

Духовно-нравственный феномен пассивного поведения в парадигме апокалиптических и эсхатологических концепций

Н.И. Петев

Данная статья рассматривает соотношение пассивного поведения индивида и сотериологических концептов эсхато-апокалиптических систем. Для этого общим апокалиптическим концептам противопоставлены принципы поведения человека согласно учению Эпикура, вероучению буддизма и даосизма. Проанализирован аспект «страдания» как важный компонент апокалиптики, рассматриваемый перечисленными учениями как зло, которого необходимо избегать. Далее в статье затронут вопрос ответственности. Принцип «алиби» по отношению к бытию свойствен в разной степени и буддизму, и даосизму, и учению Эпикура об атараксии. Однако для эсхато-апокалиптических систем ответственность – один из важнейших сотериологических элементов. Также в статье проведён анализ «созерцания» как методики познания, в том числе в сфере трансцендентного, характерной для буддизма, даосизма и деятельной методики эсхато-апокалиптических концепций. Уделено внимание вопросу аксиологической оценки «телесности» с точки зрения как эсхато-апокалиптических систем, так и буддизма, даосизма и учения Эпикура. Также в статье рассмотрен вопрос трансгрессии и проведен анализ дефиниции «справедливости» в вышеперечисленных учениях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: апокалиптика, эсхатология, «недеяние», атараксия, буддизм, даосизм, справедливость, страдания, аффекты, трансгрессия, зло, добро, инициация, трансмиссия знаний.

ПЕТЕВ Николай Иванович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

suanideemo@mail.ru

Статья поступила в редакцию 21 мая 2017 г.

Цитирование: *Петев Н.И.* Духовно-нравственный феномен пассивного поведения в парадигме апокалиптических и эсхатологических концепций // *Вопросы философии. 2018. № 9. С. 101–111.*

Под «эсхато-апокалиптическими системами» мы понимаем совокупность эсхатологических и апокалиптических взглядов, характерных для той или иной религиозной традиции или философской системы, отражающих не только события онтологического разрушения мироздания и последующие его метаморфозы, но и раскрывающие особенности духовных, психологических и моральных аспектов развития и деградации индивида, что имеет непосредственное отражение в его поведении; сюда мы относим не только такие традиции, как христианство, но и нетрадиционные религиозные движения апокалиптического толка.

Для рассмотрения поставленной темы необходимо проанализировать в качестве примеров: принцип «бездеятельности», «недеяния» в даосизме и буддизме, а также

учение об атараксии Эпикура. Для начала коснемся этиологического и телеологического субстрата учения о недеянии в вышеперечисленных концепциях. Атараксия представляет собой концепцию постепенного уничтожения плотских желаний и ограничения потребностей минимумом, необходимым для жизни, что должно исключить страдания и душевные тревоги [Эпикур 1955, 210]. Самый важный вопрос, который может вызывать душевные мятарства и смятение, — сотериологические и эсхатологические аспекты индивидуального и общечеловеческого характера, — здесь не обсуждается, так как душа, по Эпикуру, смертна.

Учение буддизма связывает недеяние с концепцией аффектов, а также методикой борьбы с ними, так как именно аффекты привязывают человека к материальному миру. В буддизме существует многосоставное представление о структуре индивида¹, где нет места такой категории, как «душа». Посмертное существование раскрывается в двух аспектах: либо вращение в кругу перерождений (сансара), либо достижение освобождения из него (нирвана). В парадигме эсхатологии нирвана не тождественна состоянию индивида, находящемуся в раю или аду.

Даосизм известен принципом «недеяния» более других религий и философских концепций: «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало» [Дао де цзин 2013, 53]. Человек поддается течению событий, которым управляет Дао, словно плывёт по реке. Чрезмерная деятельность порождает дисбаланс и отхождение от Дао. Важными принципами для этого учения являются отрешение от пристрастий и сохранение спокойствия. Человек должен следовать Дао, а Дао со временем изменяет вещи, и в итоге вещи и события соответствуют желаниям индивида, который следует путём Дао; это исключает любое беспокойство, недовольство. Бессмертие души связано с бессмертием тела, поэтому сотериология и индивидуальная эсхатология связана с идеями трансмутации, трансгрессии и телесного бессмертия.

Страдания — неотъемлемый элемент эсхато-апокалиптических концепций; здесь страдания стимулируют нравственное поведение, побуждают индивида к выбору между злом и добром.

Проанализируем феномен страдания сквозь призму вышеуказанных религий в рамках апокалиптики и эсхатологии, соотнося его с принципом недеяния. Принцип атараксии Эпикура схож с представлениями буддизма о необходимости избавления от страдания. Эпикур, рассуждая об удовольствии, отмечает: «...с него начинаем мы всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилом, о всяком благе» [Эпикур 1955, 211]. Это благо как удовольствие желанно для индивида, выступает его наиважнейшей целью.

