

Язык абсурда.

В статье о языке дзэн Д.Т. Судзуки пишет: «Когда я обсуждал проблему бытия с известным немецким философом летом 1952 года, он спросил меня, как дзэн-буддизм описал бы бытие. Я рассказал следующую историю.

Дэ Шэнь (790-865 гг.) однажды произнес такую проповедь:

«Если вы спрашиваете, вы делаете ошибку, а если не спрашиваете, то поступаете вопреки». Он не сказал «вопреки чему», а просто сказал «поступаете вопреки». Монах вышел из рядов и начал церемонный поклон. Наставник, не теряя времени, ударил его своим посохом. Монах сказал: «Я только начал кланяться вам, – за что же вы меня бьете, о мастер?» Наставник ответил: «Если бы я ждал, пока раскроется рот, мало ли что могло бы случиться!»

После этого я прибавил: это – тот вид языка, который дзэн использует в отношении к бытию. Философ улыбнулся и ничего больше не сказал...»

Трудность заключается в том, чтобы не уклониться от проблемы. То, что Судзуки называет языком, действительно есть язык. Дзэнские монахи понимали его, и исследователь также должен понять его.

Это, однако, очень нелегкая задача. Мондо и коаны – своеобразная литература абсурда, сознательно нелепые, бессмысленные, алогичные сочетания слов. То, что эти абсурдные сообщения нечто сообщают, – парадокс, ибо мы привыкли рассматривать абсурдное сочетание терминов как предложение, лишённое смысла. Нельзя подступиться к знаковой системе дзэн, не разобравшись в этом парадоксе, не ответив на ряд вопросов: что такое абсурд? Можно ли оценить абсурдность сообщения вне контекста? Может ли суждение, абсурдное в одном контексте, оказаться разумным в другом?

Возьмем два высказывания, абсурдность которых не вызывает сомнения:

«чепуха на постном масле»; «сапоги всмятку».

Оба примера нелепости суть сочетания терминов. Этим они отличаются от зауми, которая либо сводится к одному слову (междометию), либо не членится на осмысленные слова и может рассматриваться как междометийное звуко сочетание. Заумные (междометийные) звуко сочетания, не соотносимые ни с каким предметом, традиционно используются в припевах песен (например, друлафу-друлафа, йоксель-моксель), в живой речи (хмыканье) и несут на себе известную смысловую нагрузку, но эта нагрузка вытекает из ритма произведения (речевой ситуации) в целом, а не из тех или других частных связей между изолированными элементами текста. Иначе говоря, смысл междометия задается чисто ритмически (а не логически). Он просто не имеет никакого отношения к логике и не может расцениваться с ее точки зрения как нечто разумное (логичное) или абсурдное (алогичное). В рамках дзэн примером зауми может служить любимое восклицание многих наставников «кватц!».

В данной главе проблема зауми исключается. То, что нас интересует, – это смысловая нагрузка алогизма. Опираясь на приведенные примеры, можно определить его как явно неправильное, «режущее глаз» сочетание терминов. Следует отличать от абсурда описание его, констатацию абсурда как факта. Восклицание «чепуха!» ничуть не абсурдно, если оно отнесено к реальной чепухе. В предложении «чепуха на постном масле» «чепуховость» создается не словом «чепуха», а только его связью с другими словами. Абсурдно соединение чепухи с

постным маслом. Так же абсурдно соединение «сапог» с состоянием «вмятку», хотя каждый термин по отдельности «разумен».

Из приведенных примеров легко сделать вывод, что абсурд – это логическая ошибка. Реальные отношения между предметами суть правильные отношения. Неправильным, абсурдным может быть только рассуждение. Очевидная нелепость, абсурд обнаруживает сделанную ошибку. Смысл абсурда – указание на ошибку, на отход разума от реальности. Так это, примерно, и есть в математике и некоторых других условных системах, основанных на тождестве разума и реальности.

Однако, в жизни дело обстоит сложнее. В широкой исторической действительности абсурдными могут быть связи не только слов, но и самих предметов (новые, непривычные, неосознанные). И можно говорить о реально абсурдной ситуации; она возникает в переходные эпохи, когда «мир вывернулся из своей коленной чашки» (Шекспир). Она возникает в быту, когда люди, не мыслившие жизни друг без друга, в то же время чувствуют, что не могут жить вместе («Расставались не месяцы, годы...» – А.А.Ахматова). Она возникает при столкновении двух логических систем, основанных на непримиримых постулатах. В этих ситуациях абсурдное сочетание терминов может указывать на запутанность в самой жизни (а не в рассуждениях) и доводить до сознания не его собственную ошибку, а существенные качества реальности. Иначе говоря, абсурдное сообщение, связывая вместе явно несоединимое, намекает (хотя не описывает строго и точно), что жизнь выходит за рамки наших представлений о жизни. Таким образом, оставаясь буквально абсурдным, абсурдным на уровне здравого смысла, суждение может на более глубоком уровне соответствовать реальности, символически описывать реальный конфликт. Напротив, здравый смысл, логически правильно связывающий предметы, которые он ясно различает, в «абсурдной ситуации» скользит по поверхности, ибо как раз главного, спутавшегося, он не различает. Поэтому даже убежденные рационалисты, попадая в «абсурдную ситуацию», стихийно переходят на язык парадокса, гротеска, абсурда. Таковы, например, сарказмы Волгина в «Прологе» Н.Г. Чернышевского. Описав Россию как «жалкую нацию, нацию рабов», он логически делает вывод, что заниматься революционной деятельностью глупо, и тут же, вопреки логике, заявляет, что иначе не может себя вести («как не может человек, заживо похороненный, не биться головой о крышку гроба»). Этот способ рассуждения резко противоречит «разумному эгоизму» героев «Что делать?». Так же примерно противостоят друг другу произведения А.И. Герцена, написанные до и после 1848 г. (в частности, «Доктор Крупов» и «Афоризмат Тита Левиафанского»).

В некоторые эпохи парадоксальные, гротескные, абсурдные или граничащие с абсурдным сочетания оказываются талантливыми, меткими, а логически правильные конструкции – бесплодными. Достаточно вспомнить «Похвальное слово глупости», «Письма темных людей», Рабле. Негротескные произведения Эразма и Гуттена забыты. Негротескные страницы Рабле читаются без увлечения. Таким образом, абсурдное высказывание не всегда указывает на ошибку разума. Иногда, напротив, это удача разума, признак живого ума, осознавшего абсурдность своих операционных правил, своей логики. Ибо логика может быть исторически или еще как-то ограничена, а действительность, в известном своем повороте, может оказаться запутанной, «абсурдной».

Имеет смысл дать нечто вроде классификации гротескных ситуаций, разделив их по крайней мере на два основных вида.

Спутанность двух систем, каждая из которых сама по себе допускает логическую организацию (и иногда обладает ею), но только по отдельности, а не вместе (переходные эпохи истории, семья накануне развода и т.п.).

Спутанность сферы, допускающей логическую организацию, с другой, доступной только

целостному мышлению стороны (образец которого анализируется в моей работе «Троица Рублева и тринитарное мышление»).

Строго говоря, ситуации первого типа только кажутся абсурдными: на самом деле они парадоксальны. Иначе говоря, они могут быть поняты формализованным мышлением, если оно изменит свои постулаты, создаст более тонкие операционные правила » т.п.

Это условно абсурдные ситуации, которые требуют выхода за рамки известной логической системы, а не логики вообще. Напротив, ситуации второго типа могут быть названы безусловно или подлинно абсурдными. В рамках жестко организованного мышления они неразрешимы. Их «логика» может быть названа «текучей».

Дзэнские коаны и мондо относятся, как правило, к сообщениям второго типа. Но, во-первых, это нельзя доказать без сравнения гротескных сообщений разных типов. Во-вторых, гротескные сообщения второго типа никогда не возникают в вакууме, очищенном от парадоксов исторических, бытовых и т.п. (т.е. гротесков первого типа). Поэтому необходимо рассмотреть, хотя бы в общих чертах, всю систему «абсурдных ситуаций» и «абсурдных высказываний».

2

Существует упрощенная точка зрения, относящая все абсурдное в сферу религии и на этом заканчивающая исследование абсурдных сообщений, с одной стороны, и религии – с другой.

На самом деле религия, во-первых, вовсе не чуждается формализованного мышления и даже выступает (в некоторые эпохи) как сфера его преимущественного развития – например, очень рационален ранний буддизм. Он гораздо рациональнее тогдашней науки (медицины и т.п.). Во-вторых – и это нас интересует в рамках данной главы, – во многих примерах сакрального абсурда можно раскрыть известный профанический смысл, увидеть указание на чисто историческую запутанность переходной эпохи.

Разберем пример, предложенный Е.Яковлевым: «Верую, потому что абсурдно». Прежде всего процитируем Тертуллиана полностью, введя в скобках некоторые реалии эпохи, ясные современникам, но хорошо забытые. «Сын Божий распят, – писал Тертуллиан. – Это не позорно (для нас именно) потому, что позорно (в глазах официального Рима). И Сын Божий умер; это достойно веры (для нас), потому что нелепо (в глазах философов, поклоняющихся божественным императорам). И он восстал из мертвых: это бесспорно, потому что невозможно».

Мы подчеркнули своими пояснениями в скобках полемичность Тертуллиана, логику спора, которая заставила Пьера Рама в XVI в. защищать тезис, тоже довольно абсурдный: «Все утверждения Аристотеля ложны» (с подтекстом: и остальные утверждения схоластики – также); логику спора, заставившую Белинского, еще несколько веков спустя, ответить защитнику самодержавия: «Нет, что бы вы ни сказали, я все равно с вами не соглашусь!»

Было велено, привычно и потому считалось разумным почитать императора. Было непривычно и потому казалось неразумным почитать распятого сына плотника. Напротив, христиане считали неразумным почитать Нерона и Каракаллу и поклонялись автору Нагорной проповеди. За альтернативой «разум-абсурд» стоят иногда оба разума, каждый из которых, с точки зрения другого, нелеп, абсурден. Это явственнее выступает у более крупного мыслителя, чем Тертуллиан, у ап. Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным... Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Господом» (I Коринф., 3,18-19).

«Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего

в безумие?» (I Коринф., 1,20)

«Посмотрите, братья, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благодетельных.

Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых; и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное;

И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...» (I Коринф., 1, 26-28).

Когда христианская точка зрения перестала быть непривычной, она приобрела с течением времени и санкцию разума. Фома Аквинский никогда не сказал бы «верую, ибо это нелепо». Напротив, ведущий (до сих пор) теолог католицизма считал, что разум и вера подтверждают друг друга. Но «сова Минервы вылетает в сумерках». За XIII веком, когда было установлено известное тождество разума и веры, последовал XV. Начало складываться новое поведение, не укладывавшееся в рамки средневекового христианства, и это новое поведение на первых порах утверждало себя так же, как некогда поведение ранних христиан, – вопреки разуму. Оно стихийно оформляется в «Аде» Данте или в стихах Вийона, очень остро чувствовавшего неразумность, абсурдность всего своего существования: «От жажды умираю близ ручья... Везде я принят, изгнан отовсюду!» Я не разумен, не честен, не красив, я вор и разбойник, но я – личность, неделимый атом бытия, и поэтому я есмь! – всеми своими стихами говорит Вийон. Прошло сто лет, прежде чем в той же Франции (Италия XV в. жила по другим часам!) индивидуализм Нового времени был идеализирован и получил, в свою очередь, санкцию разума, а в разряд нелепостей был списан разум схоластиков. Разум и абсурд оказываются, таким образом, не столь противоположны...

