

От редакции: Э.Ю. Соловьеву – 80 лет. В апреле 2014 г. свой 80-летний юбилей отмечает Эрих Юрьевич Соловьев, известный российский философ, специалист в области истории философии, профессор и главный сотрудник ИФ РАН. Три темы пронизывают его творчество – личность, нравственность и право. Наши читатели знают его как блестящего исследователя лютеровской Реформации, Просвещения и этико-правового учения И. Канта. Заслуженное признание получили публикации последних лет, где анализируется литературное наследие А.И. Герцена, В.С. Соловьева, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова, а также оригинальная отечественная философия 50–60-х гг. XX в., в формировании которой юбиляр сам принимал живое участие. В золотой фонд нашей философской публицистики вошли статьи, посвященные экзистенциализму, Марксу, философам Франкфуртской школы, актуальным проблемам философии права. Он – один из авторов блестящей, если угодно, переломной для отечественной философии публикации о неклассическом этапе современной европейской философии.

А еще Эриха Юрьевича любят и знают как одного из авторов знаменитой стенгазеты Института философии, где публиковались его сатирические стихи, порой расходившиеся по стране уже со статусом “народных”.

Редакция “Вопросов философии” не забывает, что Эрих Юрьевич начинал философскую карьеру сотрудником нашего журнала и здесь же опубликовал свои самые известные статьи. Мы поздравляем Эриха Юрьевича с юбилеем, желаем ему здоровья, благополучия, долгой плодотворной работы в секторе истории западной философии ИФ РАН и, конечно, ждем от него новых эпохальных работ.

Радикальная критика цивилизации в философии раннего даосизма

И. В. ПОЛЬСКИЙ

Статья рассматривает философию раннего даосизма в контексте кросс-культурного исследования критики цивилизации. Наряду с философской критикой со стороны киников в Древней Греции, даосская критика цивилизации является одной из самых древних, известных нам. Отрицание цивилизации оказывается органично связанным со всем комплексом даосской философии, с её онтологией, где небытие превозносится над бытием, а природное – над искусственным. Также статья касается современного экологического движения и критики цивилизации, сравнивая философские основы современной и древнедаосской критики цивилизаций и выявляя структурное сходство между ними.

The article examines the early Taoist philosophy in the overall context of cross-cultural studies of criticism of civilization. Along with the Cynics philosophical criticism in ancient Greece, Taoist criticism of civilization is one of the oldest known to us. Negation of civilization is organically related to the whole complex of Taoist philosophy with its ontology: non-existence triumphs over being and the natural – over artificial. The article also concerns the modern environmental movement and the modern criticism of civilization, compares the philosophical foundations of the modern criticism of civilization and the ancient Taoist criticism, revealing the structural similarity between them.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: даосизм, примитивизм, антицивилизационизм, радикальная критика цивилизации, китайская философия.

KEY WORDS: Taoism, primitivism, anticivilizationism, the radical criticism of civilization, the Chinese philosophy.

Философия раннего даосизма, известная нам в первую очередь благодаря текстам “Дао дэ цзин”, “Чжуан-цзы”, “Ле-цзы” и другим, изучена достаточно хорошо. Не занимаясь собственно исследованием Древнего Китая и китайской философии, мы обратились к ней в связи с основной темой нашего исследования. Тема “радикальная критика цивилизации” уводит нас достаточно далеко в прошлое, к даосам и киникам – но остаётся актуальной и сегодня, поскольку многие положения, к примеру, кинической философии, воспроизводятся (часто ненамеренно) современными критиками цивилизации. Слово “цивилизация” мы используем здесь не в этнокультурном смысле¹, но как обозначение определённого состояния общества, характеризующегося наличием городов, дорог, государства, денег, налогов или податей, войск, науки или её зачатков. Под “радикальной критикой цивилизации” мы понимаем совокупность дискурсов, критикующих цивилизацию не в каком-то определённом аспекте, но считающих цивилизацию в корне неправильным и порочным явлением. Наша основная гипотеза состоит в том, что радикальная критика цивилизации в разные времена и в разных культурах имеет в своей основе единую структуру, так что основные положения мыслителей, критикующих цивилизацию, обнаруживают структурное сходство, несмотря на наличие значительной культурной дистанции между ними. Это сходство опирается на основную общую для критиков цивилизации оппозицию *искусственное–природное*. Развивая эту гипотезу, далее в этой статье мы коснёмся философских оснований радикальной критики цивилизации, обнаруживаемых у современных примитивистов, антицивилизационистов и части современного экологического движения, а затем сравним эти основания с критикой цивилизации со стороны даосов, имевшей место в Древнем Китае.

