

рический материал для этих схем — масштабный: это значительные события, заметные изменения в общественной и исторической жизни крупных человеческих обществ. В другом масштабе, на уровне психологии, прежде всего придет на ум, разумеется, теория К.Юнга, который искал универсалии психологической жизни в коллективном бессознательном, в материале другого, так сказать индивидуального, измерения.

Если принять поправку Генона к теории Юнга и искать универсалии психической жизни не в бессознательном (или подсознании), а, напротив, в сверхсознании, которое, правда, психология как «наука» признает только лишь в качестве эпифеномена, и если учесть, что современные языки представляют собою бледные копии священного праязыка единой Духовной Традиции, то тогда соотношения между языком, архетипами и культурой можно изобразить следующей картинкой. Дух обычно олицетворяется огнем. Всякая нация (или народ) есть хранительница духа-огня. Язык — костер, высвечивающий особым, характерным именно для него и именно так детализированно архетипы из коллективного бессознательного (и неким образом соединенного со сверхсознанием). Светом этого костра высвечиваются разные вещи, которые имеют исток одни и те же архетипы; тогда культура есть совокупность вещей³, высветленных языком из бессознательного на основе архетипа в их гармоническом сочетании; эти сочетания и гармонии отличают нации. Разумеется, что главное в культуре — это язык и его трансформации. Но культура не есть язык и уж, конечно, она не есть текст, то есть не фиксированный моментальный «снимок»; она — только аналог языка (текст — это мертвый язык). Дровами, поленьями этого костра служат слова праязыка, сохраняющиеся в любой культуре, они являются общими для тех или иных языковых групп или даже для всего человечества. Гармоничность культуры связана с близостью к праязыку, определена этой близостью. И точно так же, как при превращении живой речи в письменный текст теряется искренность (например, беседа с другом в отличие от письма к другу), культура, будучи аналогом речи — языка, при ее превращении в текст теряет искру — Дух. Она становится «материальной»⁴, противоположной самой себе. Письмо полагает и навязывает дистанцию во времени, соответственно культура, каменяя в памятниках, тоже навязывает дистанцию во времени, откладывает себя «на память». В письме, в отличие от дружеской беседы, искра непосредственности погасла, здесь Буква выступает против Духа. Речь всегда остается в присутствии Духа.

Характерной чертой состояния современного мира можно считать специфический миф технократической цивилизации, а именно веры в то, что с неумолимым ходом времени можно справиться при помощи нагромождения разнообразных внешних приспособлений. В традиционном обществе все имело надличную модель, укорененную в священном времени. Как пишет М.Элиаде: «Открываясь таким образом Великому Времени, священное существование, каким бы бедным оно зача-

стю ни было, тем не менее было богатым по своему значению: во всяком случае, оно не находилось под тиранией времени. Истинное «подчинение времени» начинается с секуляризации работы»⁵. Еще древний миф о Дедале и Икаре отметил ту границу, пересекая которую, человек подпал под «тиранию времени», а точнее говоря, стремительно, как Икар, вознамерившись победить при помощи искусственных крыльев, украденных у отца, притяжение Земли и покорить Небо, то есть Время (время — это связь Земли и Неба), находит свою гибель. Что значат эти искусственные крылья? Очевидно, что это замена некоей способности, проявление на плотном, «материальном» уровне какой-то высшей, утраченной «легкости». В изначальных мифах всегда свернута целая программа, которая может впоследствии, в истории разворачиваться на протяжении веков. Теперь мы присутствуем при последнем эпизоде разворачивания этой программы — падении Икара в море, то есть туда, где, как во времени, стираются всякие формы, во всеобщий растворитель форм. Осознается эта ситуация современным человеком лишь частично, как страх перед катастрофами. Но дальняя причина ускользает, поскольку это овнешнение и материализация способностей, а значит их утрата, дошли до предела, так что поистине «человеческая природа» вывернута теперь наизнанку.