Однако удовольствие не может быть приравнено к благу, как не может оно являться и олицетворением добра; см.: [Мур 1984, 216–218]. Кроме того, в качестве этиологического обоснования деятельности индивида желание удовольствия не является центральным. Дело в том, что сам феномен удовольствия многосоставен и нестабилен. В различных ситуациях удовольствие носит разный ценностный характер, вызывается различными предметами и феноменами человеческого бытия, имеет различное значение для индивида в соответствии со временем и местом его возникновения. Такое непостоянство отмечает Блез Паскаль, указывая, что для разного состояния индивида свойственны различные удовольствия и желания, которые и рождены этим самым состоянием [Паскаль 2009, 89]. Из вышесказанного можно вывести, что удовольствие не только не является телеологическим обоснованием деятельности индивида, но и не является носителем аксиологического субстрата². Эпикур считает, что необходимость в удовольствии существует тогда, когда существует страдание от отсутствия удовольствия; а когда нет страданий, тогда нет нужды и в удовольствии [Эпикур 1955, 210]. Поэтому атараксия, ограничение доступа к вещам и явлениям, вызывающим удовольствие, для эсхато-апокалиптических концепций актуальна как элемент поведения индивида.

Буддизм предполагает более пессимистическое отношение к удовольствиям. Согласно его мировоззрению, жизнь полна страданий, но есть и радости, которые

омрачаются непостоянством [Арвон 2005, 45]. Иными словами, любое удовольствие или радость временны, они обязательно сменяются страданием. Это делает положительные моменты пустыми и иллюзорными. При этом человек сам виновен в собственных проблемах, тревогах и переживаниях³. Последствия психологических и психических метаморфоз ведут к нарушению телеологической направленности и этиологического субстрата. Для эсхатологии и апокалиптики эти феномены важны, коль скоро верность абсолютным ценностям в области нравственности служит здесь условием спасения.

Причиной страдания, согласно буддийским представлениям, являются страсти [Ермакова, Островская, 2004, 54], что также соответствует и учению даосизма, и философии Эпикура. Во многом понятие «страстей» здесь близко «аффектам» Спинозы: это «...испытываемые телом ощущения, которыми способность действия нашего тела увеличивается или уменьшается, усиливается или задерживается, и вместе с тем идеи этих ощущений» [Спиноза, 2001, 121]. Такова суть страстей, которые имеют свойство долгое время сохраняться, и лишь ослабевать или постепенно исчезать со временем. Страсти тела существуют наряду со страстями души, так как душа – это идея тела [Спиноза, 2001, 124]. И если даже исключить эту идею, несомненна специфическая связь – коммуникация тела и души – что предполагает их взаимное влияние друг на друга. Множество страстей, желаний, страхов и отвращений – это аффективные отклики на силы, воздействующие извне. Аффекты и соответствующая им реакция вызываются аналогичными обстоятельствами, которые воспринимаются телом, а далее они проникают в сознание или подсознание и укрепляются там⁴.

Даосизм менее пессимистичен по сравнению с буддизмом. Корнем страданий здесь считается неверное следование Дао: «Кто действует – терпит неудачу. Кто владеет – потеряет. Вот почему совершенномудрый бездейтелен, и он не терпит неудачи. Он ничего не имеет и поэтому ничего не теряет» [Дао де цзин 2013, 80]. И Эпикур, и Лао-цзы указывали на то, что в изменяющемся мире стяжание материальных благ и удовольствий приносит страдание, так как рано или поздно индивид может всё это потерять. Человеку необходимо отказаться от аффективных влечений, заставляющих его гнаться за витальной и материальной «химерой». Роскошь считается чем-то чуждым для индивида, даже противоположным его сущности и мешающей его экзистенции без страданий и тревог⁵.

В рамках эсхато-апокалиптических учений страдания являются не только наказанием индивиду, но также и стимулом для коррекции нравственного поведения. Неудачи и лишения удовольствия, как элементы страдания, более способствуют нравственной реакции; см.: [Фрейд 2014, 198]. Моральная рефлексия индивида инициирует аналитический взгляд на обстоятельства, что позволяет в дальнейшем сделать выбор в соответствии с абсолютными ценностями, которые в отличие от материальных, непреходящи. Всё это открывает путь духовного и личностного роста. Избегание страданий не является основным принципом эсхатологии, так как нарушает причинно-следственную связь между негативным актом, его анализом и последующей работой для его исправления. Стыд и вина, которые можно назвать душевными страданиями, по внутреннему содержанию несут положительный характер, так как обнажают недостатки человека, которых тот пытается избежать; см.: [Ролз 1995, 388–389].

Полное отрешение от страданий – это отсечение возможности «исправления» человека. Отрешенность от страданий предполагает и отрешение от мира, что для эсхатологии и апокалиптики не свойственно, так как каждый индивид – активный участник мирового процесса. «Уход от страданий» не позволяет индивиду реализовать внутреннее очищение. Человеку необходимо встретиться со злом лицом к лицу, дабы побороть его. Зло имеет множество форм, и если индивид не будет сопротивляться злу, в том числе и внешнему, то он не станет и воспринимать его как зло; см.: [Илин 1996, 38–39]. В действительности первоначально необходимо очиститься самому, через внутреннюю борьбу. А полное отрешение от мира не только не будет

способствовать дальнейшему индивидуальному очищению, но и поставит под удар сам процесс развития индивида, так как зло рано или поздно проникнет внутрь, действуя не силой, а хитростью. Индивид может сам не понимать, что зло уже внутри него, не будет способен его распознать⁶.

