

## ВОСТОК И ЗАПАД: ДУХОВНАЯ СВЯЗЬ КАК СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ТИП МЫШЛЕНИЯ

© А.М.Саяпова

В статье рассматриваются постулаты арабского философа средневековья Ибн Араби, выражающие синергетический тип мышления, в частности, проблему познания мира как синтез различных взглядов в понимании Бытия и Бога. Дается взгляд на системный подход в российском литературоведении, в рамках которого были выработаны принципы, ставшие базовыми в синергетике – метаметодологии нашего времени. Говорится о вкладе символистов в формирование синергетического типа мышления XX века, их отдельные положения о духовной связи Востока и Запада, вытекающие из осмысления потенции символического образа, перекликаются с работами философов авангарда Т.Адарно, Э.Фааса, К.Ясперса. М.Хайдеггера и др.

**Ключевые слова:** синергетика, синергетический тип мышления, духовная связь, единство разного, синтез культурных традиций

В изучении тех или иных философско-эстетических проблем художественного произведения как органической части некоего единого процесса, а также в определении метода исследования поставленных задач современному филологу помогает синергетика – трансдисциплинарное направление, разработанное в философско-методологической литературе. Если мы говорим о возможности использования этого направления в литературоведении, то многие понятия синергетики восходят к системно-структурному анализу, основные принципы которого были выработаны еще в 60-70-е годы XX века в трудах Н.И.Конрада, И.Г.Неупокоевой, В.М.Жирмунского, М.Б.Храпченко. В них под системой понимается некая целостность, кооперация индивидуальных частей, находящихся в связях и в отношениях друг с другом. И.И.Неупокоева, рассматривая понятие "связи и отношения" в контексте изучения всемирной литературы как динамического целого, ставит вопрос о диалектике в ней общего и особенного в трех основных измерениях – временном, пространственном (в понятии историко-культурного ареала) и собственно-художественном [1: 27]. Таким образом, уже системный анализ формирует то, что становится необходимым понятием в синергетике и получает в ней выражение в следующем постулате: сложное эволюционное целое развивающихся структур состоит из простых частей.

Современный исследователь М.А.Дрюк, представляя синергетику как позитивное знание, одним из принципов согласования частей в целое определяет "установление их общего темпа развития, сосуществование структур разного возраста в одном темпомире". Моделью этого общего темпа развития, по его предположению, могут служить "взаимодействия резонансного типа".

Выдвинутое им положение о том, что "некоторые представления (догадки) об особом рода связях по аналогии с взаимно усиливающимся откликом или эхом уже присутствовали в различных восточных учениях", в настоящее время все чаще становится предметом обсуждения [2: 103].

В качестве доказательства положения "об особом рода связях по аналогии с взаимно усиливающимся откликом или эхом" М.А.Дрюк приводит пример из работы Т.П.Григорьевой "Синергетика и Восток", который демонстрирует отношения по типу связи-отклика, связи-эха в древней китайской традиции. В китайской философии Дао, как пишет Т.П.Григорьева, синергетический тип мышления восходит к парадигме "Одно во всем, и все в одном", которая, по мнению автора статьи, позволяет утверждать, что "современная наука, синергетика, совпадает почти по всем параметрам с восточными учениями" [3: 100].

Мы же позволим себе обратиться к основному постулату арабского философа Ибн Араби, отчетливо выражающему синергетический тип мышления, который гласит: "весь континуум бытия един, самодостаточен и в-самом-себе множествен". На наш взгляд, философия арабского мыслителя ценна тем, что содержит в себе опыт не только Востока, но и Запада. Сочетание этих понятий (Восток и Запад), по Араби, рационалистически определяет сущность Бога. ""Восток" означает явное, открытое взору (на востоке восходит солнце, освещая мир), "Запад" – скрытое от взора, неявленное чувствам (на западе садится солнце); "Запад" и "Восток" очерчивают границы универсума, и "между ними", т.е. сочетая их черты, и располагается мир" [4: 50]. И, если даосизм, по утверждению Т.П.Григорьевой, ставит

равенство между синергетикой – современной наукой, и синергетикой, выраженной в китайских учениях о природе (синергетика как закон развития самой природы), то арабского мыслителя интересует проблема познания мира как проблема синтеза различных взглядов в понимании Бытия и Бога, т.е. он, пожалуй, первым и ставит вопрос о синергетическом познании мира.