Принципиально новое историческое поведение возникает стихийно, эмоционально, вопреки старому разуму. Но приходит время, и появляется философия, которая осознает его. Появляются софисты, мутазилиты, схоласты, просветители – и складывается философия, которая исходит из новых привычек как из своих постулатов, и эта новая философия более или менее рациональна. В каждую эпоху рационализм имеет свои особые черты; рационализм Демокрита, Фомы Аквинского и Декарта не тождественны; тем не менее они сравнимы, они подчиняются некоторым общим правилам рационалистических конструкций. Разница между ними в значительной степени сводится к постулатам. Для Эпикура и Гоббса очевидно превосходство индивидуального разума над традицией, трезвого рассудка – над переживанием экстаза; для Фомы Аквинского так же очевидно, что традиция исторического коллектива, утвержденная в состоянии благодати (озарения) и закреплённая в догме, выше трезвого индивидуального разума и свобода безблагодатной (неозаренной) мысли возможна только в рамках интерпретации догмы. Разум Нового времени повернут в сторону естественных наук и экономического развития, т.е. в области, требующие трезвой деловитости и полной свободы рассудочного эксперимента; разум Фомы Аквинского, поскольку он обращен к земле, замечает прежде всего проблемы общественной нравственности.

У каждой эпохи, в каждой культуре, в каждой сфере человеческой деятельности есть свой пафос, и этот пафос может быть выражен как непротиворечивая формализованная система, проверенная опытом, практикой. В каждой философии есть свое рациональное зерно, и это зерно может быть рационально высказано. Абсурд возникает только при столкновении одного постулата с другим, одной системы с другой.

Средневековый рационализм – общепризнанный факт. Будучи средневековым, он сохраняет известное, общее для всего средневековья наследие постулатов, противоречащих здравому смыслу. Но в методах обработки своего материала схоластика строго логична. Напротив, в

эпоху Возрождения опять возрождается вкус к парадоксу, гротеску, нелепости. Шло становление нового рационализма, в общем более последовательного, чем рационализм схоластики, – но мысль переходной эпохи причудлива, бессистемна, эссеистична, намного уступает в логике, последовательности и методичности великим схоластам XIII в.

Кажется трудным допустить, что рационализм XVII - XVIII вв. уходит корнями в парадокс, гротеск, абсурд (первого типа, по нашей классификации). Это, однако, не более странно, чем то, что «люди, создавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно ограниченными». Все развитие разума, если проникнуть в его противоречия, оказывается неразрывно связанным с развитием абсурда.

3

Проблема абсурдного сообщения – одна из центральных проблем общей теории сообщения. Абсурдные сообщения вовсе не сливаются в одну массу, лишенную смысла или обладающую одним и тем же смыслом во всех случаях жизни. Абсурдные сообщения, если рассматривать их в контексте, так же разнообразно значимы, как и разумные сообщения. Абсурд не есть нечто постороннее разуму. Как и все явления, различные и противоположные, разум и абсурд проникают друг в друга. Развитие форм разума неотделимо от развития форм абсурда.

Абсурдные сообщения приобретают новый смысл в каждой принципиально новой системе мысли. Можно отличать системы мысли друг от друга и группировать их в ряды, взяв за основу свойственные каждой системе пучки возможных значений алогизма (абсурда). Можно сравнивать широту этих пучков, отдельные значения – и, наконец, степень и характер алогичности систем, созданных интеллектом, со степенью и характером алогичности объективных ситуаций, в которых применяется система. (Например, в строго формализованном мышлении пучок сводится в одну линию, в контекстуальном – разворачивается в веер. Эти противопоставления будут рассмотрены ниже.)

В рамках формализованного мышления абсурд может быть определен как отношение терминов, противоречащее постулатам и правилам операций. Такие отношения считаются запрещенными. Однако из этого не следует, что они не значимы. Слово «абсурд» встречается в учебнике геометрии чаще, чем в романе Франсуазы Саган, и каждый раз речь идет об описании абсурдной ситуации (в математике она называется *reductio ad absurdum*). Учебник Киселева на основании частотности употребления термина «абсурд» может быть отнесен к литературе абсурда и подвергнут разбору в одном плане с книгами Камю, Сартра и Саган.

Нам могут возразить, что роль абсурдной ситуации в развитии сюжета учебника геометрии не совпадает с ролью в развитии сюжета романа. Однако мы и не утверждаем, что термин «абсурд» в учебнике Киселева значит то же, что в романе «*Certain sourire*». Мы утверждаем лишь, что он нечто значит, что абсурдная ситуация существенна в развитии геометрической мысли. «*Absurdum est*» означает здесь остановку, необходимость повернуть назад, тупик. С этой точки зрения формализованное мышление, избегающее противоречия, так же ограничено со всех сторон абсурдами, как железнодорожная колея – тупиками. Абсурд – граница формализованного мышления, без которой оно не может функционировать. Абсурд – пограничная стража разума.

Мысль движется по правилам формализованной системы, как вагон по рельсам. Достигнув тупика, вагон останавливается. Надо толкнуть его назад, за стрелку, повернуть стрелку и направить на другую колею. Так мы и действуем в рамках геометрии. Наталкиваемся на тупик, отступаем, находим новую колею, движемся до нового тупика. Если рассматривать движение по рельсам как чистое искусство, то оно легко, стройно и прекрасно. Однако где бы вагон ни был – в Севастополе или Владивостоке, – он не выходит из полосы отчуждения. И все

недостижимыми для пассажира. Чтобы войти в море, в горы, сорвать цветок, надо выйти из полосы отчуждения, сойти с рельсов, пойти по бездорожью.

Пытаться рвать цветы, не выходя из вагона, – абсурдная затея. Чтобы подъехать ближе к цветку, надо построить новую колею, и нельзя это сделать, не растоптав цветок, не засыпав его щебнем. Это настолько глупо, что возможно только во сне. Однако и наяву мы делаем нечто подобное – в интеллектуальной сфере – каждый раз, когда пытаемся подъехать по формализованной колее к пониманию таких терминов, как «любовь», «свобода», «бытие». В этих случаях формализованное мышление оказывается совершенно нелепым.

Можно обойтись без метафор, введя понятия ядра и поля значения. Ядро значения – то, что может быть определено независимо от контекста. Поле значения складывается из всех бывших, настоящих и будущих взаимоотношений слова с другими словами языка. В формализованном мышлении ядро строго ограничивается, а поле признается ничего не значащим. Ядра, окруженные пустотой, соединяются и разъединяются по строгим правилам логики, логики и т.д. Логические построения (схемы, модели) позволяют предсказывать некоторые явления и производить эффективные машины. Однако существуют слова, значение которых как бы не имеет ядра. Если ядро значения «нормального» слова формализованной системы в пределе равно единице, а поле – нулю, то ядро парадоксального слова в пределе равно нулю, а поле – бесконечности. За парадоксальным словом онтологически стоит не факт действительности, отличный от других фактов, а ипостась действительности, в которой действительность выступает как целое; как вся материальная культура в своем знаковом аспекте есть духовная культура.

Практически парадоксальные термины выделяются тем, что их никак не удастся определить. Существуют, например, сотни определений культуры, религии и т.п. Всякая попытка определения схватывает один аспект и оставляет в тени другие. И так как невозможно установить, какой аспект важнее, не удается и договориться об однозначном содержании термина. То, что удобно для ученых одной школы, чрезвычайно неудобно для других. Таким образом, конвенционализм может здесь помочь не больше, чем помог он строителям Вавилонской башни.

Другим эмпирическим признаком парадоксального термина можно считать использование его как знака абсолютной целостности, как синонима слова «Бог». Такие термины, как Дао, нирвана, Великая Пустота, согласно определению, не поддаются определению. «Знающие не говорят, говорящие не знают».

В менее парадоксальных случаях ядро и поле значения оба значимы и могут произвольно акцентироваться. Опираясь на это, философы создают системы, описывающие мир или как систему атомов, или как нераздельное единство. Тот и другой принцип могут быть формализованы, выражены строго и непротиворечиво.

При атомарном подходе это очевидно. Но так же легко исходить из Единого и объявить множество иллюзией, создаваемой полем Единого, волны которого мы принимаем за предметы. Поля терминов, переливающиеся друг в друга, постулируются как реальность, а ядра значений, отличные друг от друга, – как ничто. (С известной точки зрения все греческие философы классической эпохи – атомисты. Парменид – тоже атомист, только мир сведен у него к одному атому.)

Опыт двух с половиной тысяч лет истории философии показывает, что принцип Парменида и принцип Демокрита логически неопровержимы и логически несовместимы. Строгое мышление вынуждено отрицать либо одно, либо другое, либо само себя. В первых двух случаях оно абсурдно по отношению к отвергнутой альтернативе, которая практически не может быть

устранена и в условиях интеллектуальных гонений приобретает дополнительный смысл, становится знаком неуловимого целого (как Люцифер в романе А. Франса «Восстание ангелов»). В третьем случае оно внутренне абсурдно, обманывая себя и других в попытках связать концы с концами, насыпать соли на хвост абсолюту. Поэту ничего не стоит сказать, что Бог – символ целостности – есть «всесильный бог деталей, Ягайлов и Ядвиг» (Б.Пастернак). Логически это недопустимое высказывание.

Ограниченность формализованного мышления вытекает из определенности (и, стало быть, ограниченности) его исходных постулатов. Определенный постулат (группа постулатов) позволяет описать мир в определенном аспекте – и только. Постулат сравним с пространственной точкой зрения на физический объект. Самая выгодная точка зрения позволяет увидеть половину объекта (например, земного шара или глобуса). Взглянуть на глобус одновременно с двух сторон невозможно. Так же невозможно совместить уровень тождества (постулат Парменида) и уровень различий (постулат Демокрита). Все непарменидовские точки зрения помещаются на уровне различий и помимо того, что они противоречат парменидовской, противоречат еще друг другу.

Не только в философии, но и в любой частной науке существует ряд концепций, каждая из которых опирается на факты, построена в соответствии с общими правилами формализованной мысли и позволяет подойти к пониманию новых групп фактов (предсказать их, открыть, объяснить и т.д.). Но эти концепции не укладываются в единство, противоречат друг другу, отрицают друг друга. Каждая концепция, освещая с выгодной точки зрения факты А, Б, В, отодвигает в тень другие факты (Э, Ю, Я). Каждая концепция одни факты открывает, а другие закрывает или, во всяком случае, делает подступ к ним чрезвычайно неудобным. Каждая концепция преодолевает специфические трудности описания редуцированных ею фактов, специфические проблемы, которые отпадают только с отказом от самой концепции. Это неизбежно. «Глаз, который видел бы все лучи, – говорил Энгельс, – именно поэтому не видел бы ровно ничего».

4

Формализованные системы, основанные на постулатах а и анти-а, могут быть обобщены в метасистеме, по отношению к которой они становятся подсистемами, частными случаями. Однако метасистемы суть системы, и о них можно повторить все, что сказано о формализованных системах вообще. Отдельные метасистемы так же несовместимы, как отдельные антисистемы низшего порядка. Идея абсолютной метасистемы ведет к абсурду, который в рамках формализованного мышления запрещен. Определенная точка зрения не может быть всеобщей точкой зрения. Определенное в роли всеобщего, ядро значения, тождественное полю значения, так же парадоксальны, как Сын, единосущный Отцу и от века пребывающий в недрах Отчих.

Таким образом, метасистема всегда дает частное решение; границы несовместимости систем переносятся с одного места на другое, но не исчезают и не теряют значения.

Во-вторых, метасистемы всегда создаются задним числом. Они не помогают создать новое, а только спасают честь формализованного мышления, усыновляя его незаконных детей. Зачатие же происходит незаконно, нарушая правила. Когда Лобачевский решился создать неевклидову геометрию, он нарушил табу абсурда, интерпретировал абсурд как знак перехода от одной формализованной системы к другой (а не как знак остановки).