Далее рассмотрим вопрос саморазвития. «Отрешение» от бытия не предполагает развития индивида. Дело в том, что индивид становится статичен ввиду нарушения его онтологического деятельного начала. Такая дисфункция не характерна для эсхато-апокалиптических концепций. Р. Генон отмечает, что любое существо, сознательно или нет, старается реализовать в себе при помощи средств, свойственных его природе, некие специфические функции и тем самым осуществить онтологический замысел; иными словами, это универсализация самореализации [Генон 2008, 324]. «Отрешённость» же не способствует реализации индивидуальных функций. Во-первых, она ликвидирует саму ту область, в которой необходимо развёртывание телеологического начала. Это особенно присуще буддизму, где окружающий мир интерпретируется как ложная видимость. Во-вторых, знания могут быть получены либо эмпирическим, либо трансцендентным путём, а практика отрешения от мира исключает возможность эмпирического знания. Сложнее обстоит дело с обретением сакрального знания, для которого так или иначе необходима связь между человеком и бытием в целом. Индуистская идея тождественности «атмана» и «брахмана» указывает на возможность аскетического ухода, так как, познавая себя, человек познаёт и всё мироздание. Буддизм отверг данную концепцию [Ермакова, Островская 2004, 29], тем самым отказываясь от эмпирического и трансцендентного способов познания, заменяя их логическими системами рационального просветления.

Даосизм поддерживает идею подобия микро- и макрокосма [Чжан Бо-Дуань 1994, 17]. Такая концепция затрагивает только тело, наличие которого предполагает целостность индивида. Душа в данной системе играет вторичную роль, так как в даосизме возможно лишь телесное бессмертие, которое предполагает вечность души, что обесценивает душу как некий «фундамент» индивида, способного открыть путь сакрального развития. В целом «недеяние» отсекает эмпирический опыт, доступный только при активном участии в мировом процессе.

Атараксия Эпикура исключает трансцендентный путь развития индивида, так как сакральная сфера отделена от человеческой. Эпикур не признает бессмертие души, состояние атараксии характеризуется статичностью. Однако Эпикур не ведёт речь о трансцендентном развитии, его основная цель – минималистическое удовлетворение потребностей для избавления от тревог⁷. Тем не менее развитие индивида зачастую связано с желанием нового, «отрешённость» же лишает этой возможности.

В-третьих, принцип онтологической пассивности несёт в себе обесценивание вещей, явлений и личности. Уход от бытия предполагает как итог определённую тождественность индивидов. Однако в мироздании нет тождественных вещей [Генон 2008, 325]. Этот принцип является залогом разнообразия форм и проявлений, через него человек познаёт себя и бытие. Если все действуют в соответствии с одной линией поведения, то пропадает многообразие, теряется из виду личность, чья индивидуальность ценна не только для самого индивида, но и для всего мироздания.

Между тем, «...равнодушная или неприязненная реакция есть всегда обедняющая и разлагающая предмет реакция» [Бахтин, 2003, 59]. Игнорируя предмет, индивид тем самым лишает его аксиологического содержания. Буддизм именно так относится к материальному миру, его практика носит защитный характер⁸. Даосизм в меньшей степени обесценивает материальную сферу, полагая, что Дао предоставляет индивиду то, что он способен реализовать. В целом данный рациональный подход к материальному миру полезен для сдерживания аффективного поведения, однако в абсолютной форме закрепощает индивидуальное саморазвитие личности. Эсхато-апокалиптические концепции, наоборот, указывают на необходимость личности. Вопрос саморазвития – центральный вопрос эсхатологии. Он предполагает нравственную детерминацию индивида, а она – спасение или окончательное

уничтожение, в зависимости от выбора. Иными словами развёртывание личности, её самореализация являются обязательным условием апокалиптики и эсхатологии. «Отрешённость» чужда эсхато-апокалиптическим традициям, так как ограничивает присущий им принцип индивидуальности и ответственности каждого индивида.

Из того, что обсуждалось выше, вытекает инициатическая проблематика. Как было отмечено ранее, «отрешение» от мироздания уничтожает разнообразие, необходимое для получения трансцендентных знаний. В зависимости от специфических качеств индивида, а также иных элементов (традиций, культуры и т.д.) форма инициации может варьироваться, но имеет один общий инициатический центр. Какая-либо строгая унификация ведёт к потере связи с традицией. Принцип «отрешения» не теряет инициатической значимости внутри собственной религиозной традиции; в рамках же эсхато-апокалиптической традиции такой уход способствует прекращению передачи традиции, хотя полностью она и не исчезает. Она остаётся в форме «зачатка», и для её раскрытия необходима активная деятельность.