Экологическая модернизация versus примитивизм и антицивилизационизм

Современное экологическое движение в своей основе неоднородно. И даже если редуцировать большую часть различий, останется, на наш взгляд, одно самое важное различие – различие исходных мировоззренческих позиций.

Можно смело утверждать, что среди людей, обеспокоенных экологической ситуацией современности и предпринимающих какие-либо теоретические или практические попытки снизить разрушающее воздействие человечества на природу, лидирующее положение на сегодняшний день занимает позиция, соответствующая концепции *экологической модернизации*. Понятие *экологическая модернизация* появилось в 1980-е гг. внутри западного экологического движения, но быстро вошло в оборот и стало использоваться не только в теоретических дискуссиях учёных и экологов, но и на практике, став, к примеру, центральным для государственной экополитики Голландии [Кулясов, Пахомов (ред.) 2004]. Росту популярности этого понятия внутри экологического движения сопутствовал переход многих его участников от позиций деиндустриализации к позициям супериндустриализации с применением высоких, более экологичных технологий. Подробная история понятия

экологическая модернизация, дискуссий и классификаций, возникавших на его основе, а также существующая критика теории экологической модернизации, приведены в работе И.П. Кулясова [Там же], и мы не будем останавливаться на этом.

Мы несколько расширим это понятие и будем использовать его как обозначение тенденции к использованию достижений науки и техники для решения экологических проблем современности и ближайшего будущего. Таким образом, к *экологической модернизации* мы будем относить всю совокупность проектов прогрессивного усовершенствования экономической, хозяйственной и технической деятельности человечества с целью установления рациональных и устойчивых отношений между человечеством и окружающей природной средой. *Экологическая модернизация* является продолжением модернизации вообще и основана на оптимистичных концепциях развития, совершенствования, прогресса, выработанных в эпоху Просвещения и основанных на вере в торжество разума и науки. При таком рассмотрении мы можем увидеть, что проекты и концепции, соответствующие этой позиции, появились, как это часто бывает, гораздо раньше, чем само понятие *экологической модернизации*. Одним из первых подобных проектов является учение о Ноосфере русского космиста и биогеохимика Вернадского. Согласно ему, история человечества логично продолжает общий процесс развития жизни на планете Земля. Подобно тому как развитие нервной системы и рост её значения характеризует, по Вернадскому, эволюцию животных на Земле и достигает своей вершины в человеке, развитие техники и технических возможностей характеризует развитие человечества, а венчает этот процесс создание Ноосферы – новой оболочки земли, связанной с разумной хозяйственной деятельностью человечества. Развившись из животных, являвшихся частью естественной живой оболочки Земли, человечество переорганизовывает свою естественную среду, используя достижения науки и техники, и становится одной из значимых сил, определяющих процессы планетарного развития. Вернадский оптимистично рассматривал этот процесс как последовательный и движимый развитием разума, писал о его естественности и необратимости: отдельные случаи остановки развития техники и её деградации Вернадский рассматривает скорее как исключения, подтверждающие правило, не останавливающие общее техническое развитие человечества.

Продолжая традицию русского космизма и во многом вдохновляемые Вернадским, советские писатели-фантасты создали оригинальные образы экологической модернизации. Иван Ефремов описывает будущее планеты Земля как время торжествующего гуманизма, триумфа науки и техники. При этом человечество полностью перестроило природную среду обитания: изменило климат, стало выращивать равноценный растительный заменитель мяса, построило глобальную транспортную сеть со спиралевидной сверхскоростной железной дорогой, идущей от одного полюса Земли до другого и т.д. – все эти изменения рассматриваются в произведениях Ефремова исключительно позитивно. Братья Стругацкие также описали будущее Земли как время высочайшего развития науки и техники, управляемого разумным и гуманным человечеством (“Мир полудня”), отправляющимся к другим планетам, чтобы помочь развиваться и им (“Прогрессоры”). Тот же образ просвещённых земель, героически помогающих развиваться народам других планет, мы находим и у Ефремова в “Часе Быка”. Можно сказать, что демиургическая идея “улучшения природы” гением человеческого духа и разума, усовершенствования естественной среды обитания, была очень характерна именно для Советского Союза, и её мы можем встретить не только у фантастов, но и в реальных хозяйственных проектах (грандиозный проект поворота рек, создание водохранилищ типа Каховского, системы каналов и т.п.). И даже в “Розе Мира” Даниила Андреева одной из духовных задач человечества объявляется “просвещение природы”, в результате которого исчезнут хищные и эгоистичные проявления, частично свойственные дикой природе (следствия вмешательства тёмных сил в историю Земли, как полагал Андреев) и природа планеты “поднимется” до более высокого этического уровня просветлённого человечества. С концом Советского Союза и XX в. утопические проекты перестраивания природы и общества не закончились. Ярким примером здесь могут выступить концепция “ресурсно-ориентированной экономики” и проект

“Венера”, разработанные футурологом Жаком Фреско и ставшие популярными благодаря серии документальных фильмов “Zeitgeist”.

