

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17805/zpu.2019.2.3

О цивилизационных типах цинизма: Ближний и Дальний Восток

Т. А. ГОРЕЛОВА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

В статье рассматриваются типы цинизма, возникшие в восточных цивилизациях, ядром которых были мировые религии — буддизм и ислам.

Мистическое направление буддизма (традиции дзен) в XX в. обретает черты «глобальной культурно-символической туманности» (А. Агаджанян) — глобального необуддизма. Она свободна от поклонения Богу, конкретных традиций и одновременно навязывает миру определенную духовную моду. Хотя она кажется альтернативной западным традициям, но проявляет себя как «прирученная альтернатива». Облик глобального необуддизма можно описать так: транснациональная сетевая структура с центрами вокруг харизматических учителей; медитация как ключевая практика; новое буддийское миссионерство (благотворительность, общественное участие, реклама в массмедиа); создание реформаторских установок на «очищение ядра» или «научный» буддизм. На примере буддизма видно, как западная культура тестирует, фильтрует, обрабатывает духовные феномены различных культур, вырывая их из национальной почвы и встраивая в глобальный масскульт.

Ядром ближневосточного, арабского, мира является ислам, имеющий мистическое направление — суфизм. В конце XX в. суфизм превращается в народный праздник, некое действие, промежуточное между мистерией и цирком, не предполагающее отныне духовных практик. В то же время традиционный ислам создает религиозно-политические организации и группировки, которые обозначаются как «радикализм», «экстремизм», «терроризм» с добавлением определения «исламский». Так отлаженная система глобального государственного террора, созданного Западом, запустила ответный механизм — терроризм групп и одиночек, который пытается противостоять глобализму в его же цинической системе координат. Цинизм усиливается тем, что постепенно «воины Аллаха» превращаются в глобальных наемников, которые начинают служить силе, против которой изначально создавались, — Западу.

Делается вывод, что духовное движение — это всегда движение против энтропийного овеществления и объективирования миропонимания. Когда антиэнтропийный процесс прекращается, в мире происходит распыление и ослабление духовности. И мировые религии, и крупные цивилизации прошли свой энтропийный путь, создав собственные типы цинизма. Всеобщий цинизм — тревожный сигнал глобального «разбожествления» мира.

Ключевые слова: цинизм; глобализм; религия; цивилизация; дзен-буддизм; глобальный необуддизм; ислам; суфизм; терроризм; Ближний Восток; Дальний Восток

ВВЕДЕНИЕ

Статья является продолжением рассмотрения цивилизационных истоков современного состояния глобальной культуры, первая часть которого изложена в работе о цинических типах мировоззрения Запада и России (Горелова, 2019). Глобализм порождает особую, «глобалистскую», культуру и особое, становящееся глобальным, мировоззрение — цинизм, который становится как бы следующей стадией эволюции идеологии.

Гипотезой статьи является идея о том, что самые яркие формы цинизма рождаются как антиподы самых сильных духовных движений в поле мировых религий — их мистических направлений: Запад порождает цинизм как атеизм, ставший глобальным явлением, в России он стал результатом крайностей ее исторических метаний и перехода к «дикому капитализму».

В данной работе мы рассмотрим типы цинизма, возникшие в восточных цивилизациях, ядром которых были мировые религии — буддизм и ислам.

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЙ ТИП ЦИНИЗМА

На фундаменте исторически первой мировой религии — буддизма — не создана какая-либо отдельная цивилизация. И хотя в наше время носителей этой религии сравнительно немного (6–8% населения мира), она обладает атрибутами даже не цивилизационного, а глобального явления.

Глобальный необуддизм сложился в конце XX в. в результате взаимодействия внутрирелигиозных и общепланетарных тенденций, через которые раскрываются цинические стороны данного процесса. В соответствии с изначальной гипотезой данной статьи о том, что разрушение мистических направлений в современных религиях составляет «духовную» основу современного цинизма (Горелова, 2019: 55–56), из четырех важнейших течений буддизма — Махаяна, Ваджраяна (северный буддизм) и Хинаяна и Тхаравада (южный буддизм) нас будет интересовать дзен как мистическая составляющая махаяны («Великий Путь»). Дзен-буддизм (от яп. «созерцание») несет в себе тот же кинический потенциал поиска пути, что и у христиан, который привнес в него великий основатель Гаутама Будда. Общая идея дзен о передаче знаний «от сердца к сердцу» способствовала появлению ярких учителей, разнесших основы учения на большие территории Юго-Восточной Азии (Дюмулен, 2003: 27): в Китае (чань-буддизм), Японии (дзен-буддизм), Вьетнаме (тхиен), Корее (сон-буддизм).