Остановимся на данном вопросе подробнее. Во-первых, инициатическое обучение требует «рецептивной», воспринимающей ментальной позиции, но эта «рецептивность» отнюдь не является синонимом «пассивности» [Генон 2008, 342]. Акт познания у индивида неразрывно связан с деятельностью. Человек по своей сути обладает специфическим качеством — способностью к творчеству, стремлением к новому⁹. Творчеству не свойственна пассивность. Творческое начало связано также с процессом инициации, поэтому и требует деятельности индивида в бытии, а не «отрешения».

Во-вторых, «отрешённость» предполагает вырождение не только способностей индивида, но и самой религиозной традиции, в которой он находится. Р. Генон отмечает, что переход от «деятельного» к «созерцательному» с инициатической точки зрения есть если не искажение первоначального концепта, то, по меньшей мере, его вырождение как оскудение [Там же, 313]. Некорректно предполагать, что в даосизме и буддизме полностью отсутствуют практические дисциплины и методики, цель которых — инициатическое просветление. Они присутствуют, но их значимость не столь велика по сравнению с ментально-психологическими практиками «созерцания». Например, в буддизме существует практика двух абсолютных дхарм, которые способствуют «выбросу» сантаны из сансары: 1) практика «видения» Благородных истин (дхарма «прекращения страданий посредством знаний», а именно созерцательная методика); 2) практика «прекращения страдания за недостаточностью условий»¹⁰(дхарма носит аналогичное название) [Ермакова, Островская 2004, 54–56]. Обе эти практики не предполагают активного присутствия индивида в процессе бытия, в частности, материального.

Второй пример — это практики в даосизме. Алхимия являлась основой даосских практик. Однако к XII в. её стали относить к экзотерическим практикам и отдавали предпочтение медитативным практикам, которые подражают алхимическому деланию [Чжан Бо-Дуань 1994, 29]. Основой практики стало созерцание, сам процесс «делания» стал лишь символом, выражающимся в некоторых движениях и знаках литургии. В даосизме ярко выражен элемент вырождения инициации, так как, хотя в ритуалах и присутствует «профессиональная» (деятельная) символика, но наряду с этим идёт поглощение ритуала церемониалом. А это чревато опасностью потери истинного значения инициатической практики; см.: [Генон 2008, 260].

«Созерцание» как инициатическая практика неактуально и неприемлемо для эсхато-апокалиптических концепций. Созерцание, подобно «отрешению» от мира, является пассивным процессом. Однако само медитативное сосредоточение в эсхатологии может иметь место для осознания реальной картины мира, течения событий, закономерностей, а также для того чтобы индивид осознал свое место в общем онтологическом потоке. Такой онтологический анализ важен для нравственной определённости индивида в рамках учения об эсхатологическом коллапсе. Но в любом случае всё это не будет иметь значения без перехода полученных знаний в акты-поступки.

В-третьих, эсхато-апокалиптические концепции предполагают инициацию через онтологическую деятельность, связанную с предназначением или выбором. Так или иначе пассивность пресекает нуминозный момент получения знаний, а вместе с тем и самореализацию индивида для спасения.

Далее обратимся к нравственной проблематике. Итак, концепция «отрешения» в рамках эсхато-апокалиптической картины предполагает определённую стандартизированную и жёстко регламентированную систему поведения для каждого индивида. Однако в действительности поступок и линия поведения в целом не могут быть универсальными¹¹. Единственный возможный вариант становления такой универсальности – это исключение абсолютных и становление личностных ценностей как основы поведения; при этом поведение носит утилитарный и эгоцентричный характер. Но такое поведение противоречит концепту сотериологии в эсхатологической и апокалиптической парадигме.

Эпикур отмечает, что природа человека слаба перед злом [Эпикур 1955, 221], а началом блага индивида является чрево [Там же, 223]. Атараксия предполагает уход от зла путём сведения плотских желаний к минимуму, то есть лишь к поддержанию биологических функций организма. Аскетический образ жизни в буддизме также предполагает идею телесного как самого слабого элемента индивида, ведь тело как раз и способствует аффективному восприятию мира. «Отрешение» не решает проблему слабости человека перед злом. По своим внутренним духовным качествам человек благодаря самосовершенствованию способен противостоять злу. Однако для этого необходимо видеть все сложности страдания, чтобы их преодолеть¹². «Отрешение» от мира в рамках эсхатологии не способствует разрешению этой проблемы.

Отметим интересную особенность в даосизме: хотя тело слабо и имеет свойство разрушаться, именно его бессмертие – гарантия пресечения дисперсии души и сохранения целостности индивида. Тем не менее, телесные ограничения являются основным принципом «недеяния», так как помогают избегать страданий и печалей, вызванных непостоянством вещей в мире.

Молчание в буддийском учении в некоторых случаях является самостоятельным видом греха [Ермакова, Островская 2004, 196]. С данным положением нельзя не согласиться, но возникает вопрос о соотношении «отрешения» от мира и феномена молчания. Сложность состоит в том, как же характеризовать акт молчания, если его исполнение оградит от страданий самого человека, однако поможет другим, – или же необходимо нарушить молчание, которое приведёт к аффективной реакции, что идёт вразрез с принципом «отрешения» от тех элементов мира, что вызывают страдания. Вопрос действительно сложный, его решение кроется, скорее, в практической, а не в теоретической сфере¹³. Что касается эсхатологии, то здесь молчание (момент тишины) играет сакральную роль.