В отличие от утопических, либеральные проекты экологической модернизации (которые, собственно, и имеются в виду, когда говорят о современной теории экологической модернизации) не претендуют на переделывание природы или человека и поэтому на первый взгляд кажутся более реалистичными. Они ограничиваются переориентацией современной экономической системы на возобновляемые источники энергии, использование новых более экологичных технологий и введение новых экологических хозяйственных и экономических принципов без радикального изменения текущего общественного устройства. Отдельные европейские страны и города (например, несколько сот городов мира, участвующих в движении “Transition Towns”) достигли определённых достижений в использовании возобновляемых источников энергии, энергоэффективности и других показателей устойчивости. Но для осуществления *экологической модернизации* в глобальном, а не локальном масштабе, необходимо, по всей видимости, чтобы человечество в целом могло действовать разумно, по крайней мере, в либеральном ключе разумного эгоизма: заботиться о самосохранении. Для этого ему нужно предвидеть результаты собственной хозяйственной деятельности и признать необходимость, с одной стороны, ограничивать свои потребности, а с другой стороны, прилагать специальные усилия ради того, чтобы сохранить природные ресурсы для последующих поколений (что является основой широко используемой концепции *устойчивого развития*). Для распространения такого разумного отношения к природным ресурсам европейские страны инициируют и поддерживают широкий спектр культурной, образовательной и общественной деятельности, как в Европе, так и в других странах, что обычно именуется *экологическим просвещением*. Как слово *модернизация* в понятии *экологической модернизации* кажется нам в высшей степени закономерным и отражающим суть явления, так и слово *просвещение* в понятии *экологического просвещения* совершенно правильно отражает именно просветительскую суть такого подхода: человечество разрушает природу по причине собственного невежества; свет знания и прогрессивного экологического мышления способен достичь разума людей, и тогда, ведомое присущей человеку разумностью, человечество изменит свою хозяйственную деятельность и обратится к современным экологическим технологиям, к рациональному и устойчивому природопользованию.

Подводя итоги рассмотрения этой лидирующей на сегодняшний день мировоззренческой позиции, подчеркнём, что, говорим ли мы об утопических или о либеральных проектах экологической модернизации, ключевые аксиоматические основы у этих проектов едины и уходят корнями в идеи Просвещения. Эти базовые установки сложно доказать, часто они являются неосознаваемым глубоким убеждением или верой², необходимой для возникновения и развития оптимистичных концепций типа экологической модернизации. Каковы же, на наш взгляд, эти рационалистические аксиомы или предрассудки?

1) Человеческое общество развивается в прогрессивном ключе, и экологическая модернизация – это ещё один шаг вперёд в этом развитии (а, ни в коем случае, не назад).

2) Человечество разумно и способно, используя достижения науки и техники, рационально организовать своё общественное устройство и хозяйственную деятельность.

3) Наука и техника нейтральны по отношению к природе, могут быть использованы для принесения как вреда, так и пользы природной среде, и являются эффективными инструментами для решения экономических, хозяйственных и экологических задач и проблем.

Помимо вышеописанного ряда оптимистических концепций (во многом уже вошедших в массовую культуру в виде экологизации потребления, быта и пр.), есть и альтернативный, оппозиционный ряд. Базис этих более пессимистических концепций, которые можно было бы назвать *примитивистскими*¹ или *антицивилизационистскими*⁴, составляют аксиомы или же предрассудки, прямо противоположные вышеописанным:

1) Человечество не развивается в прогрессивном ключе, а либо стоит на месте, либо деградирует, либо движется к самоуничтожению. Единственно правильным путём, таким образом, является путь “назад к природе”.

2) Достижения науки и техники бесполезны или опасны как для природы, так и для самого человека, и не являются решением проблем человечества.

3) Природу невозможно улучшить, так как природа является вполне совершенной. Потому наука, техника, экономическая и хозяйственная деятельность человечества могут принести природе только вред, но не пользу.

В XX в. эта мировоззренческая основа была представлена в текстах анархо-примитивистов, Теодора Качинского, Деррика Дженсена и Масанобу Фукуока. По ряду причин, изложение которых потребовало бы слишком пространный терминологический отступления, мы не будем активно использовать распространённое в англоязычных исследованиях понятие *primitivism*, как и менее распространённое *anti-civilizationism*, но будем обозначать идеи и концепции, соответствующие вышеописанным мировоззренческим установкам, обобщённым понятием “радикальная критика цивилизации”, оставив слова *примитивизм* и *антицивилизационизм* для обозначения конкретных общественно-политических движений, появившихся во второй половине XX в.