Хотя, как вообще в буддизме, развернутого учения как такового нет, в чань-буддизме сформулированы пять его принципов (Пахомов, 2003: 231–241):

1) высшая Истина невыразима (следуя буддийской идее, что мир и сам человек — это «иллюзия сознания», дзен рекомендует путь отказа от собственного «Я» в результате нахождения внутри себя «структуры более глубокой, чем “Я”, — “подлинного Я”» — см.: Судзуки, Кацуки, 1993: 27);

2) духовное совершенствование невозможно (как указывалось в п. 1, путь дзен — это не путь изменения, а скорее путь погружения в «пустоту», понимаемую как наполненную потенциальную вселенную, как отсутствие границ — см.: там же);

3) в конечном счете ничего не достигается (потому что «добро и зло, ложь и истина, любовь и ненависть ничем не отличаются друг от друга» — см.: Кабанов, 1999: 10);

4) в буддийском учении нет ничего особенного («погружение» или «проникновение внутрь» осуществляется двумя способами — внутренним «созерцанием своей истинной природы» (жу ли) или внешним «проникновением через дела» (жу ши),

в которых осуществляется спокойствие ума и отсутствие стремления (Альбедиль, 2013: 103);

5) чудесное Дао заключено везде — в любом событии и любой работе (методически чань (или дзен) требует медитации, чтобы увидеть «недвойственность» и «природу Будды» внутри всякой вещи и явления — см.: Главева, 2007: 693–695).

Претензии дзен огромны: он позиционирует себя «как наиболее чистую и аутентичную дхарму», как «высшую форму буддизма» (Дюмулен, 2003: 289) и как высшее проявление свободного выбора человека, духовный путь которого не ограничивают никакие нормы, свойственные буддизму как религии: ни теоретические представления; ни молитва и священные книги (более того, отрицается сама возможность передачи духовного знания через слова и тексты); ни нравственное самосовершенствование в виде «восьмеричного пути» Будды (т. е. рациональные попытки изменить свое отношение к миру). Он пренебрегает также любимыми правилами, включая и моральные нормы, которые «урезаны едва ли не полностью» (Хоружий, 2010: 571).

Дзен-мастер Сун Сан раскрывает основное духовное содержание учения через такую коан¹: «Когда Дао потеряно, приходит доброта. / Когда доброта потеряна, приходит нравственность. / Когда нравственность потеряна, приходит ритуал. / Поэтому мастер занимается глубинами, а не поверхностью, плодом, а не цветком» (цит. по: O'Neil, 1982: 266). Ритуал, столь любимый китайцами со времен Конфуция, занимает у этого современного китайского мастера дзен самый нижний уровень «поверхности» отклонения от естественного пути Дао — после доброты (которая, хотя и выражает деградацию, но характеризует, очевидно, более высокое состояние общества) и нравственности (которая ниже доброты, но указывает на такое общество, которое позволяет индивиду хотя бы внутри оставаться человеком). Ритуал, по Сун Сану, — это подмена истинных человеческих отношений отношениями, основанными на условностях и лицемерии. С этим можно согласиться, если хоть отчасти ощущать, что такое Дао и почему следование ему дает шанс подлинного существования. Таким образом, полностью отвергая все возможные этические уровни — от глубинно-нравственного до морально-социального, дзен оставляет человека вне онтологического дуализма праведности и греха с неким «ничем», неизвестным Дао.

Еще одной стороной дзен, как и всего буддизма в целом, является мотив отрешенности как избавления от страдания, что делает его мистику холодной, не знающей любви. Поэтому жизнь становится не высшей ценностью, а транзитной зоной между рождением и уходом в Единое, а от жажды жизни — главной причины страдания — следует освободиться. Очертания духовного пути также не отчетливы, так как без молитвенного обращения к Богу идущий не чувствует, идет ли он к сознанию или к подознанию.