По мнению А. Арвона буддизм лишает значимости реальные вещи и делает внутреннее созерцание единственным условием освобождения, что указывает на наличие лишь пассивной этики [Арвон 2005, 52]. Однако не стоит считать, что буддизм нигилистически относится ко всем формам бытия; скорее, реальным для него является лишь состояние вне аффективного сознания. Тем не менее в буддизме отсутствуют строго регламентируемые моральные установки: «...он велит человеку не творить зло, но не предписывает ему делать добро» [Там же]. Это указывает на стремление к некой нейтральности, амбивалентности действия. Однако спокойствие может обернуться неким бесстрашием и хладнокровием, а иногда и равнодушием к страданиям других, при этом формы его могут быть ужасающими [Там же, 52–53]. Таким же качеством в рамках эсхато-апокалиптической картины мира обладает «уход от мира», только в гиперболизированном виде.

Интересен в данном контексте вопрос справедливости и ответственности. Отсутствие связей с внешним миром приводит к тому, что вопрос справедливости становится чисто теоретическим. Например, у Эпикура несправедливость не является злом

как таковым, аксиологическая детерминация возможна лишь в рамках общества, группы или иного объединения людей [Эпикур 1955, 217]. Это представление исходит из того, что понятие справедливости есть лишь продукт договора между индивидами¹⁴, а не трансцендентная абсолютная ценность.

Ранее мы отмечали, что в буддизме есть запреты, но нет предписаний. Это приводит к мысли о санкциональном характере буддизма. А.А. Гусейнов отмечает, что «...мораль получает свое адекватное теоретическое выражение в отрицательных определениях, а практическое воплощение – в запретах» [Гусейнов 2012, 691]. Однако основу этих запретов составляют абсолютные ценности. Естественно, что за нарушение запретов на индивида накладываются определённые санкции. Они служат стимулом к изменению вектора поведения. В обществе именно санкции имеют большее влияние на индивида, чем показательный пример [Мур 1984, 252].

Из этого вытекает предположение, что санкциональный метод эффективен только в системе взаимоотношений между индивидами, однако принцип «отрешения от мира» исключает эту возможность. Либо, если рассмотреть группу индивидов, которые отреклись от мира, санкции будут иметь лишь внутригрупповой характер. Под этим необходимо понимать, что наказания следуют только за нарушение правил группы, исключая индивидов извне. Соответственно, справедливость становится достоянием лишь этой группы, как и ответственность за поступок. В этом смысле групповые нормы уступают абсолютным ценностям, так как последние имеют всеобъемлющий характер. В данном случае вполне вероятен конфликт двух представлений: группового и общественного; «отрешение» может привести к разрушению консолидации общества¹⁵. С другой стороны, существуют концепции, которые указывают на необходимость закрытости религиозных групп в рамках сотериологического вопроса¹⁶. Однако это предполагает не полное «отрешение» индивида от мира, а скорее, закрытость самой религиозной организации.

По Эпикуру, зло несправедливости «...заключается в страхе от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, которые поставлены карателями...» [Эпикур 1955, 217]. Такая интерпретация несправедливости кажется странной, так как в данном случае понятие справедливости будет играть на руку людям, совершившим аморальный, запрещаемый в обществе поступок. Иными словами несправедливым может являться всё, что ведёт к внутренним тревогам, даже если действия индивида несли преступный характер¹⁷. В целом Эпикур рассматривает справедливость как нечто полезное для всех, однако лишь в рамках одного общества или государства [Там же, 217]. В такой форме справедливость становится гибкой, что предполагает использование её в целях манипулятивных и спекулятивных. Это девальвирует саму справедливость как ценность, которая имеет всеобщее и онтологическое значение, то есть как нечто автономное от желаний индивида или общности индивидов.

Апокалиптика и эсхатология предполагает сакральное, нуминозное, всеобщее, абсолютное представление о справедливости, которое абсолютно независимо от желаний и социального статуса индивида, однако пропорционально его нравственным качествам, в частности, в аспекте сотериологии.

Что касается вопроса ответственности, то стоит отметить особенность даосизма. Реверсивный характер этого учения предполагает непостоянство феноменов и вещей, а также переход одной противоположности в другую. Иными словами равнодушие может стать ответственностью в рамках следования Дао. Тем не менее, излишняя пассивность даосизма исключает индивида из системы причинно-следственной связи между актом, результатом и ответственностью, перекладывая последнюю на Дао, вместо того чтобы присваивать индивиду его акт. С другой стороны, можно расценивать такую систему реверсивного перехода противоположностей как попытку синкретически соединить «недеяние» и необходимость реальной активности индивида в бытии (пример – даосская алхимия).