Так же поступил Эйнштейн, интерпретируя опыт Майкельсона. Под влиянием необходимости, вытолкнувшей физику за двери здравого смысла, новый образ мысли был осознан и сложился в систему, в своеобразную форму диалектики. Можно назвать ее условно-

формализованной системой мысли. По отношению к ней мышление, господствовавшее в точных науках до Лобачевского и Эйнштейна, можно рассматривать как безусловно-формализованное.

В безусловно-формализованном мышлении постулаты совпадают с привычками здравого смысла. Поэтому они кажутся незыблемыми и абсурд – безусловным знаком остановки, немыслимости дальнейшего движения. Безусловно-формализованная мысль останавливается перед абсурдом, как затравленный волк перед цепью красных флажков. Естествоиспытатель XVIII- XIX вв. не способен был отличить флажок абсурда от огня и рефлекторно отшатывался перед красной тряпкой. Напротив, естествоиспытатель XX в. признает равенство красной тряпки огню только как правило игры, необходимое, чтобы теория строилась внутренне непротиворечиво и годилась как основа для математических расчетов. Если же факты загоняют его в тупик, он отбрасывает условность, перепрыгивает через флажок абсурда и превращает ту или другую нелепость в постулат новой теории.

Абсурд становится для условно-формализованного мышления чем-то вроде запасного выхода. При обычных обстоятельствах выход заперт и движение мысли идет через установленные каналы. Но в чрезвычайном случае раскрываются все двери и ставятся любые интеллектуальные эксперименты по ту сторону здравого смысла.

Разумеется, недостаточно выдвинуть постулаты, нелепые с точки зрения здравого смысла, чтобы построить эффективную систему. В условиях, не предусмотренных здравым смыслом, абсурдные с точки зрения здравого смысла предпосылки дают известную надежду на успех. Эта надежда только в ограниченном числе случаев ведет к действительному успеху. Но тот, кто не рискует, заведомо не выигрывает. Тот, кто остается с постулатами старой теории в абсурдной ситуации, заранее обрекает себя на неудачу.

Тактика экспериментов с абсурдом привела физические науки к блистательным успехам. Впечатление было настолько сильным, что Нильс Бор выдвинул своеобразное предварительное условие для оценки новой гипотезы: достаточно ли она безумна, чтобы правильно описать реальность?

5

Своеобразной попыткой узаконить абсурд была диалектика Гегеля. Антиномия, алогизм, противоречие постулируются как всеобщая и естественная связь терминов, не понятая рассудком. Разум снимает противоречия (т.е. сохраняет и одновременно упраздняет их). Говоря в терминах семиотики, Гегель размывает границы ядра значения, восстанавливает семантическое поле, разворачивает веер значений слова за счет живого языка (и языков отдельных наук, взятых «гуманитарно», в духе философской спекуляции, превращая термины в метафоры); и так как веера значений накладываются друг на друга, так как семантические поля сливаются в одно поле, то по волнам этого поля можно обтечь любое препятствие. Отсюда действительная сила мысли Гегеля – и опьянение всесилием своей мысли, иллюзорная надежда преодолеть все реальные жизненные противоречия, описав их как ступени на пути к абсолютной идее. Отсюда филистерский оттенок «примирения с действительностью» в ортодоксальном гегельянстве.

Одним из условий, способствовавших формированию философии Гегеля, был немецкий язык. Немецкая фраза обладает одной странной (с точки зрения привычек других языков) особенностью: глагол вводится в ней сперва только как общий импульс действия, и мы разбираем, строчка за строчкой, конструкцию, оперируя приоткрытым или совсем открытым веером значений. Только в конце фразы появляются неизменяемые части, приставки и отрицание. Веер сжимается. Но в следующей фразе он раскрывается снова. Таким образом, читая немецкий текст, мы все время плаваем в зыбких волнах полей значений, не зная, к

какому острову судьба нас принесет. Острова то появляются, то исчезают вновь. Мы едва успеваем отдохнуть на твердой почве – и снова вынуждены пуститься в плавание. С точки зрения верности отдельному факту это очень неудобная, утомительная, полная опасностей жизнь. Факты удобнее описывать по-английски. Но немецкая фраза, неудобная в отдельном акте мысли, постоянно напоминает об общей природе знака, о противоречивом единстве ядра и поля значения и поэтому располагает к интересным попыткам научно-ассоциативной, научно-поэтической системы, схватывающей (пусть за счет деформации фактов) дух целого.

Герцен называл «Науку логики» «логической поэмой». В этом есть доля истины. Мысль Гегеля систематична – но нельзя назвать ее строгой. Временами она просто играет категориями, вырывается из предначертанного русла, забывает, что «истина бытия есть сущность», и устремляется «по ходу слова», как в стихах Марины Цветаевой. Достаточно вспомнить раздел об основании в «Науке логики», некоторые страницы в «Феноменологии духа» (о господине и рабе, о разорванном сознании). Эти страницы запоминаются на всю жизнь, но скорее как притчи, чем как научно доказанные положения. Удачи здесь неотделимы от неповторимого индивидуального таланта, от дара видения, поэтического чутья. Практика показала, что в точных науках такой метод неплодотворен. Но существуют обширные «гуманитарные» области, в которых термины не поддаются строгой формализации. И здесь диалектика Гегеля находит свое законное место. Это одна из индивидуальных форм связи терминов, названных нами выше парадоксальными (т.е. терминов, не допускающих определения вне контекста). В этой области строгие методы вообще невозможны без каких-то дополнений, каждый раз вытекающих из специфических, конкретных обстоятельств.

Противоречие между фантастической и поэтической диалектикой гегелевского типа и условно-формализованным мышлением приблизительно соответствует разнице между гуманитарными (или холистическими, целостными) и точными (атомарными) науками. Те и другие суть науки (по крайней мере с точки зрения русского и немецкого языков). Диалектика науки в целом может быть противопоставлена диалектике буддизма (или, если ставить вопрос шире, диалектике философского мистицизма).

6

В научной диалектике абсурд – знак нелогичного, незаконного перехода от определенного к определенному; в буддийской – знак перехода от обусловленного к необусловленному.

Гегелевская диалектика идет от понятия к антипонятию, от системы к антисистеме, чтобы в итоге построить метапонятие, метасистему и таким образом снять противоречие; правда, на высшем уровне единое снова раздваивается, но зато это – противоречие высшего уровня. Мы не можем уйти от противоречия, но поднимаемся по лестнице прогресса от низших истин к высшим. Недовольные могут заметить: от абсурда к метаабсурду. Но для Гегеля характерно чувство удовлетворенности движением, восхождением: «истина бытия есть сущность», «истина сущности есть понятие» и т.п. Более сложное мыслится как высшее. Эта идея оказала большое влияние на жизнь Европы и России.

С буддийской точки зрения такой прогресс лишен какого бы то ни было смысла. Он целиком остается в области рожденного, ставшего, обусловленного. Метасистема позволяет на какое-то время уйти от противоречия в царстве условного знания, но временный успех не имеет цены перед лицом вечного. Возможно, метасистема позволит лучше организовать наш практический опыт, но весь этот опыт надо отбросить. Любые сдвиги на уровне различий не приближают нас к уровню тождества. Напротив, чем больше мы углубляемся в детали, тем больше запутываемся в них, тем крепче цепи сансары. Накопление условного знания (знания частных частей) ценно для мыслителей, приписывающих уровню различий известную реальность; но классическая буддийская мысль признает реальным только уровень тождества. Поэтому

истинным знанием признается только знание уровня тождества, необусловленного – праджня. Праджня – не мировой дух, к которому можно постепенно подойти по лесенке категорий, к ней вообще нельзя подойти. Движение на уровне частных не больше приближает нас к праджне, чем беготня в вагоне, стоящем в тупике, приближает к цели путешествия. Знание частных и праджня взаимно нелепы. Истина целого может быть высказана только нелепостью на уровне частных.

Отсюда стремление Нагарджуны показать абсурдность всех известных ему учений. Системы не выстраиваются в цепь, и одна система не трактуется как истина другой. Истина каждой системы – пустота, шунья. Через эту пустоту, через эту пропасть не нужно перепрыгивать, чтобы вновь оказаться на твердой почве истинного учения. Наоборот, надо броситься в эту пустоту, в эту пропасть абсурда. Ибо всякое определенное, положительно развитое учение есть ложное учение. И сама шуньявада – учение о пустоте – не есть положительное учение о пустоте, о ничто, не есть нигилизм в обычном понимании термина. Это учение о ничтожестве всех учений – в том числе учение о ничто – перед лицом реальности, которая может быть пережита, но не может быть высказана.

С исторической точки зрения состояние, которое мы описали, было пережито буддизмом примерно между II в. до н.э. и IV в. н.э. Это один момент в развитии буддизма, но момент переломный, своего рода перипетия, в которой наиболее полно проявилась суть действия.

Буддизм проделывает любопытный круг. Он начинает с того, что отбрасывает алогизмы традиционного мифопоэтического языка. Там, где невозможно ясное, однозначное, непротиворечивое сообщение, Будда хранит «благородное молчание». Ложное отбрасывается без прямого указания на истинное. Отрицание имеет простой, однозначный характер. Такой язык, однако, вызывает соблазн слишком простого понимания; молчание легко теряет характер выразительной паузы, становится пустым местом. Высказанный Путь занимает место невысказанной цели.

Праджняпарамита-сутры пытаются преодолеть эту опасность, придав отрицанию характер выявленного утверждения, указания на абсолютную целостность, которую Будда действительно имел в виду, судя по последним словам, сказанным перед смертью: «Состоящее из частей подвержено разрушению, трудитесь прилежно» (Махапараниббана-сутта). Но отрицание, утрачивая свою простоту, становясь отрицанием и утверждением одновременно, становится алогичным, абсурдным отрицанием. И весь язык буддизма, первоначально ясный и простой, приобретает характер языка намеков, трудноуловимых метафор и постепенно становится алогичным, абсурдным.

Первые шаги этой эволюции исследованы современными японскими учеными Х.Масуда и Г.Сасаки. «Смысл буддийского отрицания – не простое отрицание как таковое; оно имеет позитивную цель – указание на абсолют. Другими словами, к абсолюту приближаются через логику отрицания». Х.Масуда привел убедительные примеры, показывающие, что в тексте Праджняпарамита-сутр можно выделить и противопоставить друг другу отрицания двух типов: элементарное и мистическое. Сасаки (в цитированной статье) показал постепенное увеличение частотности и структурной значимости мистического отрицания (отрицания-утверждения) по мере развития махаяны (буддизма «большой колесницы») около начала нашей эры.

Ввиду чрезвычайной важности этого различия даем перевод некоторых примеров из статьи Х.Масуда. Пример простого отрицания: «Этот человек не знает и не видит, что все существующее не обладает реальным существованием... Такой человек называется глупцом, профаном, он подобен ребенку. Если бы бодисатвы и махасатвы учили только подобное и не учили праджняпарамиты, то они не достигли бы сарваджни».

Пример алогичного отрицания: «Если бодисатвы и махасатвы не видят праджняпарамиты, познавая праджняпарамиту ... то эти бодисатвы и махасатвы достигают сарваджни...»

«Бодисатва и махасатва в праджняпарамитабытии стоят на ступени нестояния на истине».

«Эти отрицания, – комментирует Масуда второй случай, – должны означать состояние бодисатв, в котором они полностью преодолевают привязанность к шести парамитам благодаря практике и пониманию этих шести парамит».

В первом случае человек, не стоящий на уровне известного принципа, выраженного известными словами, – просто дурак. Во втором случае человек, не стоящий на уровне слов, сошедший с него, – мудрец. В первом случае сталкивается знание определенного с незнанием определенного. И незнание определенного – это глупость, это нелепое представление недоумка, недоучки. «Недоумочный» абсурд ставится ниже определенного, формализованного знания. Хорошо организованная конструкция из ядер значений, сталкиваясь с плохо организованной конструкцией, разрушает ее и уничтожает, утверждая себя на ее месте. Во втором случае ядра значений, сталкиваясь, уничтожают друг друга, аннигилируются (бодисатва в совершенно-истинном бытии стоит на ступени нестояния на истине); вспышка энергии на мгновение озаряет семантическое поле «невыразимого», и оно оказывается выраженным. Прослеживается, таким образом, трехслойная структура разума и абсурда:

недоумочный абсурд;

формализованное знание, разум;

сверхразумный абсурд.

