

## ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ВОСТОК – ЗАПАД

*Титаренко Е. Ю., Горохова И. В.*

Размышляя над судьбоносными проблемами, принято обращаться либо к Западу как к некоему эталону, ориентирующему в правильном направлении поиска, либо надеяться на то, что все ответы на поставленные временем вопросы могут быть найдены в собственном историческом прошлом. Практически полностью игнорируется опыт незападных стран, и прежде всего соседствующего с нами Востока. Вероятно, многое в общественном дискурсе удалось бы прояснить, если бы он был соотнесен с современным мировым дискурсом по тем же проблемам.

До появления западного либерального общества известны были два типа морального установления: освященный религией и авторитарный. Индийская, мусульманская и христианская (вплоть до наступления Нового времени) цивилизации характеризуются признанием морали как системы нравственных норм, предписываемых соответствующими вероучениями. В исламском мире, например, источником всякого закона, в том числе и морального порядка, признается только Аллах. Отсюда отрицание за человеком права на законотворчество, требование неукоснительного следования закону Аллаха – шариату. Красноречиво в этом смысле высказывание лидера Ливийской Джамахирии Муаммара Каддафи, утверждающего в «Зеленой книге»: «Истинным законом всякого общества является либо традиция, либо религия... Конституция – не есть закон общества, ибо это дело рук человеческих... Нерелигиозные, нетрадиционные законы создаются одним человеком для того, чтобы использовать их против другого. Таким образом, они не действительны, так как не основаны на естественном источнике...» [Qadhafi, 68–69, 76–77]. Наиболее яркий пример авторитарной моральной системы демонстрирует китайское общество с доминирующей в нем конфуцианской традицией. Известно, что согласно раннеконфуцианским представлениям, *тянь чжи* («воля Неба») определяет судьбы людей и положение дел в государстве. В древнейших памятниках «Ши цзин» и «Шу цзин» говорится о главном атрибуте Неба – *мин*, т. е. о «Небесном предопределении». *Мин* рассматривается как «мандат», который Небо адресует правителю-императору. В слу-

чае неправильного использования «мандата», последний передается Небом подлинному Сыну Неба. Однако уже при Сюнь Куане (4–3 вв. до н. э.), авторе знаменитого сборника трактатов «Сюньцзы», общественный «путь» относится к творению *шэн* («совершенномудрых» правителей – предков). Отсюда допустимость определения китайской политической традиции как «демократии мертвых» (Роджер Эймс) в том смысле, что традиция отказывается подчиниться небольшому по численности меньшинству – живым, признавая право большинства за мертвыми – предками.

Реализация справедливости в традиционных культурах мыслится в категориях запредельного мира. В исламе справедливость восторжествует в Судный день, когда Бог воздаст человеку за его земные добродетели и грехи. Не человек и общество, а только Бог до конца справедлив: «Тем, которые добро деяли, – доброе и придача; и не покроет их лица пыль и унижение. Это – обитатели рая, в нем они пребывают вечно. А те, которые приобрели злые деяния ... воздаяние за злое деяние – подобным ему. И постигнет их унижение; нет у них никакого защитника от Аллаха! Их лица покрыты точно кусками мрачной ночи. Это – обитатели огня, в нем они пребывают вечно» (Коран, 10:27–28). Согласно индийскому учению о *сансаре* – переселении душ после смерти, мыслимой как отмирание телесной оболочки, душа переходит в иную телесную форму: человека, более низкого или более высокого положения, животного, насекомого, растения или даже небожителя. Переход совершается в зависимости от *кармы* (деяний) – так свершается справедливость. Для китайской традиции характерна ретроспективная ориентация. Исходной точкой всех проектов лучшего мироустройства и достижения высшей справедливости (*Датун* – «Великая Гармония» или *Тайпин* – «Великое Равновесие») является идея возврата к порядкам «золотого века» далекого прошлого.

И наконец, соотнесенность справедливости с определенным «коллективом», к которому принадлежит индивид. К таким коллективам может относиться каста, община, сословие, религиозная конфессия и т. п. За одинаковые добродетели или грехи допустимо различное вознаграждение или возмездие, потому что если, скажем, для представителя касты воинов – *кшатрия* – доблесть на поле сражения, сопряженная с насилием, убийством, не только прощительна, но и добродетельна, то для всех остальных