А.В.Смирнов, исследователь творчества арабского философа средневековья Аль Араби, опираясь на его тексты, рассматривает три философы (рационалистическую, эстетическую, мистическую), которые и определяют методы познания мира, разнящиеся друг от друга по способу осуществления этого познания, инструменту и результатам. Все три метода познания имеют общий объект: мир, человек и Бог в их взаимосвязи.

Рациональный метод Араби содержит аристотелевскую логику (философия Дао отвергает ее). Так, его силлогизм – "Несомненно, что знание вещи лучше неведения оной" – свидетельство признания разума как "правильного" знания о мире. Интуитивное созерцание, за которым стоят чувства человека, сближает с рациональным познанием наличие воли субъекта: человек сознательно, свободным волевым актом направляет свое внимание на тот или иной объект. Оба вида познания, говоря языком нашего времени, интенциональны. И только мистическое знание, по Ибн Араби, это не знание о бытие, это знание бытия, знание, тождественное бытию. В этой части он близок к философии Дао. Разница в том, что знание, тождественное бытию, Араби "добывает", благодаря только мистическому опыту. Вместе с тем, как утверждает А.В.Смирнов, Ибн Араби считает "необходимым разработать все три философы, но при этом не удовлетворяется ни одной из них и синтезирует их в единую систему" [4: 97]. Иначе говоря, Ибн Араби пришел к мысли, что в познании мира необходим синергетический тип мышления; все три философы, которые выражают рационалистический, интуитивный и мистический виды познания бытия, человека, Бога, в составе системы суверенны и полноправны.

Отмечая позитивное содержание философской мысли Аль Араби, Смирнов подчеркивает его фундаментальность для выработки иного взгляда на действительность, формулирования новой парадигмы. Это позитивное содержание состоит, по мнению исследователя, "в утверждении самодостаточности континуума бытия, в том, что он не имеет первоосновы, которая не была бы самим же бытием" [4: 128]. Раз, по Аль Араби, континуум бытия един и самодостаточен

таким образом, что тождествен своей первооснове, то "всякая сущность несет основание своего бытия в себе самой; ее можно назвать объектом. В континуум бытия включен и человек, который, умопостигая устройство бытия, выступает познающим субъектом" [4: 130]. Определяя типологическое сходство субъект-объектной парадигмы Аль Араби с той, на которой возникла европейская философия нового времени, А.В.Смирнов подвигает нас к мысли о том, что философские системы мира (они определяют и художественно-эстетические парадигмы) развиваются по законам свободной самоорганизации самих формирующихся систем, благодаря которой и возможны различия в решении тех или иных проблем. Так, если говорить о приведенном постулате Ибн Араби, который содержит вопрос о том, как мыслить единство множественного бытия или, что то же самое, как мыслить множественность единого бытия, то возможны два ответа: множественность может пониматься "либо как развернутое, либо как различенное единство". А.В.Смирнов пишет: "В первом случае отношение единство-множественность осмысляется через категории свернутости-развернутости: единство – свернутая множественность, а множественность – развернутое единство. Весь континуум бытия разворачивает нечто изначально-единое, и потому может быть (по крайней мере в мысли) свернут в изначально-единое единство. <...> Во втором случае отношение единство-множественность осмысляется как отношение различенность-неразличенность: множественность – различенное единство, а единство – неразличимая множественность. Множественность не возникает из единства, а наличествует внутри него. Различение множественного единства – это последовательность шагов эксплицитного выражения множественности [4: 131]. В первом случае присутствует понимание решения проблемы единства – множественности, выработанное в европейской философии (решение, предложенное Николаем Кузанским, найдем и у Ф.Бэкона, и у Декарта), во втором случае – решение, вытекающее из философии Ибн Араби. Исследователь философской мысли Араби делает вывод, что эти два принципиально различных решения генетически связаны с мыслью крупнейшего представителя мистической философии.