Последний вопрос, который мы рассмотрим, — это вопрос избавления от страдания, то есть перехода из одного состояния экзистенции в другое. Выше мы упоминали об особенностях представлений даосизма о достижении бессмертия, соответственно, и об избавлении от страданий, через обретение вечного неумирающего тела. Однако даосизму не свойственна всеобщая эсхатология; обретение бессмертия — сугубо индивидуальное достижение [Чжан Бо-Дуань 1994, 17]. Такая идея противоречит внутреннему содержанию эсхато-апокалиптического примата, поэтому принцип даосского «недеяния» не может быть эталоном поведения в рамках учения об онтологическом разрушении бытия. Правда, в даосизме концепт необходимости единства души и тела — это тот постулат, который соответствует концепциям эсхатологии и апокалиптики. В данной позиции даосизм ближе к их общим положениям, чем буддизм. Эпикур же отрицал бессмертие души и тела, что исключает необходимость эсхатологии.

Наиболее интересно для этой работы представление буддистов о нирване. Согласно учению буддизма, освобождение от страданий и круга сансары невозможно за одну жизнь¹⁸. Дело в том, что для достижения нирваны требуется не только освобождение от чувств, иначе глухие и слепые пребывали бы в таком состоянии изначально; см.: [Арвон 2005, 56]. Необходимы также и иные практики, которые действуют не только на одну часть сантаны, а на все пять. Тем не менее, необходимость перерождения по своему содержанию исключает эсхато-апокалиптическую парадигму мироздания. Поэтому «отречение от мира» эффективно для буддизма в качестве методики достижения нирваны. Аскетический образ поведения индивида с каждой жизнью будет приближать его к желаемому, что не эффективно для апокалиптики.

Далее отметим, что у буддистов существует концепция «заживо освобождённых». А. Арвон отмечает, что буддизм, исходя из самой природы своего учения, нацелен на скорейшее освобождение, ввиду чего и появилась такая концепция [Арвон 2005, 57]. Однако из этого же, по мнению Арвона, следует, что «...велико искушение сосредоточиться лишь на собственной пользе, иначе говоря, поверить в то, что достаточно сосредоточиться и замкнуться в некоем набожно-ханжеском спокойствии духа, чтобы претендовать на звание “освобождённого при жизни”» [Арвон 2005, 57–58]. Это и есть последствие полного «отречения от мира», что не свойственно эсхато-апокалиптической парадигме; в ней, хотя и нужны спокойствие и твёрдость духа, однако индивид не должен замыкаться в себе, так как сотериология всеобща и требует участия каждого в общей картине бытия.

Буддизму свойственна обратная трансгрессия. В результате достижения нирваны новое состояние индивида не принадлежит сансаре. Материальная и эмоционально-чувственная стороны экзистенции, которые являются основой внешнего мира, уже не имеют значения, соответственно, и сам индивид становится чем-то рудиментарным. Сансара как бы выбрасывает из своего цикла то, что ей не свойственно. Трансгрессия в эсхато-апокалиптических концепциях предполагает изменение индивида, как физическое, так и метальное при переходе в иное трансцендентное состояние; происходит как бы поиск «выхода» в новую экзистенцию. В буддизме же это скорее поиск «выхода», при этом только тех компонентов, которые не являются «проводниками» аффективного восприятия. Для апокалиптики и эсхатологии важен переход всего индивида в целом, как души, так и тела.

Из сказанного можно сделать следующий вывод: состояние «отрешения» неэффективно в рамках эсхато-апокалиптических учений. Оно действительно эффективно только в рамках соответствующих ему учений, так как не требует сложной и разработанной эсхатологии, она же его исключает, как не свойственный элемент.

Примечания

¹ Архитектоника личности носит название «сантана» и состоит из пяти элементов: 1) материальный компонент (звук, форма и т.д.); 2) чувственность; 3) понятия (артикулирующая речь); 4) формирующие факторы (создают монолитность сантаны); 5) сознание [Ермакова, Островская. 2004, 49].

² Говоря о соотношении удовольствия и блага, многие ошибочно их отождествляют. Ценностью обладает предмет или феномен, который способен вызывать удовольствие. Именно вещи могут быть носителями блага и обладать ценностью, а удовольствие – это лишь наше аффективное восприятие ценности предмета.

³ Паскаль отмечает, что человек по натуре несчастен всегда и при любых обстоятельствах. Человек строит иллюзии желаемого при одних обстоятельствах, но когда получает то, чего хотел, счастья не прибавляется, так как изменились обстоятельства, а с ними и желания [Паскаль 2009, 90]. Такое положение вещей часто ведёт к возникновению фрустрации и депривации, которые способствуют дисперсии духовно-нравственной целостности индивида.

⁴ Тело само по себе не является греховным или негативным составляющим человеческой архитектоники. Именно благодаря ему мы способны к эмпирическому познанию мира. Оно есть явление духа и через него происходит общение и контакт с миром [Ильин, 1996, 74]. Согласно гносеологии буддизма, тело воспринимает информацию внешнего мира, а сознание, обобщая её, создаёт образ, к которому добавляется чувственный коррелят [Ермакова, Островская 2004, 47–49]. Таким образом, мы испытываем влечение к идее, а не к самому предмету. Отметим, что тело может быть оружием зла [Ильин 1996, 75], однако само оно не зло, а лишь посредник между сознанием (душой) и окружающим миром. Мы получаем ту информацию, которая доступна нашей телесности, но далее построением системы занимаются иные сферы человеческой архитектоники.