Путь к мудрости рисуется примерно так, как Гёте изображал путь к мастерству: «Чтобы хорошо писать, надо разучиться грамматике».

Мудрость с этой точки зрения можно определить как понимание познавательной ценности алогизма, как выход за рамки ограниченности формализованного знания.

Признание законности алогизма влекло за собой известную опасность. Увлечение абсурдными сочетаниями терминов может привести к утрате определенности и там, где она мыслима и желанна, – т.е. при описании устойчивых ситуаций на уровне различий. Поэтому индийский буддизм первых веков нашей эры вводит «сверхразумный абсурд» с осторожностью, с ограничениями, только в определенном месте – когда поле значения абсолюта задано в результате тщательной логической подготовки, а дальнейшие возможности логического движения мысли исчерпаны. Это как бы взрыв, проведенный после тщательной саперной подготовки.

В дальнейшем процесс (если рассматривать его в обобщенной исторической последовательности) развивался примерно следующим образом:

1. Увеличивалась частотность отрицаний, понимаемых как алогические сакральные знаки.

2. Эти знаки начинают употребляться без всяких ограничений – как лейтмотив, ритмически пронизывающий контекст с начала до конца. Ритмические связи предложений усиливаются, а логические ослабевают. Сутра становится своеобразным стихотворением в прозе с алогизмом в роли рифмы (точнее – в роли семантического повтора, поддержанного звуковыми повторами).

3. Наряду с алогичным отрицанием широко вводятся другие алогизмы. Неожиданное, парадоксальное, фантастическое сочетание терминов становится стилистическим штампом («Вималакирти-сутра»). «Неправильность» отдельного суждения не дает остановиться на нем, заставляет сознание, ищущее истину, выйти за пределы суждения, отвернуться от буквы – к духу, к смыслу целого, к ритму контекста. Отдельное предложение становится ничем, контекст – всем.

4. Появляется вкус к юродскому языку, к использованию недоумочного, дурацкого алогизма в качестве метафоры сверхразумного сакрального знака («Ланкаватара-сутра»).

5. Наконец, отбрасывается всякая текстовая подготовка к сакральному абсурду. Если рассматривать письменные памятники дзэн-буддизма как литературу, как совокупность текстов, то прежде всего поражает их лаконизм. Мастер прямо начинает с абсурдного высказывания, не подготовленного ни логически, ни ритмически. Никаких разъяснений не дается. Вместо комментариев ученик получает удар палкой.

От возвышенной серьезности индийского канона до юродства дзэн можно, таким образом, проследить прямую последовательность, единую линию развития. Это развитие постепенно раскрывает алогичный характер центральной идеи буддизма, алогичность, сперва скрытую фигурой умолчания, а потом все более явную. Развитие буддизма при таком взгляде мыслится как изменение языка при неизменности смысла.

Эта точка зрения односторонняя; она игнорирует влияние мифопоэтической фольклорной среды, действовавшей в каждом месте по-разному, нарушавшей внутреннюю логику развития. Чисто хронологически она вынуждает игнорировать некоторые датировки, но таким образом можно описать буддизм как единое целое (включая дзэн) и получить подступ к проблеме дзэнского алогизма – чрезвычайно трудной и не допускающей однозначного решения. В первом приближении можно интерпретировать дзэнский алогизм как буддийский алогизм, т.е. алогизм в «нормальной» функции объекта медитации.

7

Можно сказать, что и ранний, и поздний, и индийский, и китайский буддизм одинаково стремится привести последователя к непосредственному индивидуальному переживанию необусловленного, целостного. Меняются только средства подхода к этой цели. Метод дзэн – простое столкновение терминов, взятых из повседневного опыта. Столкновение любых терминов, несовместимых на уровне различий, толкает к уровню тождества. Коан можно сравнить с требованием прийти из точки А в точку В, между которыми на поверхности шара нет никаких связей. Настойчивое решение абсурдной задачи заставляет вспомнить забытый путь по радиусам, связывающим все точки окружности в центре шара, и таким образом практически испытать реальность нулевой точки, восстановить видение не только поверхности шара, но и его глубины.

Трудно привыкнуть к мысли, что нелепое сочетание бытовых терминов может стать объектом медитации. Но и крест Христов был нелеп для Тертуллиана¹⁹, и это не мешало ему молиться. Ученик дзэнского мастера, углубившись в созерцание коана, сперва ищет каких-то связей между терминами, не связанными на уровне различий. Мастер отбрасывает эти ложные решения, заставляет взглянуть на уровень различий в целом, как на абсурдный, распадающийся на куски, пустой. Он топчет ученика, пока тот не дойдет до дна, не ощутит в пустыне, вычищенной от всех предметов, веяние духа Целого, не переживет уровень тождества бытия как нечто реальное, чувственно достоверное. Он перерезает пуповину, связывающую сознание ученика с вещами, с фактами, и заставляет раскрыть легкие, вдохнуть мир как Единство. Все

это только технически отличается от практики других мистических школ. Цель и итог – одни и те же.

Можно возразить, что такое понимание не вытекает из дзэнских текстов, что сборник коанов гораздо естественнее прочесть иначе – как гротескную заумь, лишённую обязательного, твёрдого смысла. Это возражение, однако, бьёт мимо цели. Дзэн не сводится к священному писанию, к совокупности текстов. В системе коммуникаций дзэн-буддизма слова играют вспомогательную роль. Сборники коанов – своего рода либретто, которое само по себе не даёт представления об опере. Или, вернее, даёт, но только тому, кто способен самостоятельно сочинить музыку.

Законченную знаковую систему, «оперу», создает только жизнь дзэнской обители в целом, и надо всю эту жизнь со всеми ее особенностями прочесть как единый контекст, услышать как музыку, исполненную под руководством опытного дирижера («старого учителя», роши). В этом контексте известное, углубленное понимание алогизма задается достаточно строго.

Дзэн эксцентричен, непосредствен, не признает никаких обязательных правил; дзэн прямо требует импровизировать форму высказывания, избегать шаблонов. Но за свободой импровизации всегда стоит набор приемов, общих мест, твердость которого прямо пропорциональна вариативности реплик. Артисты комедии дель арте могут на ходу придумывать остроты только потому, что веер значения характера Коломбины, Арлекина, Доктора твердо задан традицией, и поэтому любой выпад встретит находчивый ответ. Напротив, «ученая» драма, характеры которой не фольклорны, не заданы традицией, требует устойчивого текста. Твердость текста свидетельствует о разрушенной традиции, свобода импровизаций – о прочности традиции, о понимании традиции каждым участником действия, так что все участники стоят на уровне автора и являются соавторами очередной версии. Эти соображения значимы не только для истории сценического искусства, но и для истории всякого человеческого общения, в том числе религиозного.

Священное Писание, каждая буква которого неприкосновенна, говорит о разрыве между автором (пророком, святым) и читателем, о системе слов, плавающей где-то над реальным человеческим общением, все меньше и меньше регулируя его. Отсутствие священного писания, напротив, может говорить о культурной традиции, знаковой системой которой является вся система общения, о нераздельности ритуала и жизни, так что жизнь целиком ритуальна, а ритуал жизнен (как у примитивных племен). Дзэн-буддизм строится на месте, которое, как правило, лежит вне культурных систем – на «ничьей земле» между фронтами сакрального и профанического. Как правило, эта «ничья земля» топчется только юрдовыми. Но дзэн ни в коем случае не сводится к юродству (бытующему в пограничных зонах всех религиозных систем). Дзэн – сам по себе система, высокоорганизованная система культуры, связанная диахронно (происхождением) и синхронно (взаимодействием) с другими системами.

В первом приближении дзэн можно рассматривать (как мы это делали) в качестве подсистемы другой, большей системы – буддизма, как причудливый по форме вариант некоего известного нам явления. Однако более глубокое знакомство с дзэн заставляет подчеркнуть его оригинальные, не связанные ни с какой книжной традицией черты. Дзэнские монахи работают. Собирая хворост или чай, они общаются друг с другом совершенно также, как любые другие работники. Непосредственность дзэн, заставляющая отбрасывать словесные конструкции при попытках пережить невыразимое, в сфере труда и быта становится кратчайшим путем к предмету, предельной рациональностью – и предельной простотой и ясностью слова. Когда такая непосредственность, простота и ясность переносится в искусство, это приводит к своего рода реализму – иногда с мистическим подтекстом, а иногда и без всякого подтекста. Таким образом, дзэн одновременно алогичнее индийской махаяны – и логичнее ее, иррациональнее – и рациональнее. Предельно иррациональный в текстах, он

рациональнее любой другой формы буддизма в практике, во всей системе жизни. Эта система не выводится ни из буддизма, ни даже из даосизма как сложившегося религиозного течения. Эта система восприняла некоторые буддийские традиции и некоторые даосские традиции и по своему преломила, развила их, но сама по себе, как целостная система, она остается загадкой. Разгадать ее можно, только обратившись к фольклорной традиции, к реликтам примитивных культур.

8

Начиная разговор о языке абсурда, мы вынесли за скобки фольклорную, мифопоэтическую традицию, выбрали как систему отчета строго формализованное научное мышление и по отношению к нему ориентировали другие, менее строгие системы мысли, до полного отрицания формализации в дзэнских текстах. Это рассмотрение могло привести к иллюзии, что развитие мысли, выделившейся из примитивного единства логических и ритмических связей, шло далее так, словно мифопоэтическое мышление исчезло, словно оно потеряло всякое значение в человеческих поисках истины. На самом деле никогда не прекращался диалог между мифопоэтическим и логико-понятийным мышлением, между ритмической организацией полей значений и жесткой организацией ядер значений. Менялись удельный вес и степень развития каждого участника диалога, но диалог не прерывался, диалог ведется в каждой цельной культуре и в каждом цельном сознании. Только результаты диалога, записанные в каждую крупную эпоху и в каждой сфере культуры по особым правилам, иногда создают впечатление, что между поэтом и ученым нет ничего общего или что между варваром и цивилизованным человеком – пропасть. Живое человеческое сознание всегда внутренне диалогично, и можно найти формализованное, математическое мышление у поэта и контекстуальное, тяготеющее к мифопоэтическим формам, – у ученого. Например, Кеплер подходил к идее всемирного тяготения, сопоставляя солнце с Богом – Отцом и Святым Духом. Кекуле структурная формула бензола приснилась в виде змеи, кусающей себя за хвост. Эйнштейн говорил: «Достоевский дает мне больше, чем любой мыслитель, больше, чем Гаусс!» Видимо, структура романа Достоевского перекликалась со структурой теории относительности. Свое мышление Эйнштейн описывал так: «В качестве элементов мышления выступают более или менее ясные образы и знаки физических реальностей. Эти образы и знаки как бы произвольно порождаются и комбинируются сознанием. Существует, естественно, некоторая связь между этими элементами мышления и соответствующими логическими понятиями. Стремление в конечном счете прийти к ряду логически связанных одно с другим понятий служит эмоциональным базисом достаточно неопределенной игры с вышеупомянутыми элементами мышления. Психологически эта комбинационная игра является существенной стороной продуктивного мышления. Ее значение основано прежде всего на некоторой связи между комбинируемыми образами и логическими конструкциями, которые можно представить с помощью слов и таким образом получить возможность сообщить их другим людям» (ответ Жаку Адамару; см.: Кузнецов, с.99).