Литературоведение 60-80-х годов XX века предлагает осмысление мирового литературного процесса как самоорганизующейся системы, которая может быть понята при комплексном подходе. В основе восприятия того или иного литературного процесса как части мирового процесса-системы лежит прежде всего диалектическое

понимание развития мира, что и позволяет воспринимать не только предметы, явления, но и понятия, представления в их развитии, изменении, "самодвижении" (термин Гегеля). Так, И.Г.Неупокоева, представляя возможности системного изучения литературных процессов, касается вопроса о диалектическом (историческом) развитии литературных эпох: "При системном изучении может быть рассмотрен и важный, теоретически совсем не разработанный вопрос о разных формах перехода от одной литературной эпохи к другой – относительно спокойном, эволюционном переходе или же более крутом, "критическом", сопровождающемся "взрывом" основных философско-исторических представлений и художественных форм старой литературной эпохи и бурным рождением новой" [1: 35].

Таким образом, системный подход к литературному процессу предполагает не только синхронный и диахронный линейные срезы, но и осмысление его как самодвижение, самоорганизация с "критическими", "взрывными" представлениями. Только такой подход к литературным процессам и дал возможность теоретикам системно-комплексного подхода разработать основные принципы, которые станут базовыми в синергетике – метаметодологии нашего времени.

По мнению Н.И.Конрада, именно представление о "системах, складывающихся на больших этапах всемирной истории", создает прочные основания для сравнительно-типологического их изучения, для характеристики литературной эпохи как одного из важнейших феноменов мирового литературного процесса (см.: книгу "Запад и Восток"). Такой подход к истории всемирной литературы освобождает от взгляда на нее как на историю влияний, который чреват утратой конкретно-исторической основы литературного процесса, в том числе, как пишет И.Г.Неупокоева, "и такой важнейшей его сферы, как сами литературные влияния, рассматриваемые в их действительном значении" [1: 60]. Освобождение от теории влияний – это еще одно серьезнейшее положение системного подхода к литературным явлениям, наработанное, благодаря синергетическому типу мышления, когда вся мировая литература мыслится как единый самоорганизующийся процесс.

Известно, что синергетика как метаметодология формировалась во второй половине XX века. Принято считать, что начало теории синергетики было положено Г.Хакеном в 1960-х годах. В 1960-1980-е годы, когда расширение междисциплинарных связей стало необходимым условием дальнейшего развития гуманитарного знания, получило распространение и комплексное изу-

чение литературы. Иными словами, теория систем проникает почти одновременно и в точные науки, и в общественно-гуманитарные. Бельгийский ученый И.Пригожин, став создателем новой науки – физики неравновесных процессов, связанной с такими понятиями как самоорганизация и неустойчивые структуры, формирует новую концепцию природы, через которую можно осмыслить не только явления физические, но и общественные, явления истории, культуры, литературы.

Если говорить об истории формирования синергетического типа мышления в XX веке, то весьма важным представляется рассмотрение отдельных положений, разработанных символическими. Владимир Фещенко в своей работе "Auto-poiesis как опыт и метод...", представляя А.Белого и французского поэта П.Валери как представителей русской и французской семиотических школ, находит, что оба они в своей творческой деятельности – поэтической, теоретической, философской – руководствовались "единым методом, целостной мыслительной системой, основанной на потенциях символического языка" [5: 84]. Оба увидели потенции символического образа – "единство многообразия" (А.Белый) и прообраз "единой системы" (П.Валери). Так, А.Белый пишет: "Есть узловые пункты, стягивающие противоречивые устремления, пересекающие отвлеченные порывы с конкретной биографией: в такие моменты кажется: ты – на вершине линии лет; перебой троп, по которым рыскал, сбиваясь с пути, вдруг являет единство многообразия; что виделось противоречивым, звучит гармонично; и что разрезало, как ножницы, согласно сомкнулось в крепнущей воле" [6: 20]. Прообраз уникальной системы П.Валери находит, как пишет В.Фещенко, в творчестве Леонардо да Винчи, а в творчестве Малларме он видел прообраз искомой им "единой системы", в объеме которой слились поэтическая мысль с тщательным исследованием собственных символических оснований [5: 85].

