в спасительном для человечества направлении.

В этих условиях незаменимое значение приобретает единое планетарное сознание, которое стихийно формируется на психологическом уровне как первичное отражение новых для человечества характеристик социального бытия, но требует больших усилий для своего становления на более осознанном и (в этом смысле) идеологическом уровне. Наиболее существенными чертами такого сознания являются приоритет общечеловеческих ценностей над более частными (региональными, национальными, классовыми); существенная коррекция в связи с этим в общественном сознании отдельных народов и стран, а также в индивидуальном сознании; высшая степень онаученности. В этом направлении и в этих формах и должна реализовывать себя политическая воля, способствуя формированию «планетарного гражданского общества» (16, 4).

К сожалению, приходится констатировать, что с момента своего зарождения и по сей день идея планетарного сознания встречается «в штыхы», ей противостоит мощная (организованная и неорганизованная) оппозиция. Правда, сегодня, в отличие от десятилетий холодной войны, идея планетарного сознания уже не рассматривается в качестве очередной идеологической диверсии, но неверие в ее доброкачественность и осуществимость продолжает оставаться массовидным. Но такова всегда была участь смелых, неординарных духовных новаций, в том числе и в первое Осевое время. «Рассматривая ближе учения пророков, – пишет Х. Ахмад, – мы

можем с легкостью установить, что они были направлены решительно против господствовавших тогда духовных течений. Это отрицание духа времени вызывало ожесточенные споры, и часто казалось, что целые страны должны были погибнуть в огне. Но опять и опять торжествовали новые учения, а их отрицатели и противники бывали вынуждены признать их» (17, 10). Заметим, что первое Осевое время и связанный с ним перелом в общественном сознании были дистанцированы во времени от самих пророков. Но по ходу исторического процесса, как известно, время сжимается, и поэтому Ответ на современный Вызов истории не терпит отлагательства.

Немаловажную роль в процессе выработки деятельного планетарного сознания приобретает ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР. Казалось бы, о каком историческом опыте подобного взаимодействия может идти речь применительно к эпохе первого Осевого времени. Тем не менее такой опыт обнаруживается, и довольно значительный. Уже древнейший из духовных движений Прорыва – зороастризм – оказал прямое или косвенное воздействие на греческую философию и иудаизм, а через него позднее на христианство и ислам. Моральная триада Зороастра («добрая мысль, доброе слово, доброе дело») оказала влияние на этическое учение Демокрита, а его космологическая версия – на Анаксимандра (18, 11, 19, 1–2; 7, 10). Сохранились предания о том, что Платон, Аристотель и другие греческие философы лично встречались с еврейскими пророками и читали Тору в оригинале (20, 64).

Во времена Прорыва речь шла в основном о взаимодействии культур по горизонтали, сегодня к этому добавляется и задача взаимодействия по вертикали, т. е. о более сложном и опосредованном виде взаимодействия, сутью которого является историческая преемственность. Сложность этой задачи вполне преодолима, ибо на протяжении двух с половиной тысячелетий традиция такой преемственности наращивалась и в восточной, и в западной культурах. Вспомним незатухающий интерес в европейской философии к изречениям Зороастра, интерес, кульминацией которого явилась книга Ницше. Вспомним высочайший авторитет библейских пророков в русской философской и общественной мысли, получивший четкую оценку в следующих словах П. Я. Чаадаева: «Те

много ошибаются, кто пророчества священного Писания почитают простыми предсказаниями, предвещанием будущего и ничем больше. В них заключается учение, относящееся ко всем временам». Не случайно сегодня много говорят и пишут о библейском контексте европейской культуры Нового времени, имея в виду и мировоззрение, и художественную литературу, и науку (21, 22). В значительной степени подготовленным оказывается и сегодняшний всплеск интереса во всем мире к восточным религиям и эзотерическим учениям. Так, в Европе еще Вольтер и многие другие просветители и философы XVII–XVIII веков восхищались Конфуцием, его, как им казалось, прекрасным рациональным обоснованием общественной жизни (8, 37).

Взаимодействие культур народов Прорыва тем более поучительно для нас, если иметь в виду ключевую задачу сегодняшнего Осевого времени – преодолеть конфронтацию региональных культур. Когда-то эти культуры (конфуцианство, буддизм, христианство, ислам и др.) позволили выйти за рамки племен и более или менее сблизить народы одного региона. Однако сегодня, если мыслить глобальными масштабами, они сами стали чем-то вроде новых племенных культур в этом едином и взаимосвязанном мире, противостоя друг другу и затрудняя тем самым выработку единого планетарного сознания (3, 13–14).

Необходимость «погружения в идеи древнефилософской и социологической мысли» сегодня все больше осознается не только философами, но и экономистами, политологами и т. д. (23, 6).