В России, да и вообще в Европе, изучение Востока, как писал об этом Н.И. Конрад, началось с филологии, то есть с изучения письменных памятников; позднее обнаружилось, что творческая база гуманитарных наук, сформировавшаяся в новейшее время, не совсем соответствует более широкому задачам понимания традиционных культур. Другой русский востоковед С.Ф. Олденбург писал, что западный человек превзошел в материальном и техническом познании мира всю мудрость Востока (в этом) настолько, что исполнился гордостью своего недостижимого превосходства, однако, столкнувшись с самой главной тайной — самим человеком, ощутил справедливость «старинного чувства очарования восточным миром»: «И тут мы видим на каждом шагу, как ничтожны наши достижения в этой важнейшей для нас области, мы чувствуем постоянно, что Восток здесь во многом сумел подойти ближе к человеку, понять его духовное творчество лучше, чем это делаем мы»⁶.

Наше исследование было нами задумано не как собственно востоковедческое, оно не имеет специальной цели и сравнения культур Востока и Запада, а имеет целью осмысление точек их соприкосновения.

Возникает это очарование от особой слитности языка, мифологии, поэзии и философии. Еще Шеллинг писал, что «поэзия содержится в самом материальном строении языков», что «язык — это лишь стершаяся мифология»⁷. Сама же мифология — это выпавший народу жребий. Она же есть истории: «Как только мифология появляется и совершенно заполняет собою сознание, поэзия и философия расходятся в разные стороны из этого общего для них центра, причем на первых порах расходятся медленно»⁸. Для понимания этого сплетения уровней постиже-

ния человека и мира, всех нюансов и взаимных бликов и возникающих смысловых оттенков, в их целостности, хотя бы в приближенном созвучии с оригиналом, разумеется, строго логический аналитический метод подходит не совсем или совсем мало подходит. Поэтому мы обращаемся к теме интуитивного познания, которое естественно при восприятии искусства, необходимо для проникновения в смысловую глубину мифа, скрыто всегда присутствует и при философском взгляде на мир, не обходится без интуиции и наука. Некоторые разделы посвящены непосредственно исследованию традиционных культур, сравнению моделей западного и восточного человека, есть главы, посвященные России, как совершенно особой цивилизации, соединяющей в себе черты Востока и Запада, укрепиться она может лишь в гармоническом их сочетании.

Эстетика и искусство дают в постановке проблемы Востока и Запада определенные преимущества, поскольку именно они всегда и выступали более или менее удачно посредниками в этой таинственной сфере проявления человеческой сущности.

Т.Б.Любимова

Примечания

- ¹ Правда, Р.Барт, например, с помощью понятия «Текста Жизни» стремится выйти за пределы западной «традиции» в своей книге «Империя знаков» (1970 г.), говоря о Японии.
- ² *Генон Р.* Царство количества и знамени времени. М., 1994. С. 98.
- ³ Вещи не в материальном смысле, а в смысле «опусы», целостности, которые могут воплощаться и в материале.
- ⁴ Существует и обратная связь между развитием языка и генетическими особенностями нации.
- ⁵ *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 38.
- ⁶ Восток-Запад. М., 1982. С. 7.
- ⁷ *Шеллинг Ф.В.* Сочинения. М., 1998. С. 1090.
- ⁸ Там же. С. 1088.

Интуиция — творчество — знание — опыт

Живые зерна всякой культуры суть ее духовные практики. То, что для самого субъекта есть духовная практика, вовне может, но не обязательно, выступать, выглядеть, представляться в качестве искусства. Таким образом, контакт с другой культурой возможен либо через «чтение» ее внешних форм, в том числе искусства, либо в духовной практике. Можно, конечно, «практиковать» внешним образом, воспроизводя ритуалы, то есть те же культурные формы, а можно, используя внутренние ресурсы личности, осуществлять интуитивное постижение упомянутых «зерен». Интуиция — это образ утраченного целостного познания, в то же время это не только средство постижения, но и начало творчества. Как будто под взглядом «мертвой головы» Горгоны Медузы каменеет живая ткань традиционных культур при их рассмотрении в аналитическом научном стиле. Но и европейская наука сохранила в себе образ утраченного единства.