⁵ Буддизм априори предполагает жёсткий аскетизм в отношении материальных благ и комфорта. Принцип Эпикура «довольствоваться своим» предполагает отречение от роскоши, дабы устранить страдания, которые могут быть вызваны её потерей [Эпикур 1955, 211]. Лао-цзы указывает, что совершенно мудрый не должен ценить труднодоступные предметы [Дао де цзин 2013, 80], отказывается от стяжания того, что доступно не всем и потеря чего вызывает страдание.

⁶ Ярким примером является эсхатологическая картина в скандинавской мифологии: зло настолько проникло в богов, что они сами не понимали, какую власть над ними оно теперь имеет, и они лишились всех своих ценностей, которые являлись основой гармонии мироздания [Гербер 2008, 289].

⁷ «Бедность, измеряемая целью природы, есть великое богатство, а неограниченное богатство есть великая бедность» [Эпикур 1955, 220].

⁸ «Игнорирование – биологическая функция экономии, оберегающая от рассеивания, подобно забвению» [Бахтин 2003, 59]. Буддизм игнорирует материальное для уничтожения аффективного восприятия мироздания, что предполагает дальнейшее страдание от непостоянства. Однако вместе с этим пресекаются иные пути развития личности и её самореализация.

⁹ Отметим, что сфере исследования искусственного интеллекта очень серьёзное внимание уделяется воспроизводству процесса творчества у машин и программ. А. Эндрю отмечает, что творчество индивида связано с любознательностью, а она, в свою очередь, со способностью выживания [Эндрю 1985, 185–186]. В рамках эсхато-апокалиптических концепций можно предположить, что творческое начало человека – это то качество, которое способствует его спасению.

¹⁰ Можно предположить, что данная практика направлена на пресечение аффектов через «отрешение» от материального мира, иными словами исключает внешние феномены, которые могут способствовать чувственной рефлексии.

¹¹ Одна из формулировок категорического императива И. Канта звучит так: «Поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона» [Кант 1994, 247]. С другой стороны, существует проблема злоупотребления поступком, что может привести к смене вектора поведения. В разное время и при различных обстоятельствах один и тот же поступок может иметь различный аксиолого-нравственный коррелят. В данном случае верна интерпретация поступка у М.М. Бахтина: «...поступок имеет единственность не в содержании, а в его свершении. Поступок необходимо брать не как факт абстрактный, а как ответственный» [Бахтин 2003, 29]. Поэтому не может быть поступка, имеющего одновременно и универсальный характер, и бесконечную нравственную ценность.

¹² И.А. Ильин отмечает, что именно видение сложностей необходимо для физического сопротивления злу [Ильин 1996, 91]. Это условие также распространяется на все сферы и формы проявления зла.

¹³ Как и в случае с актом-поступком, молчание как действие не имеет универсального применения.

¹⁴ Такое же мнение по поводу искусственной природы справедливости можно встретить у Б. Спинозы [Спиноза 2001, 251] и Т. Гоббса [Гоббс 2001, 88–89].

¹⁵ Эпикур указывает, что вопрос консолидации индивидов имеет отношение к вопросу справедливости тех или иных действий [Эпикур 1955, 217]. Конечно, Эпикур считает важнейшим критерием справедливости полезность, при том что справедливость понятие абсолютное, а полезность относительное. Однако справедливость как некую гарантию консолидации индивидов можно принять. В эсхато-апокалиптических концепциях вопрос единения стоит остро, так как один из основных элементов апокалиптики – это разобщённость, «война всех против всех».

¹⁶ М. Вебер, рассуждая о религии спасения, указывает, что чем дольше религии находились в конфликтном отношении с миром, тем дольше они были подлинными религиями спасения [Вебер 1994, 11]. Правда, здесь, скорее, речь идёт о невмешательстве религии в жизнь общества и наоборот. Дело в том, что религии приходится адаптироваться под общественные нормы, а это не всегда имеет положительный итог для неё.

¹⁷ Человек, который совершил какой-то поступок, который может быть осуждён другими, не может быть уверен, что поступок его останется скрыт, поэтому это ведёт к постоянным тревогам и страданиям.

¹⁸ Впрочем, в тантрическом буддизме, в ваджраяне, существует идея достижения нирваны в этой жизни через особые практики.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Бахтин 2003 – *Бахтин М.М.* Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003 (Bakhtin, Mikhail, *Collected works in 6 vols*, vol. 1, in Russian).

Буддийская классика 2008 – Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны. Перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В. П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008 (*Selected Buddhist Canonical texts*, Russian Translation).

Вебер 1994 – *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994 (Weber, Max, *Selected Works*, Russian Translation).

Генон 2008 – *Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008 (Guénon, Renй, *La crise du monde modern*, Russian Translation).