После этого краткого рассуждения о философских основах современной критики цивилизации мы бы хотели вернуться к рассмотрению в этом свете философии раннего даосизма, стараясь ответить на вопросы, каково отношение ранней даосской философии к цивилизации, каковы основные черты даосской критики цивилизации и насколько мировоззрение раннего даосизма соответствует мировоззренческой основе современной критики цивилизации, описанной выше.

Даосизм и радикальная критика цивилизации

Даосизм возник в чжоуском Китае практически одновременно с учением Конфуция в виде самостоятельной философской доктрины, во многом отталкивающейся от конфуцианства и представляющей собою противоположность последнему. Основателем философии даосизма считается философ Лао-цзы. Какие-либо точные данные о времени его жизни и биографии не дошли до нас, многие современные исследователи считают его легендарной фигурой. Существует предание о его чудесном рождении: мать носила его несколько десятков лет и родила стариком. Отсюда происходит его имя Лао-цзы, что в переводе означает – “Старый ребёнок”, хотя знак *цзы* означает одновременно “мудрец”, “философ”. Существует также легенда о его уходе из Китая и появлении наиболее известного даосского текста. Направляясь на запад, Лао-цзы согласился оставить смотрителю пограничной заставы Инь Си своё сочинение – “Дао дэ цзин”.

Трактат “Дао дэ цзин” принадлежит IV–III в. до н.э. Исследователи спорят о более точной его датировке, как и о его отношении с так называемыми “внутренними” (ранними) и “внешними” (более поздними) главами другого основного даосского сочинения – “Чжуан-цзы”; см. энциклопедию [Духовная культура Китая 2006], где отражены основные подходы современной китаистики к анализу этих памятников.

Ранний даосизм является, вероятно, наиболее интересным для изучения. В начале новой эры даосская философия не исчезает, но на первое место в ней выходит доктрина, а сам даосизм приобретает черты религиозной системы. Даосизм, характерный для раннего периода, является скорее философской, чем религиозной традицией.

Направленность на целостность, единство, холистичность оказываются основными характеристиками даосского мировоззрения: “Все фундаментальные ценностные и праксиологические установки даосизма в конечном итоге вытекают из принципиального холистического характера даосского мировоззрения. Всякая целостность и единство выступают как благо, тогда как деятельность, ведущая к энтропии и дивергенции, квалифицируется как зло (отсюда и знаменитый даосский принцип у вэй – “недеяние”). Характерно, что такой антагонист даосизма, как Мо-цзы, придерживается противоположной установки на “деяние” (ю вэй), исходя из более “плюралистичного” понимания мира” [Торчинов 1993, 98]. Отсутствие словесных определений основных даосских понятий (“Дао дэ цзин” начинается словами: “Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао”

[Древнекитайская философия 1972, 115]) является следствием не просто некоей туманности и неопределённости, но проистекает из критического отношения даосов к самому языку. Как пишет Торчинов о “Чжуан-цзы”, “Язык как материальный носитель общих понятий – имен (мин) во многом рассматривается в качестве источника заблуждения. Согласно “Чжуан-цзы” мир множества самосущих единичностей, вещей является фикцией рассудка, поскольку реальность едина и нерасчленима. Но эта фикция коренится в языке, создающем предпосылку для убеждения в том, что каждому слову (мин) соответствует реальная сущность (ши), когда в действительности такого соответствия нет. Отсюда и один из аргументов “Чжуан-цзы” в пользу “невыразимости”, принципиальной неопишываемости Дао, поскольку оно, не будучи некоей “вещью”, рядоположной другим “вещам”, вообще не может быть денотатом какого бы то ни было высказывания” [Торчинов 1993, 96]. Таким образом, даосская онтология приписывает истинной реальности свойства единого и неделимого бытия, а источником различий (являющихся заблуждением) объявляет язык. Однако невыразимость Дао в словах не отменяет возможность говорить о Дао при помощи метафор, коими и изобилуют даосские тексты; так, Торчинов говорит о “метафоре младенца, блаженствующего в утробе матери до рождения” [Там же, 98].

Именно холистичность даосской онтологии, устремлённость к единому и неделимому, определяет и практические идеалы даосской философии. Задача даосского мудреца – возвращение в неделимое, своеобразное возвращение в утробу матери, в младенческое состояние. Не случайно именно младенец оказывается примером истинного недеяния, так как действует, совершенно того не осознавая, а неразумность, глупость, темнота, безумие часто оказываются положительными характеристиками в “Чжуан-цзы” и других даосских текстах.