Контекст сказанного помогает нам реконструировать единую цепь исканий, начало которой восходит к осмыслению символического образа, поскольку именно он лежит в основе любой системы, выражающей человеческую деятельность, именно он дает возможность проследить, как конкретные звенья этой цепи сочленяются с другими звеньями, образуя, тем самым, единую систему. Еще Гегель, называя символ "начальным этапом искусства", который был представлен Востоком, разработал ряд положений, необходимых для понимания того, что значит символ в искусстве и литературе. И, в первую очередь, в

искусстве, литературе Востока. Наше внимание привлекают рассуждения Гегеля о пантеистическом мироощущении человека Востока. Представляя мирозерцание восточного человека, он, по существу, выписывает философскую формулу о единстве и самодостаточности бытия и о имманентности всего единству божественного, совершенно очевидно перекликающуюся с основной философской парадигмой Аль Араби, которая, как мы отмечали выше, может стать основой концепции "система". Гегель утверждает, что Восток понимает мысль об абсолютном единстве божественного и всех вещей как именно единство. Однако эта восточная парадигма осмысливается им с позиций западной философии: "...не каждое единичное есть это единое, но единое образует совокупность этих единичностей, которые для созерцания исчезают в этой совокупности" [7: 75]. Подобное толкование единичного-множественного дает и Н.Кузанский.

А.Белый, отвечая на вопрос: "что такое культура?", определяет понятие "культура" как "соединение творчества со знанием". Причем наука и философия, по А.Белому, – "только одна из форм символизации человеческого творчества"; они <наука и философия> – "орудия" творчества. Таким образом, понятие "культура" у А.Белого содержит целостное системное осмысление человеческого творчества, выражаемого в символических формах, т.е. представляет из себя концепцию синтеза знаний. Принцип подобного соединения был характерен и для восточной философии. На примере анализа творчества двух ориенталистов – Макса Мюллера и Дейссена – А.Белый обнаруживает тот принцип подхода к символическому образу, который можно назвать междисциплинарным. Так, главную особенность Дейссена он определяет как "соединение научного знания с умением подслушать внутренний ритм описываемых памятников Востока". По А.Белому, "...это умение воссоздать в себе дух философии Востока предполагает и творчество; культура в этом смысле есть соединение творчества со знанием: но так как творчество жизненных ценностей прежде знания, то культура в ранних периодах и есть творчество ценностей; впоследствии она выражается, между прочим, и в знании; на более поздних стадиях развития она – то и другое вместе; в нашем смысле культура есть особого рода связь между знанием и творчеством, философией и эстетикой, религией и наукой..." [8: 21].

Таким образом, уже символисты в лице таких адептов, как А. Белый, осмысливая современный культурный опыт в контексте человеческой истории, рассматривают искусство не только как

лабораторию новых художественных и культурных форм, но и как некое провидение новых смыслов художественного творчества. А.Белый вплотную подходит к основным принципам конструирования эстетического сознания, его рассуждения о том, что такое искусство, могут восприниматься как художественно-эстетическое прогнозирование синергетики.

Определяя всякое искусство "символическим по существу", А.Белый смысл новых движений в искусстве видит в выработке оригинальных приемов творчества, в освещении и углублении понимания всего прошлого в искусстве. И потому-то "символическое течение современности, если оно желает развития и углубления, не может остаться замкнутой школой искусства; оно должно связать себя с более общими проблемами культуры; переоценка эстетических ценностей есть лишь частный случай более общей работы, переоценки философских, этических, религиозных ценностей европейской культуры; назревающий интерес к проблемам по-новому, сравнительно с недавним прошлым, выдвигает смысл красоты, и обратно – теоретик искусства, даже художник, необходимо включает в поле своих интересов проблемы культуры; а это включение неожиданно связывает интересы искусства с философией, религией, этической проблемой, даже с наукой" [8: 22].

Символизм, позже и модернизм в целом, как русский, так и западный, подходил к осмыслению тенденций культурного развития как к определенной позиции сознания, сложившейся благодаря новому типу мышления, когда поиск художественной подлинности приводит к синтезу культурных традиций Востока и Запада. Проблема синтеза культурных традиций Востока и Запада в пространстве, прежде всего, художественного творчества занимала не только русских символистов, но и западных теоретиков, о чем можно судить, например, по книге "Методологические искания в западном искусствознании", посвященной критическому анализу концепций герменевтики и рецептивной эстетики. Авторы книги отмечают внимание западных теоретиков к вопросу о возрастании роли восточных элементов в западном искусстве, о заимствовании принципов восточной эстетики и восточных эзотерических учений. Так, в работе канадского исследователя Э.Фааса "Открытые формы в авангардном искусстве и литературе. К становлению новой эстетики" (1975) рассматривается вопрос о некоей "главной тенденции" в развитии модернистского искусства, заключающейся, по его мнению, в том, что "формы современной художественной деятельности становятся фактором ини-

цирующего действия, основной функцией которого является "культурно-настраивающая", обеспечивающая гармонию человеческого "я" и космоса" [9: 51-52].