Как учение буддизм очень пластичен, потому что в нем «отсутствует понятие догмы, границы ортодоксии и “инакомыслия” (“ереси”) нежесткие, критерии доктринальной чистоты размыты, всегда была синкретическая смесь с другими верованиями» (Агаджанян, 2009: 229–230). Адепты сравнивают буддизм с алмазом, который приобретает цвет фона, но все равно остается алмазом. В XX в. расплывчатые учения и ненавязчивые практики буддизма (в том числе и дзен) формируют многообразные варианты «предложения» на глобальном «рынке духовности». Дзен-буддизм стал завоевывать территории, утраченные к тому времени христианством. В связи с этим к концу XX в. буддизм (и дзен в том числе) обретает две ипостаси: традиционный, пассивный, этнический буддизм как религия и динамичный, активный буддизм западных

неофитов, которые считают его философией или стилем жизни, но никак не религией (там же: 227). Он обретает черты *«глобальной культурно-символической туманности»* (там же: 230), свободной от поклонения Богу, конкретных традиций и одновременно навязывающей миру определенные символы, духовную моду, которая, хотя и кажется альтернативной Западу, проявляет себя как «прирученная альтернатива».

Всплеск интереса к буддизму произошел на волне контркультуры 1960–1970-х годов, когда европейское молодежное движение искало выходы из тупиков капитализма и увидело некие альтернативы в буддизме, который предлагал взамен частной собственности — общинность, взамен западного индивидуализма — «трансперсональность», взамен практицизма — отрешенность, считал возможным заменить агрессию ненасилием, а на место разделенности предлагал холизм. Именно молодежное движение — «бит-дзен» — еще больше упростило установки дзен, взяв чисто внешние атрибуты — нигилизм, аффективность, разрушение традиционных ценностей и авторитетов (Эко, 2004).

К XXI в. сложился весьма определенный облик глобального необуддизма (Агаджанян, 2009: 234–236): 1) транснациональная сетевая структура с центрами вокруг харизматических учителей (так, в США к концу XX в. насчитывалось более 2000 дзенских центров (Levering, Schireson, 2006: 639), а в Западной Европе более 450 (Копе, 2001: 140)); 2) медитация как ключевая практика (из мистической практики духовной аскезы, предназначенной только для монахов, она становится психотерапевтическим средством исцеления обывателей); 3) новое буддийское миссионерство, похожее на протестантский евангелизм (благотворительность, общественное участие, реклама в массмедиа); 4) создание реформаторской установки на «возвращение к истинному учению», «очищению ядра» или движению к «научному» буддизму. Все эти сдвиги говорят о проникновении установок западной культуры в духовное ядро буддизма и его глубинной трансформации в процессе превращения в глобальный необуддизм.

Распространению дзен на Западе способствовали одновременно как его особенности, так и состояние западной культуры. Простота и пластичность «духа» дзен, с одной стороны, а с другой — потребность культуры Запада, «утерявшей Бога», но не потерявшей потребности в вере, сделали «религию без бога» подходящей духовной основой западному индивидуализму. Парадокс такого выбора антропоцентричной западной цивилизацией заключается в том, что оправдание индивидуализма опирается на мистическую систему, полностью отвергающую человеческую личность, а в социальном смысле способствующую процветанию цинизма. Иррационализм с явным мистическим подтекстом, цинизм, доходящий до нигилизма, и нонконформные мотивы дзен как нельзя лучше соответствовали «бесконфессиональному» религиозному синкретизму некоторой части западных интеллектуалов.

Таким образом, современный дзен-буддизм, становясь мировым и внеконфессиональным движением, доводит общую установку буддизма об иллюзорности существования человека и мира до парадоксального предела, из которого следует, что все несчастья и трагедии мира лишь фарс и нет смысла бороться за какое-то лучшее будущее. И, с другой стороны, будучи товаром глобального «рынка духовностей», он расширяет общую буддистскую установку «бери бога, какого хочешь» до предельной формулы «каждый сам себе бог».

Критики дзен с атеистической позиции отмечают, что он способствует «бегству от современности, превращению человека в полуавтомат, который заботится фактически только о собственном “я” и совершенно безразличен к окружающему миру и лю-

дям» (Баталов, 1963: 246–247). Неопределенность цели ведет к тому, что «проведя годы в созерцании бессмыслицы», человек «кончит там, где и начал» (там же: 249). Христианские критики дзен награждают его такими сильными эпитетами, как «религия смерти», и присваивают ярлык «восточного цинизма» (Карелин, 1999: 167), но справедливо отмечают, что человек может «медитировать свои инстинкты» подобно тому, как ребенок, вскрывая тело куклы, находит там солому и вату (там же). Отсутствие божества и отказ от личности как в божественном, так и в человеческом смысле, а также установка на бесстрастность в конечном счете ведут апологетов дзен-буддизма к презрению к миру, а желание свободы от всего становится «свободой во имя ничего».