кастовых индусов таковая преступна. В традиционном обществе с присущим ему «стратификационным разделением труда» (Макс Вебер) человек призван выполнять те функции, которые предназначены ему по принадлежности к соответствующей социальной общности. Справедливость здесь воздается в зависимости от того, насколько успешно индивид следует морали и нормам поведения того общественного слоя, к которому он «приписан» по происхождению. В соответствии с индийской традицией, связанной с *даршанами* – философскими школами *брахманизма* (*санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса и веданта*), идея справедливости, в отличие от западного ее понимания, не сводится к равенству. Неравенство данных людям от природы способностей в сочетании с неравенством их социального и культурного статусов (закрепленным прежде всего кастовой системой) столь необходимо, что без этого общество перестает быть таковым. Вот почему, как утверждает один из наиболее авторитетных индийских философов Дая Кришна, неравенство требует оправдания [Krishna, 217–229]. Д. Кришна отмечает, что индийская традиция требует сочетания равенства не только с сохранением различий, но и с признанием ценности последних. По его мнению, в Индии полемика вокруг вопроса о том, следует ли сохранять или же отрицать принципиальные различия, ведется преимущественно в контексте взаимосвязи *атмана* и *Брахмана*, т. е. «я» и Абсолюта, и никогда – в контексте взаимоотношений между индивидами. Отношение различных людей к трансцендентному рассматривается одновременно как равное и неравное. Все они равны в своей лишенности того, что является трансцендентным. С другой стороны, они неравны в том смысле, что не все осознают эту лишенность, или же осознают ее в разной мере. Д. Кришна считает ошибочным убеждение в том, что равенство достигается сведением к минимуму неравенства людей. Более того, по его мнению, сама попытка устранения последнего обречена на провал, не только потому, что многообразие является самой природой реальности, но и потому, что такая попытка сопряжена с насильным уравниванием неравных, а это влечет за собой неравенство между теми, кто принуждает, и теми, кого принуждают. Оправдание неравенства характерно и для китайской традиции, основу которой составляет принцип социальной иерархичности. Конфуцианское представление о добродетельном (а следовательно, и справедливом)

обществе предполагает социальную гармонию, достижимую и поддерживаемую соблюдением ритуала – *ли и чжэн мин* («выправление имен»). Под последним имелась в виду неизменность содержания социальных ролей: «правитель должен быть правителем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном». Китайская концепция человека в принципе не предусматривает равенства. Иное дело посттрадиционное общество. Здесь разделение труда «функциональное», т. е. место человека в общественной стратификации определяется выполняемой им функцией, меняя которую он может изменять и свой социальный статус. Соответственно, справедливость воздается с учетом исключительно содеянного самим человеком, который несет единоличную ответственность. Не случайно, английское *justice* означает «давать каждому по заслугам», точно так же, как французское *justice* определяется как «признание и уважение прав и достоинств каждого».

Справедливость рассматривается исключительно в соотнесенности с долгом, без какого-либо учета прав человека. Примечательно, что в санскрите нет даже слова «право». Ближайшие эквиваленты ему – *юкта*, *ньяята*, *дхарма*. В буддизме идея социальной справедливости соотносится с ключевой категорией *шуньята* («пустота») и самопробуждением. В отличие от довольно распространенного толкования шуньяты как отрицания вещей, последняя может интерпретироваться и как знак взаимодействия и взаимозависимости всего сущего. Что касается самопробуждения, то и в этом понятии усматривается осознание нами нашего единства с другими, нашей собственной пустотности и глубинной зависимости от всего того, чем мы не являемся. Известно, что западная философия обычно толкует справедливость как некое воплощение принципов, регулирующих поведение людей и их отношения между собой. С точки зрения же буддизма, сомнительны любые теории, стремящиеся выработать какие-либо принципы или нормы, на основании которых можно было бы судить о справедливости. В буддизме справедливость – это то, что вытекает из сострадания. Под состраданием имеется в виду буддийская установка на признание *сансары* – цепи перевоплощений души – а отсюда нашей неразрывности со всеми живыми существами (ведь душа человека после его телесной смерти может воплотиться в любом другом человеке, животном или насекомом). Вследствие такой исходной установки, для того,

чтобы быть справедливым, нет необходимости придерживаться каких-либо нравственных убеждений относительно того, что есть справедливость, надо просто, вступая в отношения с другими людьми, проявлять открытость, гибкость, готовность пересмотреть собственные суждения, способность фокусировать внимание не на расхождениях, а на том, что позволяет нам достичь согласия с другими. Точно также традиционная китайская этическая концепция – это скорее система обязанностей, чем прав. Для обозначения понятия справедливости в китайском языке используется иероглиф «и». Последний представляет собой основополагающую категорию китайской философии, в особенности конфуцианства. *И* – нетемлемый атрибут индивидуальной природы человека, одно из «пяти постоянств» его существования, наряду с *жень* (гуманностью), *ли* (благопристойностью, ритуалом), *чжи* (разумностью) и *син* (благонадежностью, искренностью). Знаменательно, что иероглиф *ли* переводится не просто как справедливость, но всегда как «должная справедливость» (долг, чувство долга, добропорядочность, правильность и т. д.). Принципиальные различия обнаруживаются в западном и арабомусульманском способах осмысления понятия справедливость. В арабо-мусульманской культуре последняя толкуется как «воздаяние должного» или «утверждение истины». Это не способ уравнять шансы отдельных членов общества, но модус умеренного и слаженного бытия. Справедливость во многом сводится к поддержанию гармоничности, которая исходно есть, но которую люди нарушили. Используется образ чашечных весов (один из архетипических образов западного и арабского сознания), А. В. Смирнов утверждает, что в то время, как внимание западного сознания обращено на сами чаши и их содержание, классического арабского – на усредняющий и уравнивающий стержень [Смирнов 1996, 346–347], на Западе принято считать, что справедливость не существует, пока она не установлена. Она есть дело законодательной власти. Чтобы приблизиться к данному идеалу, необходимо движение, прогресс. В этом движении – суть общественной жизни. В арабо-мусульманской культуре – вектор движения совсем иной, ибо справедливость не устанавливается, а восстанавливается как утраченное равновесие или гармония. Либеральное общество отлично от традиционного по всем упомянутым выше параметрам: 1) источник справедливости и судья, вершащий ее, –