Как видно из рассуждений А.Белого, модернизм уже с периода символизма, осознает себя призванным к возрождению активности искусства, придаче культуре нового смысла и нового значения. Работа канадского исследователя Э.Фааса для нас интересна тем, что он, как и А.Белый, концептуально представивший формирующийся модернизм как искусство мировое с универсальными представлениями о мире, человеке, считает, что модернизмом освоены новые эстетико-коммуникативные перспективы и мировоззренческие положения. Его концепция "новой эстетики" усматривает будущее искусства в осуществлении неформальной, непосредственной связи человека со "смыслом жизни, разлитым в окружающем космосе". Основные положения "новой эстетики" Э.Фааса сводятся к следующему: логическое сознание нового времени не способно обеспечить подлинной коммуникации; в переходе от пралогического к логическому сознанию были утрачены сущностные интенции человека. Модернизм, по Э.Фаасу, возвращает человеку пралогические формы и средства коммуникации и пробуждает в нем "дологический" способ восприятия, формирует такие качества художественного сознания, которые позволяют художнику-авангардисту быть "медиумом", то есть посредником в передаче космического смысла, "настройщиком" коммуникации. Концепцию канадского ученого А.Я.Зись и М.П.Стаффеккая характеризуют как своеобразный "панэстетизм": художественное творчество объявляется "голосом и совестью" эпохи, а эстетика – центральной дисциплиной в осмыслении принципиальных проблем культуры и личности; эстетика выступает в то же время как теория коммуникации, так как художественная практика авангардизма возрождает те средства и приемы общения, которые когда-то были нормой в древних культурах.

Еще Т.Адарно писал, что современное искусство авангарда есть, прежде всего, явление социологическое и именно как таковое должно быть теоретически осмыслено. Суждения немецкого философа К.Ясперса о "мировой оси", благодаря которой только и возможен тип коммуникации, понимаемый как связь людей, "признающих общий закон", перекликаются со взглядами А.Адарно и Э.Фааса. К.Ясперса занимал вопрос: возможна ли вера, общая для всего человечества, которая объединяла бы, а не разъединяла разные культурные регионы планеты? Таковую веру не

смогли предложить, по утверждению философа, мировые религии – ни буддизм, ни брахманизм, ни христианство, ни иудаизм, ни ислам, ибо они часто служили источниками раздора. К.Ясперс убежден, что общей для человечества верой может быть только "философская вера". Последняя, как показывает философ, имеет глубокие корни в исторической традиции, она древнее, чем христианство или ислам. Время рождения философской веры – это и есть искомая "ось мировой истории", или, как выражается К.Ясперс, "осевая эпоха". Это время примерно между 800 и 200 годами до н.э. В этот промежуток времени возникли параллельно в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции духовные движения, сформировавшие тот тип человека, который, согласно К.Ясперсу, существует и поныне. "Осевая эпоха" – время рождения и мировых религий, пришедших на смену язычеству, и философии, пришедшей на место мифологического сознания. Почти одновременно, независимо друг от друга, образовалось несколько духовных центров, внутренне друг другу родственных [10].

Пробуждение духа является, по К.Ясперсу, началом общей истории человечества, которое до того было разделено на локальные, не связанные между собой культуры. Идея Ясперса проста: подлинная связь между народами – духовная, а не родовая, не природная. Истинная же духовная жизнь рождается перед лицом "абсурдных ситуаций", ставящих перед человеком "последние вопросы"; только тут общение людей выходит на экзистенциальный уровень.

В контексте сказанного весьма любопытна мысль еще одного философа-экзистенциалиста XX века Хайдеггера о духовной связи между народами, между Западом и Востоком, которую он называет "сущностным источником". ("Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим"). Говоря о трудностях перевода, устами японца в этой работе он рассуждает: "...во время перевода ... словно я странствую от одного языкового существа к другому, однако при этом мне временами мерцал свет, дававший предчувствовать, что сущностный источник в корне различных языков должен быть одним и тем же" [11: 286].