Гоббс 2001 – *Гоббс Т.* Левиафан. М.: Мысль, 2001 (Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Russian Translation).

Дао де цзин 2013 – Дао де цзин. Пер. и прим. Ян Хин-Шуна. СПб.: Азбука, 2013 (*The Dao De Jing*, Russian Translation).

Ильин 1996 – *Ильин И.А.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996 (Ilyin, Ivan A., *Collected works: in 10 volumes*, vol. 5, in Russian).

Кант 1994 – *Кант И.* Сочинения. В 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994 (Kant, Immanuel, *Collected Works*, Russian Translation).

Мур 1984 – *Мур Дж. Э.* Принципы Этики. М.: Прогресс, 1984 (Moore, George E., *Principia Ethica*, Russian Translation).

Паскаль 2009 – *Паскаль Б.* Мысли. М.: Астрель, 2009 (Pascal, Blaise, *Pensées*, Russian Translation).

Ролз 1995 – *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995 (Rawls, John, *A Theory of Justice*, Russian Translation).

Спиноза 2001 – *Спиноза Б.* Этика. М.: АСТ, 2001 (Spinoza, Benedictus de, *Ethica*, Russian Translation).

Фрейд 2014 – *Фрейд З.* Тотем и табу. СПб.: Лениздат, 2014 (Freud, Sigmund, *Totem und Tabu*, Russian Translation).

Чжан Бо-Дуань 1994 – Чжан Бо-Дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пьянь). Предисл., пер. с кит. и коммент. Торчинова Е.А. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994 (Zhang Bo-Duan, *Wuzhen pian*, Russian Translation).

Эпикур 1955 – Письма и фрагменты Эпикура. Пер. С.И. Соболевского / Дынник М.А. (ред.) Материалисты Древней Греции. М.: Политическая литература, 1955. С.179–236 (*Letters and fragments of Epicurus*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Андросов 2001 – *Андросов А.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001.

Арвон 2005 – *Арвон А.* Буддизм. М.: АСТ, 2005.

Гербер 2008 – *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. М.: Центрполиграф, 2008.

Гусейнов 2012 – *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012.

Ермакова, Островская 2004 – *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Эндрю 1985 – *Эндрю А.* Искусственный интеллект. М.: Мир, 1985.

Spiritual-moral Phenomenon of Passive Behavior in the Paradigm of Apocalyptic and Eschatological Concepts

Nikolay I. Petev

This article considers the ratio of the passive behavior of the individual and soteriological concepts eschato-apocalyptic systems. For this apocalyptic concepts opposed to the principles of human behavior according to the teachings of Epicurus, the doctrine of Buddhism and Taoism. The article analyzes the aspect of “suffering” as an important component of the apocalyptic, considering the above teachings as evil that must be avoided. A special place in the article is the question of responsibility. The principle of “alibi” to being peculiar to Buddhism, Daoism, and the concept of Ataraxia of Epicurus in varying degrees. However, for eschato-apocalyptic systems responsibility it is one of the most important soteriological elements. The article also raised epistemological (initiativ) question. In particular the analysis of “contemplation” as a methodology of knowledge, including in the sphere of the transcendental characteristic of Buddhism and Taoism and active methods eschato-apocalyptic concepts. The issue of axiological evaluation of “corporeality”, that is, whether it has negative or positive value from the point of view of eschato-apocalyptic systems, and Buddhism, Taoism and Epicurus. The article also discussed the issue of transgression, and the analysis of the definition of “justice” in the above exercises.

KEY WORDS: apocalyptic, eschatology, the "inaction", Ataraxia, Buddhism, Taoism, justice, suffering, affect, transgression, evil, good, initiation, transmission of knowledge.

PETEV Nikolay Ivanovich – CSc in philosophy, senior lecturer of the Department of philosophy and religious studies, Stoletovs Vladimir state University » (Vladimir).

cyanideemo@mail.ru

Received on May 21, 2017.

Citation: Petev, Nikolay I. (2018) “Spiritual-moral Phenomenon of Passive Behavior in the Paradigm of Apocalyptic and Eschatological Concepts”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2018), pp. 101–111.

DOI: 10.31857/S004287440001357-7

References

- Androsov, Anatoly P. (2001) *Shakyamuni Buddha and Indian Buddhism. Modern Interpretation of Ancient Texts*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian)
- Andrew, Alex M. (1983) *Artificial intelligence*, Abacus Press, Chillaton, Devon (UK) (Russian Translation 1985).
- Arvon, Henri (1951) *Le Bouddhisme*, PUF, Paris (Russian Translation 2005).
- Ermakova, Tatiya V., Ostrovskaya, Elena P. (2004) *Classical Buddhism*, Azbuka-klassika, Saint Petersburg (in Russian).
- Gerber, Helen (1909) *Myths of the Norsemen: From the Eddas and Sagas*, George G. Harrap and Co, London (Russian Translation 2008).
- Guseinov, Abdusalam A. (2012) *Philosophy – thought and action: articles, reports, lectures, and interviews*, SPbGUP, St. Petersburg (in Russian).