Наконец, в своем выступлении 60-х годов на юбилее Резерфорда акад. П.Л.Капица говорил: «... в науке, на определенном этапе развития новых фундаментальных представлений, эрудиция не является той основной чертой, которая позволяет ученому решать задачу. Тут главное – воображение, конкретное мышление и в основном смелость. Острое логическое мышление, которое обычно свойственно математикам при постулировании новых основ, скорее мешает, поскольку оно сковывает воображение».

Таким образом, живое мышление (в том числе научное) не может быть понято и описано в рамках исследования одних только форм записи, принятых в науке определенной эпохи. Живое мышление может быть понято только как диалогическое мышление, как накладывание друг на друга и резонанс двух моделей – логико-схематической и поэтично-ассоциативной (мифопоэтической, ритмической, контекстуальной).

После общей характеристики текучести человеческих представлений о разумном и абсурдном мы начали рассмотрение отдельных форм человеческой мысли с наиболее враждебной алогизму, наиболее энергично пытающейся избежать его. Такое начало оправданно, потому что сама проблема абсурда могла быть сформулирована только языком разума, и по своей сути строго очерченный, определенный абсурд возник только вместе с другими строго определенными категориями, т.е. на границах сложившейся формализованной системы. Пока не определилось, не отвердело понятие разумного, не отвердело и понятие абсурдного, так же как идея сверхъестественного не могла приобрести определенности до систематического описания естественного хода вещей; так же как религии «не от мира сего» могли сложиться только после философии, создавшей законченное представление о посюстороннем мире.

У древних вавилонян, египтян и евреев появились сомнения в смысле отдельной человеческой жизни, но дальше этого они не шли. Разум, воспитанный на племенной традиции и по самой своей структуре связанный с традицией, не мог встать рядом с традицией и оценить ее сакральные вершины по своим правилам. Этих правил, как всеобщих правил, еще не было. Была мерка для измерения человеческой жизни, но не было мерки для измерения Бога. Экклезиаст признал абсурдным все, что под солнцем – но не солнце. Абсурдна жизнь, лишенная Бога, суета сует, но не Бог. Абсурдна жизнь обреченного смерти, Гильгамеша, но не бессмертного Ут-Напшима, не бессмертных богов.

То, во что племя верило, не казалось ему нелепым. А то, что сознавалось как нелепое, не заслуживало больше веры. Даже Мохаммед, живший в VII в., но в неподвижном племенном мире, не сознавал противоречия между разумом и верой (так же как противоречий между нравственностью и правом, религией и политикой и др.). Привыкнув к монолитности племенных традиций, он и подумать не мог, что человеческий разум может противоречить себе самому, что есть множество форм разума и его собственный разум, разум Мохаммеда, – не всеобщий разум. Он безгранично доверял разуму просто потому, что никогда не исследовал его границ и не мог предположить, что разум, свободно исследующий мир, поставит под сомнение и слово Аллаха, молнией пронзившее его дух.

Напротив, «верую, ибо это бессмысленно» сказал высокообразованный римлянин, прошедший школу аристотелевской логики и готовый с чисто философским мужеством идти до крайних следствий, вытекающих из посылок – «хотя бы мир погиб», как говорили римские юристы. В его парадоксах видна культура, в плоть и кровь которой вошла привычка логически обосновывать каждое решение, анализировать, противопоставлять, вырывать искусственные пропасти между терминами – а затем, под давлением жизни, прыгать через абсурд и от крайнего рационализма переходить к крайнему, формализованному, рассудочному иррационализму.

Таким образом, мы начали с исторического исходного пункта проблемы алогизма – алогизма как философского вопроса и принципа. А этот исходный пункт определил и дальнейшее движение нашей мысли. Но теперь настал момент, когда скобки, за которые мы вынесли фольклорную мифопоэтическую традицию, должны быть раскрыты.

9

В мифопоэтическом мышлении нелепое означает невылепленное, несформировавшееся (или теряющее форму) с возможными значениями комически-безобразного и таинственного безобразного, ужасающего, потрясающего и превосходящего разум. Распад вызывает смех, если он уносит из жизни старый хлам. Распад вызывает ужас, если он поглощает, грозит поглотить и вашу жизнь. Но эти два значения не отделились, они еще смешиваются в ритуальных праздничных играх. Все оттенки нелепости накладываются друг на друга и

переплетаются друг с другом. В веере значений алогизма есть сверхразумный и недоумочный сектор, но строгая граница между ними – дело утонченных средневековых логиков. В гротескных знаковых системах примитивных культур крайности еще растут из одного корня, переходят друг в друга, как Шива и Парвати. Маски Африки и Океании – облики игры, фигуры танца, быстро меняющие свое значение. Достаточно сдвига настроения, чтобы в ритуальном действе выступили на первый план элементы позднейшей трагедии и комедии, мистерии и дьяблерии, богослужения – и шутовского карнавала. Только постепенно «богослужебный» и «карнавалый» элементы отделяются друг от друга и складываются в самостоятельные знаковые системы; в примитивных и во многих архаических культурах эти системы еще выступают как ипостаси единой системы. «Двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни, – пишет М.М.Бахтин, – существовал уже на самых ранних стадиях развития культуры. В фольклоре первобытных народов рядом с серьезными (по организации и тону) культурами существовали и смеховые культы, высмеивавшие и срамословившие божество («ритуальный смех»)...

Но на ранних этапах, в условиях доклассового и догосударственного общественного строя, серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными...»

Нам представляется, что «двойной аспект восприятия мира» был, в сущности, двуединым. И в этом двуединстве прячется какая-то ценность, упорно хранимая традицией, но непонятная современному мышлению. Ценность, которую «припоминает» дзэн.

Чтобы подойти к этому двуединству, надо преодолеть одну трудность. Примитивная культура не может быть понята как совокупность текстов. Примитивная культура не сводится ни к каким записям, ни к каким совершенно застывшим знаковым системам. В ней есть свои неизменные общие места, но целое всегда импровизируется, творится заново. Чисто технически это целое не может быть передано словами: язык еще слишком неразвит. Образом целого является ритуальный танец, игра. В танце, в движении, в системе жестов, поз (только помогая себе словами) примитивный человек создает картину мира. Если вырвать из этого единства словесные компоненты, то они бедны и малоподвижны. Например, примитивный миф о начале бытия гораздо менее динамичен, чем позднейшие картины божественного творческого акта. Примитивные словесные конструкции маловыразительны. Примитивные словесные конструкции могут быть застывшими, заученными наизусть. Но ритуал в целом – это танец. Танец, который по самой его природе нельзя весь выучить наизусть, механически затвердить. Танец, который невозможно проанализировать, подвергнуть допросу: почему? На каком основании? Танец, который пляшется в экстазе, когда творение становится творцом, и человек, воспитанный традицией, становится творцом традиции. Типологические шаблоны, одни и те же фигуры, повторяющиеся из поколения в поколение, не противоречат свободе. Напротив, они обеспечивают свободу импровизации, создают язык, на котором человек может высказаться. Повсюду, начиная с танца бушменов, кончая комедией дель арте, традиционные фигуры – условие свободной импровизации. Без этих фигур, без готового языка человек очень редко достигает большей свободы. Гораздо чаще он попросту остается немым или скованным, теряющим себя в попытках высказаться, и в лучшем случае создает язык, который понемногу начинают понимать через пятьдесят лет после его смерти.

Развитое мифопоэтическое сознание, знакомое с философией, сознательно играет противоречиями, снимает оппозиции, превращает логическое противоречие в поэтический материал, в маску божественного танца, в лиламурти (облик игры). Но эта игра стала игрой бога, перестала быть игрой человека. Свобода от различий, установленных рассудком, переносится на небо. Ее может достичь только аскет, отрешившийся от всего земного. Экстатическое переживание целостности бытия стало несовместимым со смехом, свобода от будничной запутанности в делах – несовместимой со свободой от застывших знаковых систем,

уравновешивающих эту запутанность. Религиозные словесные конструкции настолько усовершенствовались, что стало невозможным для среднего человека подняться над этими конструкциями, свободно играть ими. По мере того как все лучше выражалась словами идея целостности, целостность становилась трансцендентной человеку, недостижимой для него, бедного и неграмотного крестьянина, не умеющего прочесть (а прочитав – понять) свое собственное священное писание. Средство освобождения превратилось в цель, поработило себе человека (не говоря о том, что временами оно сознательно использовалось как средство порабощения).

Большая пропасть между сакральным и профаническим (поглотившая мелкие пропасти, раскопанные античным рассудком) была закреплена в слове, в Священном Писании. Снятие оппозиций стало невозможным без участия Священного Писания, без особого, доступного только немногим, слова. Оно магически передавалось священниками, знающими слово, профанической толпе. Толпе оставалось только верить – или не верить. В акте веры профан приобщался к сфере свободы. Не веря, он лишался ее. Самостоятельный доступ к тайне был утрачен. Адам был изгнан из рая.

Этот рай, однако же, существовал. Экстатические переживания, переносившие на седьмое небо, примитивному человеку почти также доступны, как умение танцевать. Примитивный ум легко втягивался в игру. Он еще не свел множества к абстрактному единству и не встал в тупик перед вопросом: как единое переходит во многое? На уровне слов уже существует миф о тотеме, который в одиночестве заскучал и потому создал мир. Но этот миф далеко не так значим, как представляется нашему сознанию, принимающему всерьез только словесные объяснения. Игра бытия выражена игрой масок, и в этом танце пластически очевидно родство всего со всем. Самые причудливые переходы становятся возможными, наглядно ощутимыми, чувственно пережитыми. Мир рассудка растоптан под ногами плясунов, как поверженный демон под Натараджей. Никакие сочетания терминов не воспринимаются как скандал.

Это не особенность примитивного мышления вообще, во всех его аспектах (как полагал ранний Леви-Брюль) и не родовая особенность негритуа (Сенгор), но скорее особенность примитивного праздничного мироощущения. Праздничное мироощущение (и мифопоэтическое мышление, тяготеющее к нему) переступает через абсурд играя. Оно не сознает своего шага как прыжок через пропасть. Там, где нет затвердевших ядер значений, нет и резких столкновений их, нет несовместимых сочетаний. Принято говорить, что мифопоэтическое мышление «снимает оппозиции». Если рассматривать его само по себе, в его собственном царстве (а не в диалоге с рассудком), то прежде всего надо сказать другое: оно не создает оппозиций. То, что оно связывает, – не отвердевшие стволы (их действительно нельзя сблизить, не сломав), а гибкие молодые побеги. В примитивном мифопоэтическом мышлении ядра значений просто еще не сложились. Предмет назван, но он не определен. Имя плавает в поле значений, не имеющих границ. Это поле ничем не отгорожено от других полей, и нет никаких препятствий, чтобы предмет изменил свой облик.

Примитивный человек не ищет клюкву на сосне. Обычные, шаблонные свойства каждого предмета ему хорошо известны. Но они не стали для него незыблемым законом. Он не возвел в догмат, что $A = A \neq B$. Он считается с шаблонными свойствами предметов, но не находит в этих шаблонах никакой высшей истины. И когда работа кончена, он с удовольствием отбрасывает эти шаблоны, входит в совершенно другое, праздничное мироощущение.

Нечеткость делового мышления, слабая разработка различий между предметами приводит примитивных людей к многочисленным ошибкам. Это хорошо известно. Но как бы ни ошибались примитивные люди в бесчисленных частных вопросах, они правы были в основном – в живом чувстве целого. Они сохраняли главное условие культуры: диалог мифопоэтического, танцевального, праздничного – и делового, рационального мышления (и

поведения), диалог будней и праздника. Поэтому все племенные культуры суть цельные культуры, на них лежит печать духа, и этот дух цельности не раз вдохновлял высокие цивилизации, становился для них «нормой и недостижимым образцом». Пастушеская тематика у Феокрита, доисламский примитив в поэзии халифата, вкус к «саби» и «ваби» в Японии – только немногие примеры этого общего явления, повторившегося в XX в. как интерес к детскому рисунку, к пластике Африки, Океании.