Эту духовную связь между народами ощущали русские символисты. Вяч.Иванов видит родное во вселенском, вселенское – в родном, А.Белый в своих рассуждениях о символе имеет в виду то духовное, что роднит человечество на уровне миропонимания. Для эпохи модернизма характерен поиск культурно-исторической функции искусства как выразителя духовной жизни человечества, стоящего перед лицом "абсурдных ситуаций".

Вяч.Иванов время, в котором он живет и творит, определяет как время "не только теснейшей общественной сплоченности, но и новых форм коллективного сознания" [12: 98], которые он видит в христианской соборности. Его работа "Гете на рубеже двух столетий" в цикле "Родное и вселенское" является свидетельством синергетического типа мышления теоретика символизма. Оценивая значимость Гете для символизма ("...Гете, сам того не зная, вглядывается сквозь мглу наступающего нового столетия в далекие проблемы наших дней"), Вяч.Иванов представил Гете художником, вобравшим в себя опыт мира, Запада и Востока. В синергетическом осмыслении художественного и философского опыта мира он видит то, что делает символизм искусством нового времени, определяющим искусство всего XX века.

Так, говоря о значимости Шиллера в творческой судьбе Гете, Иванов представляет эстетическое учение Шиллера о двух типах поэзии, наивной и сентиментальной, отражающих два типа сознания: восточный тип (пантеистический) и западный (цивилизованный). Сентиментальный поэт, по Шиллеру, тот, в чьем изображении воспринимаемый объект и воспринимающий субъект разделены, причем центр тяжести лежит на субъекте. Изображая природу, сентиментальный поэт изображает ее не для нее самой, а для того, чтобы высказать себя: он показывает взаимоотношение между жизнью природы и жизнью личности. Наивный же поэт как бы теряет всякое субъективное содержание. Субъект, отождествляясь с объектом, не ощущает своей разделенности с ним, он как бы растворяет в нем свое сознание [12: 253].

Вяч. Иванов дает достаточно глубокое осмысление тому, что, по его словам, "не может быть исчерпано его ходячим и ничего, по существу, не выражающим определением, как "пантеизм". Представление Вяч.Иванова о мироощущении Гете-поэта, автора "Дивана", отчетливо перекликается с определением "наивного поэта" Шиллером: "...чем глубже стали бы мы исследовать изречение Гете об отношении между миром и божеством, тем более убеждались бы в том, что это глубоко мистическое мирозерцание, проникнутое чувством нежности и неизрекаемости божественной тайны... Бог для Гете, прежде всего Некто живой и более живой, чем все живое, что наперерыв стремится многообразнейшими проявлениями, видимыми и невидимыми, поведать о Его жизни своею жизнью, которая есть излучение жизни Его..." [12: 256].

Определение Вяч.Ивановым мирозерцания Гете в какой-то мере схоже с определением ге-

тевского пантеизма современным исследователем Л.М.Тетруашвили, который говорит об этой черте как о возвышающейся над "позитивными" религиями, выражающейся в том, что "он <Гете> с поразительно высоким гуманизмом разрушает догмат недосыгаемости божества для человека, предлагая вместо этого соравенство человека с богом, полное самоотверженной любви и нежности" [13: 60].

Мистическое мирозерцание, "проникнутое чувством нежности и неизрекаемой божественной тайны", Гете находит в "наивной лирике", разработанной суфийской поэзией. По словам Вяч.Иванова, в "Диване" – "дивной книге лирики, которую волшебным образом зажгло уже закатное солнце этой многострунной жизни, Гете перемежает описательные и эротические песни в восточном духе мистическими стихами по образцу персидских поэтов, Гафиза или суфитов" [12: 256].

Вяч.Иванов в "Фаусте" и других его произведениях находит то, что перекликается с его собственными воззрениями. Теоретику символизма, формирующему новый тип мышления художника-философа, импонирует вера Гете в то, что "избранные от всех племен и из всех времен объединены на некоей высшей ступени бытия в действительную общину духов – направителей человечества", а также в "союз всех религий человечества как различных и необходимых ступеней религиозного сознания, взятых в их чистой идее, освобожденных от временных исторических примесей и искажений", что нашло себя, считает Вяч.Иванов, в духовном христианстве, означенном символом Христовой смерти и воскресения [12: 257].