Не касаясь пока богословской идеи интуиции, приведем наиболее известные философские мнения по этому поводу. Непосредственное созерцание идей, согласно Платону, выше рассуждения и намного превосходит созерцание бледных копий идей, то есть вещей, а тем более копии копий, то есть созерцание образов искусства. Мысль Декарта об интуиции коренным образом не отличается от платоновского созерцания идей. Для него это «прочное понятие ясного и внимательного ума, порожаемое лишь естественным светом разума»¹. Интуиция для Декарта необходимая составляющая рационалистического метода, его квинтэссенция. Это естественный свет разума. Интуиция и дедукция взаимодополнительны. «Положения, непосредственно вытекающие из первого принципа, можно сказать,

познаются как интуитивным, так и дедуктивным путем, в зависимости от способа их рассмотрения, сами же принципы — только интуитивным, как и наоборот, отдельные их следствия — дедуктивным путем². Интуиция также сопутствует «эnumerации» (индукции). По ходу рассуждения может быть также то, что «объем нашего интеллекта часто оказывается недостаточно большим, для того, чтобы охватить их (разрозненные положения — Т.Л.) все единым актом интуиции»³. Упражнение и тренировка ума в исследовании приводит к более легкому достижению «простой интуиции ума». Противопоставление «интуиции» рациональному у Декарта просто невысказано.

Несколько ранее Н. Кузанский также использовал понятие интуиции, но иным образом. Интуиция постигает совпадение противоположностей, это высшая ступень знания, то, что он называет «ученым незнанием». В Боге все противоположности совпадают, они там свернуты: «Божественное единство предшествует всему и все свертывает»⁴. Развертывание и свертывание всего мира вещей есть переход единства в инаковость и обратно: «Переход единства в инаковость одновременно означает возвращение инаковости в единство»⁵. Чувственное видение отличается от рассудочного зрения, которое отличается от интеллектуального видения (интуиции), и все они порозному (инаково) приобщены к божественному видению. «Это абсолютное видение тождественно по отношению ко всякому другому»⁶. Ни чувствам, ни рассудку, ни разуму не свойственно знание тождества всех вещей в Боге, совпадения противоположностей. Для такого ученого незнания необходимо интеллектуальное усилие, которое имеет следствием интуицию, постижение существования бесконечного и абсолютно несоизмеримого. Представляется, что впоследствии в рассуждениях Гегеля об интеллектуальной интуиции этот момент концепции Кузанского — а именно о свертывании и развертывании — приобрел особый смысл, послужил началом возрождения интереса к этой теме.

Бесконечный духовный шар, сфера, центр которой повсюду, а окружность нигде, из плотиновской вселенной через Кузанского и других философов и мистиков достиг и Гегеля. Что касается собственно религиозной интуиции (но не в смысле схватывания сути догматов и истин), в которой предполагается непосредственное созерцание или общение с божественным, то здесь материал для размышлений поистине бесконечен, разнообразен в различных религиях, но сейчас мы направляем свое внимание только на само понимание интуиции, на ее познавательные возможности; именно ограничить эти возможности постарался И. Кант. Созерцание — пря-