Та же холистическая направленность даосской онтологии проявляется и в социально-утопических импликациях даосской философии [Торчинов 1993, 101]. Как и конфуцианство (основной конкурент даосизма), ранняя даосская философия уделяла много внимания фигуре монарха, способам совершенномудрого правления, но ответ, данный даосами, оказывается совершенно оригинальным и утопическим, в полном соответствии с общей онтологией: правитель не действует, и этим достигается гармония. Всё идёт своим чередом, сложное становится простым, искусственное – естественным. Достижение полной безыскусственности – вот социальный идеал даосов, к которому и приводит правление (правление через не-деяние) совершенномудрого монарха⁵. “Характерная для даосской мысли фундаментальная оппозиция “естественность” – “цивилизация” со всеми ее социальными импликациями, включая и уравнилельный идеологический комплекс, генетически связана с общей постановкой космических и онтологических проблем” [Торчинов 1993, 102]. Таким образом, радикальная критика цивилизации в даосизме является одним из следствий общей даосской установки на онтологическое единство, простоту и недифференцированность. В “Дао дэ цзин” сказано: “Пусть государство будет маленьким, а население – редким. Если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко [от своих мест]. Если [в государстве] имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо их выставлять. Пусть народ снова начнет плести узелки и употреблять их вместо письма” [Древнекитайская философия 1972, 138]. Цитируя этот отрывок, Л.С. Васильев комментирует: “Краткая, но очень вразумительная программа. Она отрицает достижения культуры и образ жизни урбанистической цивилизации. И это отнюдь не случайно сформулированная утопия. Напротив, это кредо даосов” [Васильев 2006, 430]. Естественность, простота – вот основные ценности ранних даосов, лежащие и в основе их общественного идеала.

Для даосского мировоззрения, в котором молчанию отдаётся предпочтение над словами, интуиции – над разумом, безумию – над знаниями, отрицание цивилизации и предпочтение ей природности вполне органичны. Однако даосская критика цивилизации не является столь простой и непротиворечивой, как это может показаться не первый взгляд, и может быть различным образом интерпретирована. Так, изучая “даосский примитивизм”, Х. Саркисян пришёл к выводу, что процитированный выше отрывок “Дао дэ цзин” вовсе не содержит программу “социальной политики” даосов, описывает не примитивное про-

шное (ведь в государстве уже есть орудия, лодки и повозки), но и не вероятное будущее (сложно представить, что люди действительно будут гнуть спины, когда рядом стоит повозка), а “описывает воображаемую утопию, место, которое никогда не существовало и, вероятно, не будет существовать” [Саркисян 2010, 314]. Совсем другая картина, как отмечает Саркисян, даётся в наиболее примитивистских главах “Чжуан-цзы”. “Чжуан-цзы” не является монолитным текстом и состоит из так называемых “внутренних глав”, приписываемых самому Чжуан Чжоу, и остальных, полностью или частично написанных неизвестными авторами, жившими позднее. VIII, IX, X главы книги относятся к “внешним” главам и содержат “апологию природной данности жизни и критику цивилизации” [Чжуан-цзы, Ле-цзы 1995, 413]. Предполагаемого автора этих глав Грэхем называет “примитивистом” [Там же]. “Примитивист” описывает сходную с “Дао дэ цзин” идиллию безыскусственной жизни, но в его картине отсутствуют повозки и другие признаки цивилизации, он представляет эту картину не как воображаемую, а как реально существовавшую в прошлом.

В этих же главах есть и такой наиболее радикальный отрывок, который действительно можно рассматривать как политическую и социальную программу: “Следует: уничтожить мудрость и отбросить знания, тогда переведутся и большие разбойники; выбросить нефрит и расколоть жемчуг, тогда исчезнут и малые воры; сжечь верительные дщицы и разбить царские печати, тогда народ станет простым и безыскусственным; поломать меры и перебить безмены, тогда в народе прекратятся тяжбы; истребить все правила мудрецов в Поднебесной, тогда с народом можно будет рассуждать” [Чжуан-цзы 2000, 97]. Саркисян подмечает, что позицию “примитивиста” нельзя назвать последовательно даосской: “Похоже, что он является членом очень эксклюзивной группы: он – даос, который думает, что мир может быть улучшен посредством действия, а точнее, совершения многих неприятных действий” [Саркисян 2010, 313]. Автор приведённого отрывка, по видимому, отступает от принципа недеяния (у вэй) и призывает к разрушению, считая, подобно экотеррористу XX в. Теодору Качинскому, что природный порядок в обществе может быть восстановлен только при уничтожении всех искусственных условий, его нарушающих [Качинский 2006]. Однако “большинство даосских мыслителей того периода, осознавая пагубные последствия распространения культуры и знаний, сосредотачивались на индивидуальном спасении” [Саркисян 2010, 313]. Рассматривая тексты “примитивиста” в историческом контексте, Саркисян упоминает случаи, когда правители китайской древности в действительности сжигали книги и репрессировали ученых, и говорит о возможной связи подобных действий с изложенными “примитивистом” идеями [Саркисян 2010, 313].