народ, в лице избранных им представительных законодательных и судебных органов; 2) справедливость не мыслится в категориях запредельного мира: секуляризация культуры, которой ознаменовано Новое время, обратило упования на справедливость при земном существовании, хотя и будущих поколений; 3) все и каждый имеют равные права на справедливость исключительно в соответствии с собственными поступками; 4) справедливость и право нераздельны. В российской традиции (до свершения Октябрьской революции 1917 года) преобладало представление о справедливости, типичное для традиционного общества. Источник справедливости имел преимущественно сакральный и одновременно авторитарный характер. Русская церковь после падения Константинополя (1453 г.) настойчиво развивала и отстаивала мысль о «богоизбранности» себя самой как единственной хранительницы истины Христовой в ее чистоте и русского монархического престола в Москве – «третьем Риме» (четвертому Риму не быть, а потому русскому царству дано стоять до конца мира). Русский царь уподоблялся проводнику Божьего промысла, вершителю справедливости на земле. «Царь по своей природе, подобен всякому человеку, – писал видный церковный деятель конца XV – начала XVI века Иосиф Волоколамский, – а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Еще более категоричен митрополит Макарий: «Тебя, государь, Бог, вместо Себя, избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия» [Зеньковский 1948, 49]. Справедливость мыслилась в категориях, отличных от мира сего. Примечательно, что в русском языке она называется одним и тем же словом, что и истина – словом «правда». Обращая на это внимание, Н. К. Михайловский писал: «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски (на самом деле, и в санскрите, на языке хинди то же. – М. С.) истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое» [Зеньковский 1948, 19]. Но Истина, согласно православию, – это Бог, и ее торжество осуществимо лишь при установлении Царства Божьего: «Один Бог знает час, предусмотренный для торжества истины над извращением людей или их немощью» [Хомяков 1994, 57]. Как и в других традиционных обществах, в России справедливость не имела обязательной

сопряженности с равенством в правах. Более того, неравенство оправдывалось даже религиозно. Утверждалось, что «равенство есть метафизически пустая идея», а богоустановленный миропорядок держится на началах иерархии и послушания. Без «водительства» и послушания общество невозможно (Н. А. Бердяев). По признанию представителя раннего отечественного либерализма Б. Н. Чичерина, «демократическое равенство мы не видим в русской истории ни в какие времена. У нас всегда существовала общественная лестница и лестница весьма резко определенная» [Чичерин 1906, 15].

Из сказанного выше становится очевидным типологическое сходство «национального» российского понимания справедливости с тем, которое характерно для «восточных» обществ. Означает ли это принадлежность России к Востоку, к некоему культурному полюсу, противоположному Западу? Думается, что ответ на этот вопрос не может быть однозначным. С одной стороны, совершенно очевидна самобытность русской культуры, ее многогранное отличие, в частности, от культур Китая, Индии или стран мусульманского мира. Прежде всего – благодаря православному христианству, составляющему фундамент, на котором выстроена история России. С другой стороны, на лицо сходство с восточными культурами по ряду параметров.

История этих стран демонстрирует немало примеров усилий, направленных на культивирование национальной почвы с целью обеспечения ее «совместимости» с чужеземными «насаждениями». Речь идет о попытках реформирования культуры, осуществления индуистской, буддистской, конфуцианской, исламской реформации (Рам Мохан Рай, Тань Сыгун, Мухаммед Икбал и др.).

Ответ на вопрос, кто же прав в этом споре, в состоянии дать лишь история. А сегодня, дабы не повторить вновь ошибок прошлого, мы нуждаемся во включенности в диалог культур, ибо «люди и народы приходят к самосознанию через сравнение себя с другими» [Кавелин 1898, 674].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 49.
2. Капелин К. Д. Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1898. Т. 1. С. 674.

- 
3. Хомяков А. С. Работы по богословию // *Хомяков А. С. Соч.:* В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 57.
  4. Чичерин Б. Конституционный вопрос в России. СПб., 1906. С. 15.
  5. Krishna Daya. Democracy and Justice: Presuppositions and Implications // *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives.* P. 217–229.
  6. Qadhafi M. The Green Book. Tripoli, б.г., vol. 1. P. 68–69, 76–77.
  7. Smirnov Andrey. Understanding Justice in an Islamic Context: Some Points of Contrast with Western Theories // *Philosophy East & West.* Honolulu. Vol. 46. <sup>1</sup> 3. 1996. P. 346–347.