мое и непосредственное схватывание объекта в его индивидуальной реальности, чувственное созерцание не имеет никакого отношения к трансцендентной реальности, которую нам, однако, следует полагать в целях практического разума, **как если бы** она действительно существовала. Поэтому эстетическое созерцание (интуиция) тоже реализуется в модусе «как если бы», поскольку она все же имеет в виду трансцендентную реальность, недоступную ни понятиям разума, ни созерцаниям чувств. Чистые созерцания (априорные формы) относятся только к трансцендентальному, но не к трансцендентному; эмпирические созерцания — к чувственному. С этим связано и отрицание «силы» интеллектуальной интуиции. Об этом Кант ясно высказывается в «Критике чистого разума» («Трансцендентальная эстетика», Общие замечания. В. 72). Для Фихте интуиция неотделима от понятия и от чувственного созерцания, постоянно имеется синтез интеллектуальной интуиции, чувственной интуиции и понятия объекта. Интеллектуальная интуиция есть основа жизни сознания. Фихте приводит в качестве примера внутреннюю интуицию бесконечной делимости пространства. Превосхождение (вовне) порождает мышление. На самом деле, та интуиция, которую имеет в виду Фихте, не совпадает с кантовским соответствующим понятием. У Фихте не интуиция бытия (не свидетельство о бытии вещи самой по себе), а интуиция деятельности, акт или «факт сознания». «Созерцание находится всюду, где в принципе, поскольку он принцип, заключено бытие, т.е. нечто не освобожденное свободой и не схематизированное, а поэтому и бессознательное. Или второй случай: принцип не остается этим бытием, а схематизирует его; тогда образуется понятие и в данном случае понятие Бога, как абсолютного предмета созерцания. Это генеалогия всех понятий»⁷. Бóльшее внимание в последующей философии обращалось в учении Фихте на другой момент: на понятие «Я»: «В Я как интеллектуальном созерцании содержится исключительно форма яйности (*der Jchheit*), возвращающееся в самого себя действие, которое, конечно, само становится его же содержанием»⁸. Очевидна и перекличка этих пониманий. Последний момент (Я как интеллектуальное созерцание) был подхвачен и перетолкован Шеллингом, а затем и Гегелем. Для Шеллинга интеллектуальная интуиция есть орган всякого трансцендентального мышления. В ранней работе «Система трансцендентального идеализма» он определяет ее как такое познание, которое производит свой объект, оно абсолютно свободно, к нему не приводят ни размышления, ни доказательства, ни вообще понятия; в этом знании производящее и произведенное — одно и то же, в отличие от

чувственного созерцания, которое не производит свой объект. Подобное созерцание есть Я, так как само Я как объект возникает только посредством знания Я о самом себе. Задача трансцендентального мышления, органом которого является интеллектуальная интуиция, «состоит в том, чтобы посредством свободы сделать для себя объектом то, что обычно не есть объект, оно предполагает способность производить и одновременно созерцать определенные действия духа; таким образом, продуцирование объекта и само созерцание составляют абсолютное единство. Именно эта способность и есть способность интеллектуального созерцания»⁹. В «Философских письмах о догматизме и критицизме» интеллектуальная интуиция противопоставляется созерцанию объективного мира как вечное временному: «Интеллектуальное созерцание возникает тогда, когда мы перестаем быть объектом для самих себя, когда созерцающее Я, замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому Я. В этот момент созерцания для нас исчезает время и длительность: мы не находимся во времени, а время — или скорее не время, а чистая абсолютная вечность — находится в нас. Не мы растворились в созерцании объективного мира, а мир растворился в нашем созерцании»¹⁰.