Таким образом, уже здесь, в первом (то есть в самом древнем) рассматриваемом нами примере радикальной критики цивилизации намечаются два взаимосвязанных полюса, между которыми радикальные критики цивилизации других культур и эпох будут находить своё место, склоняясь в одну или другую сторону или пытаясь совместить обе позиции. Один полюс – это “индивидуальное спасение”, связанное с частичной или полной изоляцией от материальных благ цивилизации или цивилизованного общества в целом. Другой полюс – воздействие на общество с целью разрушения цивилизации и возвращения к примитивной жизни, мирным путём или же насильственным.

Отмеченные различия позиций не мешают, однако, говорить о даосской критике цивилизации в целом, поскольку, так или иначе, и “Ле-цзы”, и “Чжуан-цзы” (как “внутренние” главы, так и “внешние”) стали определяющими для даосской традиции текстами вместе со всем комплексом антицивилизационных идей. “Многочисленные притчи “Чжуан-цзы” и “Ле-цзы” активно отстаивают идею архаичной простоты и примитивного быта, которые способствуют пустоте сердца и сближению с Дао” [Васильев 2006, 430]. В этих текстах мы обнаруживаем основные положения, подобные которым можно найти и у радикальных критиков цивилизации в других культурах – у киников в Древней Греции, у Руссо, Торо и Толстого, у анархо-примитивистов и антицивилизационистов XX в. В этой статье мы ограничимся перечислением черт и положений, сходных, как мы полагаем, у радикальных критиков цивилизации разных времён и культурных традиций, и подтвердим их цитатами из “Чжуан-цзы”:

1) Критика роскоши, комфорта, связанного с материальными благами цивилизации, и прославление простой жизни. “Умеющий довольствоваться малым не станет отягощать себя из-за выгоды; не страшится утратить ее тот, кто способен удовлетвориться собой” [Чжуан-цзы 2000, 305]. “Убогая одежда, стоптанная обувь – это бедность, а не стесненное положение. Стеснен тот муж, который, обладая естественными свойствами, не может их проявить” [Там же, 305]. Эта черта даосской философии выражена не только в текстах, но и в даосских практиках отшельничества и упрощения жизни.

2) Критика экономической, хозяйственной и политической деятельности людей и применения техники: “Ничтожные люди жертвовали жизнью ради наживы, мужи – ради славы, военачальники – ради рода, мудрецы – ради царства. У этих людей различные занятия, различные прозвания, но, жертвуя собой, они причиняли своей природе одинаковый вред” [Там же, 88–89].

3) Представление о естественных потребностях и естественном состоянии человека: “Постоянное в природе людей то, что [они] ткут и одеваются, возделывают землю и питаются, – это и называется [их] общим свойством. [Некогда они] были едины, не делились на группы, [и это я] называю естественной свободой. <...> В безыскусственности народ обретал свою природу” [Там же, 90–91].

4) Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией: “Настоящий человек древности воспринимал [все] с помощью природного, не вносил в природу человеческого. [Таков был] настоящий человек древности” [Там же, 367].

5) Фигура другого, естественного человека прошлого, противопоставляемого цивилизованному: “Да, во времена, когда свойства были настоящими, люди жили рядом с птицами и зверями, составляли один род со всеми существами. Разве знали о делении на благородных и ничтожных? Ни у кого одинаково не было знаний, никто не нарушал своих свойств, все одинаково были свободны от страстей” [Там же, 91].

6) Представление о разрушительном характере цивилизации, о том, что цивилизация угрожает природе: “Тот, кто с помощью крюка и отвеса, циркуля и наугольника придает вещам надлежащую форму, калечит их природу” [Там же, 87]. Конечно, здесь природу можно понимать более отвлеченно, как философский принцип, в то время как у критиков цивилизации XX в. природа вполне эмпирична, – та природа, которая разрушается. Но основная мысль и тех и других заключается в неправильности разрушения естественного ради искусственного.