Прошлому принадлежит конкретная форма примитивного диалога, равновесие ритуализированного труда с племенным праздничным ритуалом. Но какая-то структура внутреннего диалога возрождается на каждой новой ступени развития общества. И обращение к примитиву иногда помогает этому восстановлению равновесия.

Каждая сфера диалога, праздничная и будничная, в свою очередь, диалогична. Будни делятся на труд и отдых. Праздник – на благоговейное созерцание и разгульную игру. У истоков праздника, в примитивных культурах, благоговейное созерцание и разгульная игра еще не только не исключают друг друга, но положительно сливаются. Благоговение и разгул вместе, в нераздельном единстве праздника, уравнивают отупляющее влияние будней.

Деловое мышление расчленяет мир на предметы, чтобы практически овладеть предметами, нужными для жизни. Это необходимо, и в своей сфере деловое мышление истинно. Но оно ложно по отношению к целому, оно уродует целостный человеческий дух, укладывает его в прокрустово ложе рациональных (расчленяющих) приемов мысли, связанных с приемами труда и так же ограниченных, как ограничен человеческий труд (стадиально, локально, профессионально). Деловое мышление навязывает человеку практически выверенные приемы, эффективные в каждодневной будничной рутине, но беспомощные при столкновении с подлинно новым, беспомощные при столкновении с целостностью жизни, всегда неожиданной. Монолог делового мышления лишает способности к творчеству, к неожиданному ответу на неожиданный вызов. Поэтому даже с чисто деловой точки зрения был полезен охотничий танец, расковывающий творческие силы охотников, освобождающий для взгляда на предмет труда с птичьего полета, с неба, из состояния поднимающегося над землей экстаза.

В таком танце сохраняются некоторые сюжеты, заданные деловым мышлением, но грамматика делового мышления отбрасывается, уступает место мифопоэтической ритмике. Обычное рассудочное деление мира на предметы становится невозможным. Мир как бы плавится, становится текучим, превращается в клубок вихрей, проходящих сквозь сердце человека, клубок, в котором смешались объект и субъект, внешнее и внутреннее, «я» и «мир». И этот танец распредмеченных вихрей заново опредмечивается в масках танца – добрых и злых духах, богах и демонах.

Мифопоэтическое мышление все время касается таинственного, невыразимого, мистического. Но это не значит, что оно есть мистическое мышление. Примитивное мышление мифопоэтично, но оно совершенно не в состоянии выделить мистическое как самостоятельный предмет. Чистый мистицизм Нагарджуны или Шанкары сложился только вместе со специфическим языком – языком абстрактных алогизмов, который мы выше рассматривали. Примитивное мифопоэтическое мышление кажется мистическим на фоне рационализма XIX в. – так, как его увидел Леви-Брюль. На фоне шуньявады и веданты оно выглядит совершенно иначе – как своего рода фантастический реализм. Мифопоэтическое мышление прикасается к таинственному, невыразимому только мимоходом, в движении от одного чувственно ощутимого знака к другому. Оно не сврехчувственно, а только сврехпредметно; не столько мистично, сколько фантастично. Фантастическая знаковая система ритуального танца предельно близка к миру чувственного опыта. Это – упрощенное описание мира как целого. Описание, которое зримо и непосредственно достоверно, как колода карт.

По отдельности каждая из масок ритуального танца не соответствует никакому определенному факту. Но как система, в своей совокупности, маски танца позволяют опредметить движение реальности как Целого, ее космический ритм, ее членение на ипостаси (предшествующее членению на предметы). Каждая мифопоэтическая система может рассматриваться как игровая модель Целого, становящегося целым целого и частей, Единого, становящегося многим. Разница между примитивными мифопоэтическими моделями и позднейшими, созданными высоким искусством, главным образом в том, что примитивное мифопоэтическое мышление (а впоследствии – религиозное мышление) по большей части признает только одну ортодоксальную форму описания, а свободное искусство дает их множество.

Интересно также более частное сравнение ритуального танца с музыкой (выросшей из него). До, ре, ми, фа, соль, ля, си – сами по себе ничего не значат. Но именно отсутствие частного, определенного смысла делает звуки гаммы таким удобным языком для передачи контекста бытия, для выражения переходов, переливов Единого, для воплощения чувства Целого. Если бы каждый звук по отдельности, вне контекста, был соотнесен с реальностью, если бы «до» означало книгу, а «ре» – кошку, Бах никогда не написал бы своих фуг.

Мифопоэтический язык менее «абстрактен», менее холистичен, чем язык музыки, он обладает известной предметностью, но эта фантастическая предметность бога и дьявола должна быть правильно понята. В свободном ритмическом движении знаки «бог» и «дьявол», сами по себе не соответствуя никакому предмету, позволяют выразить нечто, которое иначе было бы трудно описать.

Даже в современном быту мы не обходимся без прилагательных, на которые строгий атеизм охотно наложил бы вето, например дьявольский расчет, ангельский голос. Язык стихийно признает, что мифопоэтические образы и сейчас ценны для понимания мира. Не все в мире предметно. Есть мужество не только в муже. Есть зверское вне зверя. И есть нечто, не поддающееся локализации ни в одном предмете, но тем не менее реальное. Это недоступное глазу реальное локализовано мифопоэтическим сознанием в фантастических предметах. Мифопоэтическое сознание, конечно, путаница, но не простая путаница. Это также мышление логически немислимого, не поддающегося строгой формализации, в фантастической игре знаков. Именно поэтому мифология всегда была «почвой и арсеналом» великого искусства... Именно поэтому мифология была также почвой, из которой выросли целостные этические системы.

Истинность делового мышления мы доказываем практически, по его эффективности, способности изменять природу. Истинность праздничного мышления может быть доказана так же, по его способности изменять человека. Каждая модель мира – деловая и игровая – сама по себе истинна. Но она становится ложной, примененная не к месту. Ритуальный танец или молебен о ниспослании дождя неэффективны или малоэффективны в качестве средства прямого контроля над природой. Однако также беспомощно строго деловое, научное мышление, пытаясь воспитывать человека, поднимать человеческий дух. Миф, легенда, сказка справляются с этим гораздо лучше. Ритм мифопоэтических масок, подхватывая человека, увлекая его за собой, воспитывает и учит играя. Моральная теория может дополнить эту игру, привести в систему, заново направить существующее нравственное сознание, но никакая теория не может дать нравственного сознания, родить, возродить его.

Это убедительно показал опыт античных моралистов. Никто из них не сумел дать эстетику поведения. Все они ограничивались системами предписаний. И все они были вытеснены реформированными религиозными учениями, повторявшими часто те же самые предписания, но другим языком – языком мифа и легенды, устами персонажа, который сам по себе, непосредственно, наглядно был воплощением нравственной идеи, заражавшей своим ритмом, своей красотой и силой.

В победивших религиозных системах заповеди мотивированы эмоционально, любовью к веками отшлифованному эстетическому идеалу (Будде, Кришне, Шиве, Христу), впитавшему в себя традиции праздничного ритуала. Это не ряд теорем, выведенных из тех или иных постулатов, и не ряд прецедентов, постановлений и т.п., основанных на тех или иных случаях, а полет вдохновения, непосредственно, лично осознавшего требования жизни как собственные и давшего образец цельности, полноты бытия, снятия всех оппозиций: Я и другого, Я и общества, Я и мира. Система заповедей может быть не вполне логичной, но она непременно подчинена общему ритму, она поэтически организована, окрашена обаянием личности законодателя. Художественный идеал поведения стоит на первом месте – как воплощение духа заповедей, а «буква» заповедей играет второстепенную роль, на уровне критической статьи, поясняющей и разлагающей на элементы истинный только в целом контекст драмы. При очень глубоком вхождении в ритм буква вообще не нужна: необходимое решение каждый раз рождается заново.

Таков общий характер знаковых систем, облегчивших выход из кризиса древних цивилизаций. Самый кризис здесь невозможно описывать. Важно подчеркнуть только одно: известную «ремифологизацию», бросающуюся в глаза при переходе от древности к средним векам. Причем этот переход нельзя объяснить общим упадком культуры, варваризацией и т.п. Решительно никакого упадка или варваризации не было ни в Индии, ни в Китае; а «ремифологизация» идеологической сферы имела место повсюду. Периоды «ремифологизации» вытекают из внутреннего ритма развития цивилизации, а не из каких-то внешних факторов. Эти периоды говорят о необходимости время от времени выравнивать положение участников диалога – будничного и праздничного сознания, делового и мифопоэтического.

10

Диалог будней и праздника ни в коем случае не совпадает с диалогом религии и атеизма. Серьезное, деловое мышление еще в глубокой древности проникло в сферу праздника и отделило в ней некую высокую область, достойную уважения, от вульгарных забав. Именно эта признанная делом (а не забавой) часть праздничного ритуала и сложилась постепенно как религия цивилизованного общества.

В развитии религии постепенно отбрасывается часть предрассудков примитивного сознания, преодолевается часть его путаницы. Обряды в какой-то мере теряют магический характер. Вместо воздействия на природу, главной целью религиозной практики становится внутреннее преображение, психический перелом. Объект культа перестает быть посредником в передаче материальных благ, магическим агентом трудового процесса (или войны). Верующий, обращаясь к Богу, хочет только Его присутствия. Религиозный акт принимает характер чистого созерцания идеального облика, знака целостности бытия, внутренней полноты жизни, т.е. приближается к эстетическому переживанию картины или музыки. Эти тенденции убедительно показаны А. М. Пятигорским при сравнительном анализе ведических гимнов и религиозной лирики тамильского бхакти.

Деловое мышление, проникая в структуру праздника, очищает его благоговейную сферу от чуждого ей, запутавшегося в ней, так же как оно отделяет друг от друга все вообще предметы и качества – зеленое от синего, упругое от рыхлого и пр. Но одновременно оно разрушает бесцельную праздничность благоговения, превращает благоговение в методичный, поделовому организованный акт, в работу, направленную к потусторонней цели. Торжество серьезности и деловитости вело к тому, что нечто праздничное должно было утвердить себя как дело, серьезное дело, самое серьезное дело на свете, дело веры. По-испански это звучит «ауто да фе». Игра, праздник, освобождение от табу становится чем-то недостойным в глазах

аскета. Идеальная религиозная жизнь мыслится как отречение от желаний, как суровое выполнение законов неба. И этому делу посвящается вся жизнь. Человек становится работником, приставленным к делу спасения своей души. «Царствие не от мира сего» понимается буквально, как угол, огороженный забором, монастырь.

В рамках религий цивилизованного общества диалог серьезного, делового религиозного сознания и мифопоэтических, праздничных традиций продолжается с переменным успехом. В Европе серьезное побеждает. Зерно серьезности, брошенное Евангелиями, дало здесь гораздо более пышные всходы, чем другие евангельские идеи. Евангелия во многом направлены против серьезности (которая на евангельском языке называется фарисейством. Ответы Христа фарисеям, его притчи, его поведение на пиру, на свадьбе еще очень близки духу праздника. Но инквизиция – это уже глубоко серьезное дело. И пуританство, хотя на первый взгляд его трудно поставить в один ряд с инквизицией, было с известной точки зрения ее продолжением – еще одним шагом к торжеству серьезности, дела. Актеров секли на площадях как развратников; воскресенье стало царством ханжеской скуки; веселых бродяг загнали в рабочие дома. И весь этот невыносимо рациональный мир мистера Домби только в XX в. взрывается, и человеческая природа, свернутая в бараний рог, раскручивается в абракадабрах модерна. На общем фоне гротеска и парадокса возрождается и религия особого типа, близкая к легенде о жонглере Богоматери и «Цветочкам святого Франциска Ассизского», – религия Г. Честертона, Г. Бёлля, Д. Сэлинджера.