Таким образом, Вяч.Иванов на примере творчества Гете, осмысленного "на рубеже двух столетий", по существу, говорит о новом типе мировоззрения, новом типе коммуникации, смысл которого в осознании "новых форм коллективного сознания", присущих всему модернизму, который и формирует некую форму синергетического осмысления единства мира.

Творчество Гете, рассмотренное с позиций эстетического учения Шиллера, по мнению Вяч.Иванова, дает основание говорить об имеющемся общем между авангардным сознанием и сознанием архаичным. Художественный авангард пытается реконструировать ту полноту и многогранность связей и контактов с универсумом, которые когда-то были естественными для человека.

Данное положение можно обосновать концепцией сознания К.Юнга. Рассуждая о моральном облике европейца и о "скрытом духовном

влиянии Востока", он пишет: "Восток своими превосходящими душевными возможностями приводит в смятение наш духовный мир. То есть мы все еще никак не приходим к мысли, что Восток способен охватить нас снизу. Такая идея покажется нам, наверное, едва ли не сумасбродной, поскольку нам свойственно мыслить исключительно каузальными связями, которые, разумеется, не позволяют нам понять, почему мы вправе возложить ответственность за смятение в душе нашего среднего духовного сословия на некоего Макса Мюллера, некоего Ольденберга, некоего Дейссена или Вильгельма. Но чему учит нас пример Римской империи? Вместе с завоеванием Передней Азии Рим стал азиатским, даже Европа заразилась азиатским, оставаясь таковой и сегодня. Из Киликии пришла религия римских легионеров, распространившаяся от Египта до туманной Британии, не говоря уже об азиатском происхождении христианства" [14: 312].

Концепция сознания у К.Юнга – восточного происхождения, и это особо подчеркивает Э.Фаас. Восточное понимание сознания, по Э.Фаасу, дало швейцарскому ученому возможность "высветить" духовное и культурное содержание психоаналитической проблематики без того резкого противопоставления (не смыслового, а терминологического) сознательного – бессознательного, природы – культуре и т.д., которое характерно для работ Фрейда [9: 71].

В работе Э.Фааса существенно следующее положение: сознание и разум в их традиционнорационалистическом понимании не могут исчерпать полноты духовной жизни человека, дать достаточное представление о ее сущности. Суть этого положения на языке психологии представлена в концепции сознания у К.Юнга, а на языке философии XX века – у экзистенциалистов К.Ясперса, М.Хайдеггера. Так, в работе "Наука и осмысление" М.Хайдеггера читаем: "Научное представление ... никогда не в состоянии решить, являет ли природа в своей предметной противоположности полноту своего потаенного существа или, скорее, именно в силу этой своей противопоставленности она ускользает. Наука не способна даже задаться этим вопросом; ведь в качестве теории она уже приковала себя к области, ограниченной предметным противостоянием" [11: 248]. А "потаенное сущее", по М.Хайдеггеру, и есть тот "сущностный источник", который определяет духовную связь между народами времени "осевой эпохи" (К.Ясперс).

К постижению "потаенного сущего", как можно утверждать, осмыслив работы С.Кьеркегора, К.Ясперса, М.Хайдеггера, К.Юнга – с одной стороны, с другой – В.Иванова, А.Белого,

был близок Гете, поскольку обращение к восточной традиции с ее специальным понятием "мистическая причастность" приближает к снятию противоречий между объектом и субъектом, между общим и частным, между макрокосмосом и микрокосмосом. Именно "мистическая причастность", по мнению Э.Фааса, является основным условием коммуникации. На Востоке, рассуждает он, человеческая субъективность понимается как некая разлитая в космосе духовность, тождественная с сущностью мира [9: 72]. О том, что культ разума, заложенный в европейской традиции, привел к тому, что эта слитность оказалась утраченной, ибо бессознательное, которое осуществляло функцию единения, связи с космосом, все время подавлялось, пишет и К.Юнг: "На столбовых дорогах мира все кажется запущенным и опустошенным. Поэтому, наверное, ищущий инстинкт покидает проторенную тропу и ищет то, что лежит в стороне, подобно тому как античный человек избавился от своего олимпийского мира богов и открыл для себя таинство Передней Азии" [14: 314].