7) Критика существующего (цивилизованного) общества: “В свойствах появились различия, в [человеческой] природе наступило гниение и разложение. В Поднебесной пристрастились к знаниям, и в поисках [знаний] весь народ дошел до крайности. И тут пустили в ход топоры и пилы, стали казнить по [плотничьим] отвесу и правилу, приговаривать с долотом и шилом, ввергли Поднебесную в страшную смуту, и преступления стали тревожить людские сердца. Поэтому-то достойные и скрылись под утесами великих гор, а государи, владевшие тьмой колесниц, дрожали от страха в храмах предков” [Чжуан-цзы 2000, 367]; “Чжуан Чжоу считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить” [Чжуан-цзы, Ле-цзы 1995, 282].

Таковы, на наш взгляд, те основные черты и положения древнекитайской даосской философии, которые придают ей сходство с критикой цивилизации нового времени и современности. Что касается самого даосизма, нельзя сказать, что перечисленные положения оставались одинаково значимыми для всей его сложной и изменчивой истории, но, заложенные первыми даосскими мыслителями, эти идеалы не могли не дать свои всходы. В древних даосских текстах наряду с техникой и цивилизацией критиковался аппарат государственного управления: чиновники представляются бесполезными при естественном порядке, а мудрый правитель, в соответствии с принципом недеяния в понимании даосов должен был править так, чтобы его никто не замечал, и не мешать людям проявлять свои естественные свойства. Поэтому даосизм впоследствии легко стал опорой для крестьянских восстаний и революционных движений [Утопии 1987, 104], в частности, восстания “Желтых повязок” [Васильев 1970, 258–261]. Даосские утопические идеалы социального устройства, в соответствии с которыми “люди должны жить в стиле первобытных общин,

не только не знавших, но не желавших знать благ цивилизации” [Васильев 2006, 432], частично воплотились в “государстве” даосов секты Удоуми-дао, состоявшего из крестьянских общин с управлением даосского духовенства [Васильев 1970, 262–265], а также легли в основу утопического произведения великого китайского поэта-отшельника Тао Юань-мина, воспевавшего уход от мира, простую и естественную жизнь; см.: [Мартынов 2011]. Героем поэмы является рыбак, нашедший рядом с источником среди персиковых деревьев пещеру и попавший через неё в неизвестную страну, где его “восхищает равенство поселян, занимающихся крестьянским трудом, “безыскусственная веселость” обитателей” [Утопии 1987, 168].

В соответствии с даосской онтологией, мир является единым, неделимым и изначально совершенным, гармония внутренне присуща ему. То, что существует само по себе, имеет более высокий онтологический статус, чем то, что существует по какой-то причине. Форма, дифференциация, порядок, – всё это вторично и в большой степени иллюзорно. Из особенностей даосской онтологии логично следует практическая установка: жить по естественным законам, в соответствии с Дао. Мир не нужно переделывать, разделять, совершенствовать, обозначать. Напротив, нужно самоустраниться, уподобиться природе, чтобы не мешать осуществлению гармонии, нужно не достигать её искусственными усилиями, а быть её частью, устранив всякую искусственность. Из этой установки, в свою очередь, логично следует крайне отрицательное отношение ранних даосов к цивилизации. Основные черты этой критики и сама её структура обнаруживают сходство с идеями радикальной критики цивилизации. Мы полагаем, что, хотя философы-даосы и известные критики цивилизации XX в. (за исключением, пожалуй, Масанобу Фукуока, близко знакомого с даосской философией) отделены друг от друга огромной культурной дистанцией, радикальная критика цивилизации, имеющая в своей основе критику современного им общества, отрицание пользы науки и техники и устремление к естественному, природному порядку вещей и отношений, обнаруживает внутреннее сходство. Более подробное выявление и осмысление сходства и различий критики цивилизаций в разных традициях станет содержанием нашей дальнейшей работы.

ЛИТЕРАТУРА

- Васильев 1970 – *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
Васильев 2006 – *Васильев Л.С.* Древний Китай. В 3 т. Т. 3: Период Чжаньго (V–III вв. до н.э.). М., 2006.
Дженсен 2006 – *Jensen D.* Endgame. Volume 1: The Problem of Civilization. New York, 2006.
Древнекитайская философия 1972 – Древнекитайская философия : Собрание текстов в 2 т. Т. 1. Сост. Ян Хин-Шун. М., 1972.
Духовная культура Китая 2006 – Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1 (Философия). М., 2006.
Качинский 2006 – *Качинский Т.Д.* Индустриальное общество и его будущее (Манифест Унабомбера). Пер. с англ. Д. Попова. СПб., 2006.
Кулясов, Пахомов (ред.) 2004 – *Кулясов И.П.* Экологическая модернизация: теория и практики. Под ред. Ю.Н. Пахомова. СПб., 2004.
Лавджой 1948 – *Lovejoy A. O.* The Supposed Primitivism of Rousseau’s ‘Discourse on Inequality’ // *Modern Philology*. XXI (1948). P. 165–186.
Мартынов 2011 – *Мартынов Д.Е.* Существовала ли в Китае утопия? // *Вопросы философии*. 2011. № 12.
Саркисян 2010 – *Sarkissian H.* The darker side of taoist primitivism // *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 37 (2010).
Старобинский 2002 – *Старобинский Ж.* Поэзия и знание. История литературы и культуры. Пер. с франц. М., 2002.
Толстой 1957 – *Толстой Л.Н.* Исповедь / Полное собрание сочинений. Том 23. М., 1957.
Торо 2001 – *Торо Г.Д.* Высшие законы / Пер. с англ. Общ. ред., предисл., сост. Н.Е. Покровского. М., 2001.