Буддизм в противоположность христианству был подхвачен мощной волной ремифологизации. Ранний буддизм – самое серьезное учение из всех новозаветных религий. Он пытается совершенно покончить с игрой, с разгулом воображения, поставить крест на мифопоэтическом танце знаков. Вторая глава «Дхаммапады» целиком посвящена серьезности.

«Серьезность – путь к бессмертию. Легкомыслие – путь к смерти. Серьезные не умирают. Легкомысленные подобны мертвецам».

Эти рассуждения хорошо согласуются с последними словами Будды, сохранными палийским преданием: «Трудитесь прилежно...»

Нельзя придумать ничего более враждебного атмосфере праздника, ничего более разрушительного для веселия духа (и ничего более бесплодного – в сфере, в которой труд бессилён).

Однако так обстоит только с прямым смыслом слов:

Аппамадо аматападам, памадо таккуно ладам...

Прямой смысл слов провозглашал анафему празднику. А в звучании стиха жил ритм танца, смывавший и уносивший прочь рационалистические конструкции.

Стихи – вещь далеко не невинная, не безразличная к смыслу. Стихи несут в себе особый, независимый от логики ритм ассоциативных связей. Он сжимает вместе в одной строке логически чуждое, разрывает логически связанное – и сквозь решетку строгих связей ядер значений проступают волны полей, движущихся по старым законам мифа. Ритмико-музыкальная, праздничная стихия, выгнанная в дверь, проникает в щели. Мифопоэтическое, изгнанное в лексику, в терминологию, побеждает в структуре речи, в ее традиционном, бессознательно усвоенном и на первый взгляд ничего не определяющем стихотворном размере. Наука не случайно отказалась от стиха. Только с переходом на прозу математики перестали быть духовидцами, перестали вслушиваться в музыку сфер.

В истории северного буддизма (махаяны) ритм постепенно взял верх над логикой. Ритмическая структура речи, ритмическая структура мысли, сталкиваясь с логикой Трипитаки, естественно опирались на мифопоэтическое окружение, сливались с ним, обнаруживали свое тождество с ним. Это пластически ощутимо в «Вималакирти-сутре». Небесная дева, апсара (персонаж бесспорно мифопоэтический и не буддийский), выступает союзником главного героя «Вималакирти-сутры» и вместе с ним торжествует над сухой мудростью хиняны.

Вималакирти ставит в тупик бодисатву мудрости Манджушри, а небесная дева морочит голову Сарипутре – святому из категории «шравака», т.е. монахов, непосредственно слушавших Будду (и, в интерпретации сутры, оставшихся на уровне слов). Она низвергает на собравшихся ливень цветов, которые скользят вдоль тела бодисатв, но прилипают к шравакам. Сарипутра негодует. «Эти цветы свободны от различия, – отвечает ему апсара. – Но так как вы сами полны различий, они прилипают к вам». В конце концов Сарипутра, пораженный умом своей собеседницы, задает ей вопрос в духе К. Рылеева (спрашивавшего Пушкина, почему он не сделал Алеко по крайней мере кузнецом). Именно он спрашивает, почему небесная дева не примет мужского обличья (что, конечно, было бы серьезнее, чем водить медведя или быть женщиной). «Эти двенадцать лет я искала женственности своего облика, – ответила дева, – и еще не вполне добилась его. Для чего же мне преобразаться?»

В Китае буддийский рационализм оказался в диалоге с другим этническим субстратом и испытывал другие превращения.

Но и в этих превращениях всплывает что-то весьма древнее. Некоторые специфические черты дзэн могут быть объяснены как «припоминание» хорошо забытого, сохраненного только в рудиментах, в «памяти культуры»: упор на несловесное общение, чередование обрядов с трудом, смена благоговейного созерцания – подвижными играми, сакральный смех.

Чтобы восторжествовать над буднями, чтобы уравновесить знаковый мир дела другим, не менее весомым, праздник нуждается в фантастических образах, опредмечивающих расплавленное, экстатическое видение мира, нуждается в богах и демонах. Но когда праздник достиг своей вершины, боги и демоны начинают мешать. Они требуют слишком большого внимания к себе, они стесняют освобожденного человека, они грозят заменить будничное, деловое рабство, подчинение необходимости – рабством религиозным. И тогда приходит ритуальный смех, срамословие божества. «Что такое будда? – Кусок засохшего человеческого дерьма»; «Когда поймана рыба – сеть больше не нужна».

Дзэнское мондо и цитата из Чжуанцзы совершенно естественно становятся на место – в мифопоэтический контекст. Дзэн помогает лучше понять примитивное срамословие божества. Срамословие божества помогает лучше понять дзэн. (И не только дзэн. Склонность многих мистиков к брани и кощунству общеизвестна. Об этом напомнил Г.Бёлль в романе «Глазами клоуна»).

В дзэн, однако, примитивные черты приобретают новый (в каком-то смысле можно сказать: модернистский) характер. В племенных культурах, как бы они ни были гротескны для наблюдателя, нет чувства своей гротескности. Другие племена, с другими традициями, для племенного сознания незначимы. Это нехристи, не знающие истинной веры, «немцы», говорящие на смешном тарабарском языке. Они вне племенного разума. Напротив, дзэн действует в среде, для которой значимы несколько традиций, и существование его – полемика с этими традициями. Дзэн имеет своим полем общество со сложившимся (и чуждым ему) представлением о высоком и низком, священном и профаническом, разумном и глупом. Поэтому существование дзэн – война с рассудком, эпатирование ученых мужей. Конфуцианец в дзэнских мондо играет примерно такую же роль, как Сарипутра в «Вималакирти-сутре», как логик в пьесах Ионеско.

Отсюда навязчивая, методическая, по-своему рассудочная безрассудность языка дзэн, которой совершенно нет в примитивных культурах. Чувствуется боязнь запутаться в рассудочных конструкциях, если хоть на миг уступить им. Эта абсурдная манера так же легко может автоматизироваться, потерять внутренний смысл, превратиться в штамп, как всякая другая манера.

Никакая гротескность, причудливость, парадоксальность, абсурдность не могут предохранить от штампов ум, склонный к штампам. Любое сочетание идей может превратиться в полыхаевскую резиновую мысль: «В ответ на... мы, сотрудники концерна Геркулес, ответим...»

Сущность штампа вовсе не в том, что в нем заштампован известный логический ход. Ход может быть и алогичным. Решает привычка отвечать на любые раздражения каким-то стандартным сочетанием знаков. Причем стандартность может быть и прямой, и вывороченной наизнанку. «Словечка в простоте не скажет, все с ужимкой» – тоже стандарт, стандарт изломанности.

Штампованное поведение всегда по-своему логично (верно правилам некоторой системы) и в то же время алогично (гротескно не соответствует жизни). Если вызовом была «наглая вылазка бухгалтера Кукушкинда», потребовавшего прибавки, а ответом – поголовное вступление в общество «Долой хованщину», то действительной связи между вызовом и ответом нет. Логика здесь чисто фиктивная, условная, призрачная, логика штампа: на всякий вызов, условно определенный как антиобщественный, отвечать усиленной активностью, условно определенной как общественная активность. Принято считать, что мысль и действие должны быть логичны – и Полыхаев делает вид, что он логичен. Но стоит отбросить условное полыхаевское деление фактов на общественные и антиобщественные, и призрачность штампованной логики бросается в глаза (на этом основан комизм романа И.Ильфа и Е.Петрова). Только в рамках полыхаевского мира полыхаевская логика всеми принимается всерьез. На самом деле штампованную логику можно заменить штампованным алогизмом; от этого «в плане содержания» ничего не изменится, отношения между людьми останутся теми же.

Эта операция проделывается в антипьесах Ионеско. Люди приходят в гости, пьют чай, прощаются, уходят – и при этом говорят какие-то слова. Слова подчеркнута не связаны друг с другом, подчеркнута нелепы, но это никому не мешает. Обыватель привыкает повторять иррациональные сочетания слов так же легко, как рациональные сочетания. В мире Полыхаева слова – одни и те же, привычные, мнимо понятные. В мире Ионеско слов очень много, перевернуть их некогда, выработать личное отношение к ним не хватает времени, но привычка повторять непонятное, не вдумываясь, складывается так же легко, как привычка повторять одинаковые формулы. В обоих случаях знаки теряют свою знаковую и жуются машинально, по привычке что-то жевать.

Сущность штампованной мысли не в том, что она оперирует штампами, а в том, что штампы, шаблоны, стандарты, которыми она оперирует, не усвоены ею, не обжиты, не сложились в индивидуальный язык, а льются откуда-то извне, превращая личностность мышления в тень, в простую форму существования готовых идей. Это специфическая черта развитых, сложных цивилизаций, когда шаблонов производится очень много и у среднего человека еще не выработалась способность выбирать в потоке информации то, что ему нужно. Поток несет его, как щепку, поворачивая то головой, то боком вперед. Не человек пользуется шаблоном, а шаблон пользуется человеком, так что лицо культуры перестает быть человеческим лицом, выраженным с помощью известных шаблонов, и становится лицом шаблона, выраженным с помощью известных людей.

Мы уже говорили, что ни одна культура не обходится без общих мест, без канонических

знаков. Но шаблонности нет, если есть живой ритм, если карты мелькают в руках фокусника. И шаблонность появляется как из-под земли, когда нарушен ритм, когда пользование общими знаками становится неумелым, несвободным, бездарным. Парадоксальность, гротескность хороши как средства, вталкивающие мышление в контекст жизни, в ее конкретный ритм. Но как только парадокс утрачивает свою знаковую по отношению к целому, он становится штампом, по сути ничем не отличным от других – только не каждому понятным. Штамп – всякий знак, утративший свою знаковую в отношении к целому. Антиштамп ничем не лучше прямого штампа.

В дзэн-буддизме все время есть опасность превратиться в парадоксальный штамп, в набор ребусов. Дзэн борется с этой опасностью, культивируя – наряду с языком сакральных алогизмов – чрезвычайно простой бытовой язык, почти бытовой реализм в живописи, простоту и непосредственность в действии. Дзэн одинаково охотно использует загадочные сочетания знаков и чрезвычайно простые, доходчивые символы. Но не каждый последователь дзэн становится мастером дзэн. И не все мастера одинаково владеют своим мастерством. Можно лишь сказать, что дзэн менее располагает к штампу, чем другие системы. Даже в строго сакральной сфере дзэн с трудом может быть штампованно понят. Дзэн – и сакральная, и метасакральная система. Язык дзэн возвращает нас к полноте праздничного мироощущения, в котором сакральное есть только ипостась праздничного единства и в вечном движении не успевает сложиться в замкнутую, обособленную от жизни систему. Алогизм в дзэн имеет двойной смысл. С одной стороны, он разбивает рассудочную уверенность в безусловности предметов и отношений между предметами, раскрывает мир «неставшего, несотворенного, необусловленного». С другой стороны, он разбивает и этот мир.

Характер знака, ставшего предметом медитации, не безразличен. Недоумочный абсурд, избранный в качестве интеллектуальной иконы, не позволяет остановиться на нем, смешать знак со значением, «сотворить себе кумира». Дзэн вносит в медитацию улыбку (нельзя не улыбнуться, размышляя над проблемой, обладает ли пес природой Будды). И улыбка спасает от фанатизма серьезности.

«Дзэн и – до известной степени – даосизм, кажется, единственно духовные традиции, чувствующие себя достаточно уверенно, чтобы сами себя выщучивать, или достаточно лишенные важности (*букв. self - conscious – ГП.*), чтобы смеяться не только над своей религией, но и в самой сердцевине ее. В фигурах безумцев художники дзэн изображают нечто большее, чем пародию на свой «безумный» образ жизни, ибо, если «гений и безумие тесно связаны», есть многозначительная параллель между бессмысленным бормотанием счастливого безумца и бесцельной жизнью дзэнского мудреца.