Интересно, что Гегель тоже связывает интеллектуальную интуицию с понятием начала философии, но размыкает ее с понятием «Я», соединявшимся с ней у Фихте. Делает это он «расширив круг», в который вовлечено мышление. Начало — непосредственно, тем самым оно — пусто, о нем ничего нельзя сказать (как о Боге, с которого и следует начинать), кроме того, что это бытие. И в такой своей пустоте оно тождественно небытию: «То, что в начале науки имеется от интеллектуального созерцания или — если предмет такого созерцания получает название вечного, божественного, абсолютного — от вечного и абсолютного, может быть только первым, непосредственным, простым определением. Какое бы ему ни дали более богатое (содержанием) название, чем то, которое выражает лишь «бытие», во внимание может быть принято только то, каким образом такого рода абсолютное входит в **мыслящее** знание и в словесное выражение этого знания»¹¹. По Гегелю, дух отпускает себя в «образ непосредственного сознания» в качестве сознания бытия, которое противостоит ему как «другое». Интуиция при этом не относится к инстинктивной деятельности сознания, а, напротив, есть высшее проявление деятельности духа, как это понималось у Шеллинга и Фихте. Интуиция есть непосредственное знание истины, но сама истина никоим образом не есть сведение к чему-либо, будь то демонстрация фактов, или же чувственного материала, или согласования идей. Она раскрывается в полноте движения духа, причем конец совпадает с началом, когда от непосред-

ственного и простого через развертывание опосредований возвращаются к непосредственному же, в себе содержащему в снятом виде предшествующее. «В философии движение вперед есть скорее возвращение назад и обоснование... Движение вперед есть возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало: — так, сознание на своем пути от непосредственности, которой оно начинает, приводится обратно к абсолютному знанию как к своей внутренней истине. Это последнее, основание, и есть то, из чего происходит первое, выступившее сначала как непосредственное... Наука в целом есть в самой себе круговорот, в котором первое становится также и последним, а последнее также и первым»¹². Таким образом, дух себя «отпускает», чтобы принять образ непосредственного бытия.

Мы не будем касаться здесь понимания интуиции психологического толка, как она предстает у Бергсона или у Фрейда, поскольку она от духовного ее понимания уводит лишь в сторону чувственного, или инстинкта или подсознания. Ее философский смысл сохраняется вплоть до Шопенгауэра, для которого интеллектуальная интуиция не только существует, но всякая интуиция является интеллектуальной. Ее совершенной формой выступает эстетическое созерцание. Вообще можно сказать, что в немецкой философии еще сохранялась зыбкая граница или единство в равновесии между понятием мистической и интеллектуальной интуиции, их переход одной в другую.

Момент возвращения, «закругленности», входящий в это понятие интуиции — то, что она действует как пульсирующий «духовный шар», — делает ее, таким образом, главным средством включения «иного» как **такового** в круг нашего постижения, без его раздробления. Она не есть только предвосхищение или же только «узнавание» (мгновенное схватывание уже ставшей формы), а как бы простирается в прошлое и будущее одновременно. Говоря образно, она может расширяться от схватывания конкретной ситуации, обозначаемой как «здесь и теперь» до включения в единый «шар» будущего и прошлого с центром в настоящем. По сути, она и есть норма познания. Тогда развитие интуиции состоит в расширении «шара». В качестве аналогии здесь можно привести «круги внимания» в актерской практике Станиславского.

* * *

Духовная интуиция¹³ — это понятие, как мы видели, разрабатывавшееся в европейской философии, однако как естественное и универсальное средство познания и общения она более развита на

Востоке. То, что для Запада выглядит «мистически», для традиционной культуры, следы которой все еще можно различить на Востоке, представляется обычным и естественным. В русской философии этому понятию специально посвятил свою книгу Н.О.Лосский, правда, он использовал термин «мистическая интуиция». Далее я объясню, почему предпочтительнее говорить о духовной интуиции даже в том смысле, в каком об этом писал Н.О.Лосский. Здесь же мне хотелось сказать несколько слов о самом этом термине. Интуиция означает пристальное взглядывание. Большинство концепций в истории европейской философии акцентируют именно «взглядывание», точнее, видение, созерцание, его непосредственность. Пристальность же упомянутого взглядывания **совершенно** оставалась в небрежении. Причины такого рассеяния смысла очевидны. Считается, что в познании принимает участие только разум и чувства. Кант, правда, называл познавательными способностями души разум, чувство и волю, но тем не менее между последней как центром нравственной сферы и самой сферой познания была глубокая пропасть. Конечно, еще были воображение и «общее чувство», но все равно познание разворачивалось в плоскости представления, как это и было впоследствии сформулировано. Тем более не участвовало в познании «тело». Таким образом, поле приложения понятия интуиции сужалось, точнее сказать, деформировалось. Если, взглянув на Восток, мы увидим, что продвинувшийся в своей практике йог **непосредственно** мог знать все что угодно, для европейского философа сама возможность такого познания была под вопросом.