Таким образом, если М.Хайдеггер говорит о "сущностном источнике" как общем "доме бытия" как условия духовных связей, диалогов между народами Запада и Востока, то К.Юнг, по существу, идет дальше: он как психолог, диагностируя болезнь эпохи, выносит "важную психологическую истину". Она в том, что "Восток и в самом деле причастен к нашему нынешнему изменению духа". К.Юнг говорит о душе современного человека, живущего в век американизма, "которая трудится над созданием новых духовных форм, форм, содержащих в себе душевные данности, которые с пользой для нас должны обуздать безграничное стремление арийца к наживе; в них есть, наверное, что-то от того ограничения жизни, превратившегося на Востоке во не внушающий доверия квиентизм, и, возможно, что-то от той стабильности бытия, которая обязательно устанавливается, когда требования души становятся такими же настоятельными, как потребности внешней социальной жизни" [14: 313]. Как К.Юнг верит в то, что человечество стоит у истоков новой духовной культуры, так и М.Хайдеггер констатирует факт "неизбежного диалога с восточноазиатским миром": "...любое осмысление современности теперь способно возникнуть и укорениться лишь при условии, если в диалоге с греческими мыслителями и их языком оно пустит корни в эту почву нашего исторического бытия. Такой диалог пока еще дожидается своего начала. Он едва только подготовлен и он сам для нас, в свою очередь, – предварительное

условие для неизбежного диалога с восточноазиатским миром" [11: 240].

\*\*\*\*\*

1. Неупокоева И.Г. История всемирной литературы. Проблемы системного и сравнительного анализа. М.: Наука, 1976. – 359 с.
2. Дрюк М.А. Синергетика: позитивное знание и философский импрессионизм // Вопросы философии. – 2004. – №10. – С.102-113.
3. Григорьева Т.П. Синергетика и Восток // Вопросы философии. – 1997. – №3. – С.90-102.
4. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука, 1993. – 328 с.
5. Фещенко В. Autopoietica как опыт и метод, или о новых горизонтах семиотики // Семиотика и авангард: антология / Ред.-сост. Ю.С.Степанов, Н.А.Фатеева, В.В.Фещенко, Н.С.Сироткин. Под общ. ред. Ю.С.Степанова. – М.: Академический Проект; Культура, 2006. – 1168 с.
6. Белый А. Начало века. Воспоминания: В 3 кн. – М.: Худ. лит., 1990. – Кн.2. – 687 с.
7. Гегель Г.-В.Ф. Эстетика: В 4 т. – М.: Искусство, 1969. – Т.2. – 326 с.
8. Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
9. Цит. по: Зись А.Я., Стафеецкая М.П. Методологические искания в западном искусствознании: Критический анализ современных герменевтических концепций. – М.: Искусство, 1984. – 238 с.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 257 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В.В.Бибихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
12. Иванов В.И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – 428 с.
13. Тетрашвили Л.М. Проблема пантеизма в лирике Гете // Гетевские чтения. – М.: Наука, 1991.
14. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. / Предисл. А.В.Брушлинского. – М.: Изд-во ЛЕАН, Москва: АГРАФ, 1996. – 448 с.

## EAST AND WEST: SPIRITUAL BONDS AS THE SYNERGETIC TYPE OF THINKING

A.M.Sayarova

The article deals with the postulates of medieval Arabic philosopher Ibn Arabi that express a synergetic type of thinking. The problem of cognition of the world as the synthesis of different views in understanding Being and God is in the focus of the author's attention.

The author of the article points out the importance of the system approach to the mentioned problem in Russian Literary Studies within the bounds of which the main principles of synergy, so called metamethodology, were worked out.

The article also speculates on the contribution of symbolists to the formation of the synergetic type of thinking in the 20<sup>th</sup> century. Some statements of symbolists relating to the spiritual bond of East and West, following from the realization of the potential of a symbolic image, have much in common with the works of philosophers of avant-garde, such as T.Adarno, K.Jaspers, M.Heidegger, etc.

**Key words:** synergy, synergetic type of thinking, spiritual bond, unity of diversity, synthesis of cultural traditions

\*\*\*\*\*

**Саяпова Альбина Мазгаровна** – доктор филологических наук, профессор кафедры русской, зарубежной литературы и методики преподавания Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета

E-mail: snowraven@rambler.ru