Взаимодействие культур народов Прорыва поучительно и в том отношении, что может служить в определенном смысле образцом сопряжения подвижнической деятельности в одном направлении представителей научного и вненаучного, в том числе религиозного и иррационального знания. Более того, «следует помнить, что на древнем этапе развития человечества религия, философия, искусство находились в сложном синкретном слиянии, единстве, и это единство духовной жизни человека и одновременно ее многообразие выявлялись прежде всего через религиозное мироощущение» (24, 3). Сегодня, разумеется, о повторном слиянии различных видов знания и различных форм общественного сознания речи быть не

может, но их оптимальное сопряжение может оказаться весьма плодотворным.

К тому же оказывается, что противопоставление всех видов знания довольно относительно. Как подчеркивает Э. Фромм, во всех обществах великие учения (а они были, как мы видим, очень разными по своей гносеологической природе) базировались на разумном проникновении в человеческую природу и условия, необходимые для полного развития человека. Фромм считает, что именно такой вывод, по всей видимости, позволяет лучше понять, почему в самых разных местах земного шара, в разные исторические периоды «пробудившиеся» совершенно или почти независимо друг от друга проповедовали одни и те же нормы поведения человека и общества (25, 330). Вненаучное знание и сегодня может сыграть такую значительную роль, ибо и сегодня речь идет о принципиальной корректировке общественного и индивидуального сознания, а здесь, в этой сфере, как известно, науке не принадлежит доминирующая, а тем более монополярная роль.

Есть еще одна весомая причина для столь пристального внимания как к накопленному предшествующими поколениями, так и к современному вненаучному знанию. Дело в том, что, по данным специальных психо-физиологических исследований, в последние десять-двенадцать лет наблюдается глобальный сдвиг от относительной доминанты левого полушария («ведающего» логическим мышлением и оперирующего абстрактными понятиями) к усилению активности правого (имеющего непосредственное отношение к чувственно-образному и интуитивному познанию) (26, 155). А если это так, то соответственно надо ориентироваться на значительное увеличение удельного веса чувственно-образного и интуитивного знания в информации, которой мы будем располагать, а также исходить из лучшего (может быть, и приоритетного) усвоения этого материала нашими читателями и слушателями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гегель. Философия истории / Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.-Л., 1933.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
3. См.: Померанц Г. С. Диалог культурных миров // Запад–Восток: переключки культур. М., 1994.
4. Корнев В. И. Буддизм. Теоретический курс авторизованного изложения. М., 1993.
5. См., например: Борисенков Е. П., Бондаренко И. И. Методология, религия, климат и ноосферные преобразования общества // Проблемы ноосферы и устойчивого развития. Материалы первой международной конференции. СПб., 1996.
6. См.: Светлов Эм. (Мень А.). Вестник Царства Божия. Брюссель, 1986.
7. См., например: Лелеков Л. А. Авеста в современной науке. М., 1992; Переломов Л. С. Слово Конфуция. М., 1992; Шац-Анин М. Социальная оппозиция в истории евреев. Рига, 1927 и др.
8. Мень А. Культура. Христианство. Церковь. М., 1997.
9. Лебединский П. М. Краткий исторический обзор движения и развития древнееврейского законодательства. СПб., б/г.
10. См.: Смелзер Н. Социология: пер. с англ. М., 1994.
11. См.: Даналиев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980.
12. Рерих Е. Н. Основы буддизма. Улан-Удэ. 1991.
13. Цит. по: Переломов Л. С. Слово Конфуция. М., 1992.
14. Гуревич П. С. Философия культуры. М., 1995.
15. См.: Карлов Н. В. Путь познания, или Дорогу осилит идущий // Вопросы философии. – 1996. – № 5.
16. Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы (эколого-политологический анализ) // Вопросы философии. – 1995. – № 1.
17. Ахмад Х. Введение в священный Коран. Исламабад, 1991.
18. См.: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1994.
19. См.: Ганбаров С. Политические и правовые идеи в Авесте. Баку, 1992.
20. См.: Хаскелевич Б. Диспут Нахманида. С комментариями. Иерусалим–Москва. 5753–1992. С. 63.
21. Рашковский Е. Б. Европейская культура Нового времени: библейский контекст // Вопросы философии. – 1996. – № 2.
22. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
23. См., например: Цикличность как форма экономической динамики. СПб., 1997. С. 6.
24. Синило Г. В. История древнееврейской литературы (история создания, архитектоника и поэтика Танаха). М., 1993.
25. Фромм Э. Здоровое общество // Психиоанализ и культура. М., 1995.
26. См.: Герасимов И. В. Право- и левополушарные формы сознания в истории культуры. Опыт исторического эксперимента // Общественные науки и современность. – 1996. – № 6.