Сразу следует сослаться на критику интуитивизма бергсоновского типа со стороны одного из столпов эзотерической философии Р.Генона. Обычно обращение Бергсона к понятию интуиции связывают с реакцией на доминирование рассудка и сциентизм, квалифицируя его как иррационализм. Но традиционалист Генон усмотрел совсем иной смысл в «интуиции» Бергсона, которая для последнего понималась как доверие к проявлению жизненной силы, «жизненного порыва». Генон видит в его концепции четкую корреляцию с неоспиритуализмом и оккультизмом. Сравнивая Бергсона с У.Джеймсом (тоже интуитивистом), он пишет, что они суть выражение одной и той же тенденции: «Один стремится к «инфрарациональному» так же, как другой стремится к «инфрателесному» (разумеется, также бессознательно); таким образом, в обоих случаях в конечном счете речь идет об одном направлении в смысле «инфрачеловеческого»¹⁴. Реакция на рационализм и на материализм одинакова — обращение к инфрачеловеческому.

Осмысление интеллектуальной интуиции, т.е. умознания, восходит еще к Платону, к созерцанию идей как источнику истинного знания в противовес созерцанию чувственных вещей, которые суть лишь искаженное отражение идеям. От Платона до Гуссерля с его эйдетической интуицией, созерцанием сущностей, происходили разнообразнейшие перипетии. В основном это было отражением в сфере философии и, в особенности, гносеологии, самоопределения рационального начала; понимание интуиции проявлялось в его отраженном свете. Снятие кантовского запрета на интеллектуальную интуицию открыло путь романтической философии (Шеллинг), но что особенно важно, феноменологии, в которой появилась возможность различать **типы** интуиции. Гуссерль не только различает типы самой интуиции, но предлагает и эйдетические отношения между этими типами, однако делает он это для того, чтобы отрицать возможность мистической или духовной интуиции: «Этим эйдетическим различениям между интуициями соответствуют взаимные эйдетические отношения между «Существованием» (взятом в смысле существования индивида) и «Сущностью», между «Фактом» и «Эйдосом». Если придерживаться соотношения такого рода, то концептуальные сущности схватываются с очевидностью; теперь они надежно связаны; таким образом можно окончательно и радикально очистить любую мысль от мистической примеси, которую особо связывают с понятиями Эйдоса (Идеи) или Сущности»¹⁵. У Гуссерля высказано много хитроумных соображений относительно понятия интуиции, но самое важное было исследование им «созерцания (или усмотрения, т.е. интуиции) сущностей». Иными словами, она стала не просто допустимым, а, можно сказать, основным средством строгого знания, а не низшей, менее проясненной ступенью чувственного познания, данные которого надлежит прояснять разуму. Мало этого, она стала конститутивной, полагающей первоначальный смысл. Статус ее как познавательного орудия очень важен. Но поскольку феноменология при всей детальности проработки своих понятий все же ограничена позитивистской ориентацией в сочетании с намерением построить не только философию, но все науки, исходя из чистого сознания, «районированного» эйдосами, согласование которых, кстати, также происходит не без помощи интуиции, постольку эта интуиция замкнута «объектами», очищенными эпохэ; трансцендентальная интуиция, таким образом, возможна (интуиция трансцендентальных структур сознания, например, внутренней формы времени), но она не может трансцендировать само сознание, трансцендентный объект ей недоступен. Сверхинтеллектуальная,