Торчинов 1993 – *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

Утопии 1987 – Китайские социальные утопии. М., 1987.

Хайнберг 1995 – *Heinberg R.* The Primitivist Critique of Civilization. Dayton, Ohio, June 15, 1995. <http://www.primitivism.com/primitivist-critique.htm>

Чжуан-цзы 2000 – Чжуан-цзы. Пер. С кит. Л. Позднеевой. СПб., 2000.

Чжуан-цзы. Ле-цзы 1995 – Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М., 1995.

Примечания

¹ “Плюралистическое, этнологическое, релятивистское” употребление слова *цивилизация* рассматривается Жаном Старобинским, тонко проследившим эволюцию смысловых значений этого слова от его возникновения [Старобинский 2002]

² Именно “верой” называл оптимистичную убежденность в общественном развитии ещё Л.Н. Толстой в своей “Исповеди” [Толстой 1957, 5–6]

³ Понятие *primitivism* активно исследуется в работах зарубежных авторов, где можно встретить такие выражения как *примитивизм Руссо* [Лавджой 1948] или *примитивизм даосов* [Хайнберг 1995; Саркисян 2010]. В Европе, России и США есть также течение анархо-примитивистов, идентифицирующих себя с этим понятием.

⁴ Понятие *anticivilizationism* появилось в зарубежной литературе совсем недавно в качестве альтернативы слову *primitivism*, попавшему под подозрение как эволюционистское и оскорбительные для так называемых “примитивных народов”. Последователи американского писателя Деррика Дженсена, во многом близкие к анархо-примитивистам, отличают себя от последних и называют себя антицивилизационистами [Дженсен 2006].

⁵ Подобный образ идеального правления мы можем встретить у трансценденталистов: у Эмерсона и особенно у Торо, также подвергавшего цивилизацию радикальной критике: “Лучшее правительство то, которое не правит вовсе” [Торо 2001, 260].

Наследие китайской и японской мысли в “Собрании песка и камней”: многообразие учений и выбор жизненного пути*

Н. Н. ТРУБНИКОВА

Статья продолжает исследование “Собрания песка и камней” Мудзю Итиэна (“*Ся-экисю*.”, 1279–1283 гг.), начатое в публикациях [Трубникова 2013^а; Трубникова 2013^б]. Обсуждаются китайские и японские источники “Собрания”: труды китайских буддийских мыслителей и их пересказы в текстах японских школ, сочинения японских наставников, храмовые предания *энги*, сборники поучительных рассказов *эцува* и поэтические антологии. Отбор этих источников в “Собрании” показывает многообразие путей к спасению и доказывает неправоту радикальных учений, выбирающих один путь и отвергающих все прочие. Статья предваряет публикацию отрывка из “Собрания” (свиток Хб, рассказы 1–3).

The article deals with the Chinese and Japanese sources of *Shasekishū*, including Chinese Buddhist legacy and its Japanese compendia, Japanese *kambun* texts (Kūkai, Genshin), temple legends *engi*, *setsuwa* tales and poetical anthologies. With such selection of sources Mujū Ichien shows the variety of ways to salvation and denies the claims of radical Buddhist movements of Kamakura era. The article presents *Shasekishū* fragment Xb-1 – Xb-3 translated into Russian.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японская философия, буддизм, синтоизм, философия и повседневная жизнь, Мудзю Итиэн, “Собрание песка и камней”.

KEY WORDS: Japanese philosophy, Buddhism, Shinto, Philosophy and everyday life, Mujū Ichien, *Shasekishū*.

Учение Будды у Мудзю Итиэна предстает как многообразное по способам изложения, но единое по сути; более того, на сущностном уровне учения Конфуция и Лао-цзы полностью совпадают с ним. Различия начинаются там, где люди судят пристрастно и заявляют о превосходстве одного извода учения над всеми другими. По убеждению Мудзю, един-

* Работа выполнена при поддержке РФНФ в рамках проекта 13-03-00161 «“Собрание песка и камней” в истории японской философской мысли».

© Трубникова Н.Н., 2014 г.