Говоря словами стихотворения: *«Дикий гусь не заботится отбросить свое отражение, И вода без мысли воспринимает его образ...»*

Улыбка заставляет взглянуть на любую религиозную символику (в том числе буддийскую) как на средство, технический прием. Религиозный антимир оказывается таким же условным, как и мир фактов. Уровень тождества оказывается такой же абстракцией, как уровень различий. Углубившись в сущность вещей, мы возвращаемся к истоку, к видимости: гора есть гора. Существует дзэнская притча: пока я не изучал буддизма, я думал, что гора есть гора. Потом, углубившись в изучение буддизма, я понял: гора не есть гора. Но потом, еще более углубившись в понимание дзэн, я понял: гора есть гора.

По крайней мере в некоторые периоды своего развития дзэн был настолько открыт для нерелигиозных интерпретаций, настолько свободно переходил в целостность культуры, что трудно рассматривать его в одном ряду с другими течениями буддизма. В дзэн есть тенденция к возрождению «примитивной» цельности праздника, к единству благоговеющего созерцания и

свободной игры.

11

Вернемся теперь к притче, пересказанной Судзуки: «Если вы спрашиваете, вы делаете ошибку, а если не спрашиваете, вы поступаете вопреки...» Это довольно стандартный коан из группы коанов, выразивших идею различия интеллектуальной иконы и логической посылки. В данном случае речь идет об идее, высказанной во многих других коанах (например: «Не утверждая и не отрицая, скажите мне истину дзэн!»). Попробуем пересказать эту идею своими словами. В поисках причин, законов, переходов от одной вещи к другой мы теряем сами вещи в их непосредственной полноте. Чтобы пережить сук во всей его сучковатости, надо не связывать разные состояния друг с другом, не говорить, что сук сгорел и остался пепел, а сломать рамки пространства-времени и каждое явление – сук, огонь, пепел – понять в вечном теперь как единственное и неповторимое, как непосредственное воплощение Великой Пустоты, уровня тождества, Бога или как бы это еще ни называлось. Так, как Ма Юань рисует одинокого удильщика, как Басе складывает свои хайку.

Явление не растворяется в абсолюте. Бездна Великой Пустоты, открываясь, не поглощает ветки цветущей сливы. Погруженная в Великую Пустоту, ветка теряет только прилипшую к ней книжную пыль, остается чистой в своей «такости», в своей неопикуемой подлинности (неопикуемой интеллектуально, но художественно вполне выразимой).

Чтобы подвести к этому, дзэнские мастера употребляли язык двойного алогизма. Сперва спутываются пространственно-временные связи, превращаются в абсурдные связи: гора перестает быть горой; сознание падает в Великую Пустоту. Но следующим шагом алогизма – гора снова становится горой. Великая Пустота отодвигается, становится фоном картины, а на переднем плане вырастает предмет, вынырнувший из пустоты, – Сын, единосущный Отцу и от века пребывавший в недрах Отчих. Эту роль Христа, роль посредника между небом и землей, абсолютным и относительным, в дзэнском созерцании играет любой предмет, освобожденный от делового подхода к нему, от тех следов классификации, инвентаризации, раскладывания по полочкам, которым деловое мышление превращает праздничный мир поэзии в скучный мир будней.

Можно пересказать дзэнский алогизм двумя четверостишиями Пастернака:

Поэзия, не поступайся ширью.
Храни живую точность, точность тайн.
Не занимайся точками в пункте
И зерен в мере хлеба не считай.

Это первый поворот – к Целому, к Единому.

Не знаю, решена ль
Загадка зги заgrabной,
Но жизнь, как тишина
Осенняя, подробна.

Это второй поворот – к ветке цветущей сливы. Целостная и в то же время подробная истина высказывается в бесконечном множестве коанов и мондо, так же неповторимых, как ветка сирени, бабочка на кусте бузины и т. п. Но основные идеи дзэнского алогизма составляют одну семью и так же сливаются в одну идею, как платоновские Истина, Добро и Красота, как основные объекты христианской иконописи. И так же как крест – достаточный символ всего христианства, символ, выступающий в религиозном созерцании как законченное и

совершенное произведение, не требующее никаких комментариев, – дзэнский коан или мондо не должны стать поводом для интеллектуального анализа. Или вы поняли то, что нужно, – тогда улыбнитесь. Или не поняли – тогда махните рукой. Поймете в другой раз. Держите образ, данный мастером, в памяти, перекачивайте его в мыслях, как шарик, но не режьте, не деформируйте, сохраняйте его целым, как стихи, связанные единым ритмом, стихи, которые потеряют свой дух, если вы начнете искать, что из них следует. В какой-то миг стихотворение целиком раскроется вам, и вы его поймете – т.е. переживете.

Довольно сходным образом объясняет дзэнские коаны Судзуки: «Когда мы видим луну, мы знаем, что это луна, и этого достаточно. Те, кто начинают анализировать опыт и пытаются создать теорию познания, – не последователи дзэн»; «Словопрения ведут от одной сложности к другой, им нет конца. Быть может, единственный эффективный способ дать монаху... почувствовать ложность его концептуального понимания – это стукнуть его...»

Удар палкой (подобно хлопнушке в свифтовском королевстве Лапута) возвращает ум, утонувший в абстракциях, к жизни. Это не телесное наказание, а условный знак, примитивный условный знак, «absurdum est». Тот, кто пытался бы свести систему дзэн к палочной дисциплине, показал бы только, что ничего не понял.

12

Интересно сравнить дзэн с таким мыслителем, как Джидду Кришнамурти. Несколько упрощая дело, можно предположить, что они говорят одно и то же, только по-разному.

На первый взгляд язык дзэн ошеломляет своей трудностью. Алогизм в этом языке вынесен, подчеркнут. Сразу же ясно, что надо овладеть особой знаковой системой, что без этого шагу нельзя ступить. Зато потом, если мы не испугались первых трудностей, система оказывается не такой уже иррациональной. В ней раскрываются свои законы; алогизм, помноженный на алогизм, ведет себя как минус, умноженный на минус, и дает плюс – возвращение к предметному миру. Обновленный предметный мир оказывается поэтическим миром и познается в свободной игре ассоциаций. То, что мы потеряли, оказывается не чувственной реальностью, а только абстрактными концепциями реальности.

Напротив, язык Кришнамурти подкупает своей простотой. Он обещает раскрыть тайну любви, свободы, бытия, просто очистив эти знакомые слова от всего лишнего, от неправильного понимания. Нужно всего лишь отделить действие от деятельности, переживание от пережитого, понять, что любовь – это не чувство и не привязанность... Но чем дальше, тем больше мы погружаемся в непонятное и в конце концов открываем традиционные алогизмы индийского религиозного сознания, только пересказанные другими словами.

Кришнамурти убеждает, когда ни с кем не спорит, ничего не доказывает, а просто передает свое чувство жизни, создает поэтическое целое, ритм которого выразительнее отдельных слов. Но когда он пытается убедить первых попавшихся людей, пришедших к нему, доказать им свой взгляд на мир, это не может не приводить к неудачам.

Отказавшись от традиций, Кришнамурти остался без языка общения. Он говорит, что свобода – единственный путь к свободе, что средство – это и есть цель, и в то же время (невольное, по-видимому) хватается в разговоре за средство, ведущее прочь от его цели, толкающее к бесплодному спору, к диалогу глухого с глухим. Обиходный язык интеллигента XX в., которым он пользуется, чрезвычайно плохо передает то, что ему хочется передать. Информация Кришнамурти – это чувство Целого, т.е. истина, по его же словам, «не на уровне слов»; высказанная словами, только словами и ничем, кроме слов, она легко становится предметом бесплодных словопрений.

И Кришнамурти, и мастера дзэн – импровизаторы, но по-разному. Дзэн – традиция наподобие комедии дель арте, с подготовленными артистами и подготовленной публикой. Кришнамурти импровизирует так, словно до него ничего подобного не было. Поэтому он тратит очень много времени на выработку и объяснение другим особенностей своего диалога. И, как все самоучки, он переоценивает возможности своего изобретения, переоценивает важность своих терминологических новшеств. Беспощадный к утопизму в других, он не замечает его в себе.

С другой стороны, в сравнении с Кришнамурти легко показать и ограниченность дзэн. Это веками обточенная, внутренне согласованная знаковая система, традиция, мастерство. Но это не система, завершенная в слове. Дзэн – архаическое мастерство, непосредственно неспособное выйти за рамки архаического мира, в котором выросло (и постепенно теряющее контакты с модернизированным японским окружением). Популярность дзэн создана современными исследователями, описавшими его этнографически как замкнутую культуру и таким образом создавшими перевод дзэн на «стандартный европейский» язык, на язык европейской книги. Дзэн сам не способен описать себя. Собственно дзэнские тексты, даже после изучения Судзуки и Уоттса, маловразумительны. Требуется большое усилие, чтобы читать или, лучше сказать, разгадывать их. Кришнамурти, может быть, трудно, но все же можно понять по его книгам. Дзэн как совокупность действий (скорее, чем слов) не подготовлен для современной системы телекоммуникаций.

В то же время дзэн обладает одним модернистским дефектом: боязнью риторики. Очень трудно перевести на язык дзэн даже очень простую евангельскую фразу: «Бог есть любовь». В лучшем случае она прозвучала бы так: «В следующем рождении я хотел бы быть лошадью или ослом и работать на крестьян» (слова средневекового китайского наставника). В дзэн, как и во всех других исторических религиозных течениях, использованы и развиты только некоторые возможности примитивного мифопоэтического языка. Ряд возможностей остается под запретом. Наконец, язык дзэн не допускает систематического мышления. Однако кое-что на языке дзэн может быть высказано лучше, чем на каком-либо другом.

Подводя итоги, хочется еще раз подчеркнуть, что каждой знаковой системе свойственна известная, только ей присущая интерпретация абсурдных сообщений. Мифопоэтическое мышление (а вслед за ним классическое искусство) различает недоумочный и сверхразумный абсурд. Эстетические воплощения идеи «сапоги всмятку» не тождественны эстетическим воплощениям идеи «воскресение мертвых». Хотя юродствующее сознание смешивает верх и низ, недоумочное и сверхразумное, – сама эта игра основана на различии того, что смешивается. Напротив, формализованное мышление не признает сверхразумного значения абсурда. Всякий абсурд интерпретируется как недоумочный. Игра с абсурдом мыслится только как комическая игра. Поэтому практически закрывается подступ к трагедии (хотя трагедия как высокий и серьезный жанр окружена уважением). Сверхразумные мифологемы получают комическую интерпретацию (Лукиан, Вольтер).

Современное условно-формализованное мышление обнаруживает, по-видимому, иные черты, и его влияние на культуру будет иным. Условно-формализованное мышление внутренне диалогично. Оно отказывается от претензий на монолог, характерных для раннего рационализма. Диалог с мифо-поэтическим мышлением перестает быть спором на уничтожение. Медленно складывается метаязык, в рамках которого мифо-этические системы суть знаковые системы, как и все прочие (хотя с особой грамматикой), становятся в один ряд с формализованными системами.

Формы сознания, достигнув полноты развития, сознают свои границы и необходимость диалога. Диалог начинает пониматься шире, чем раньше, – не только как форма борьбы за истину, но как форма самой истины. В ходе диалога формализованное мышление

освобождается от своей аритмичности, а мифо-поэтическое освобождается от мистификаций, становится целостным мышлением, видящим в формализованном свое естественное дополнение. Возникает возможность дополнить логику – ритмикой, силлогизм – контрапунктом идей, восстановить единство логоса (слова, разума и ритма).