Свой путь «невозврата» проходит и традиционный, этнический, дзен. Вежливая улыбка индийского Махакашьяпы трансформируется в современном китайском и японском дзен «в животный, плотский, громоподобный хохот, от которого сотрясаются монастырские стены» (Сафронова, 1980: 75). Шутовство и парадоксальность подменяют поиск нирваны, а разрушение авторитетов, в том числе особой ипостаси бога, низводит саму религию до мистических эффектов. Особенно заметны изменения в развитых странах Юго-Восточной Азии. Например, Южная Корея, население которой состояло из буддистов и поборников языческих культов, под влиянием собственных успехов на основе западной модели экономического развития «стала по преимуществу христианской» (Филатов, 2009: 17). Хотя столь радикальный разрыв с национальной религией — явление исключительное, но аналогичные процессы произошли в Японии, которая «на наших глазах становится одной из самых безрелигиозных стран мира» (там же: 18), и происходят в Таиланде.

На примере становления глобального необуддизма видно, как западная культура тестирует, фильтрует, обрабатывает (бессознательно, искренне, с надеждой на духовный рост или сознательно, цинично, бесстрастно — не имеет значения) духовные феномены различных культур, вырывая их из национальной почвы и лишая «жизненных соков», и встраивает эти структуры в глобальный масскульт. По тому, как это происходит, видно, что надежды на то, что такие «глобальные» системы, как необуддизм, сыграют роль «мягкой силы», антагонистичной глобализму (Агаджанян, 2009: 248–250), не оправданны.

Современная «западнизация» человечества, которая «в реальности является покорением всего человечества западным миром как единым целым», ведет к тому, что, «завоевывая мир для себя, Запад истребляет все возможные конкурентоспособные зародыши эволюции иного вида» (Зиновьев, 2007: 507, 506). Коммунизм не смог стать альтернативой социального развития Запада, точно так же буддизм не может стать духовной альтернативой его цинического мировоззрения. Скорее, наоборот, облагораживая глобальный масскульт, восточный вариант духовности помогает западному цинизму «сохранять лицо».

БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ ТИП ЦИНИЗМА

Ядром ближневосточного, арабского, мира является третья мировая религия — ислам, которая создала свое мистическое направление — *суфизм*. Этимология понятия «суфизм» очень широка и имеет такие смыслы: обычай носить одежду из грубой шерсти (*суф*), подчеркивающий аскетизм и неприязательность; чистота (*сафа*), подразумевающая чистоту сердца суфия; искренность (*сафе*); нахождение в первых рядах (*суфуф*) (имеется в виду перед Богом) (Аликберов, 2003).

Суфизм (тасаввуф) проходит три этапа. Первый этап опирался на индивидуальный мистический опыт аскетов-отшельников (дервишей), искавших подтверждений Корана и преданий о жизни пророка Мухаммада. На втором, классическом (философском), этапе (X–XII вв.) происходит систематизация теории суфизма, его интеллектуализация за счет синтеза с ирано-семитскими и эллинистическими представлениями. На третьем этапе (XII–XIII вв.) в период Монгольского нашествия наблюдается расцвет суфийских практик и формируются братства (тарикаты).

Как и в случае дзен-буддизма, передача знания здесь осуществляется «из рук в руки» — обучением духовным практикам. Суфизм возник как аскеза, попытка противостоять роскоши и продажности средневековой политической власти. Но после того как в XIII в. монголы упразднили халифат и оказали поддержку суфиям, произошло их расслоение. Источником материального богатства верхушки суфизма стали доходы от усыпальниц наставников (на которые государство выделяло большие средства), а власть, связанная с усыпальницами, передавалась по наследству. Испытание богатством вызвало такое же «тяжелое душевное недомогание», которое испытало и христианство (Мизун Ю. В., Мизун Ю. Г., 2004: 143)

Для традиционного ислама характерно трехчастное деление духовного пути — *шариат*, *тарикат* и *хакикат* — в соответствии с хадисом Пророка: «*Шариат* — это мои слова (*аквали*), *тарикат* — это мои действия (*амали*), а *хакикат* — это мое внутреннее состояние (*ахвали*)» (цит. по: Чжун Сечжин, 2017: 186; курсив источника. — Т. Г.). Правила шариата в исламе опираются на догму и предполагают предписания (например, ежедневную молитву, посты, паломничество в Мекку, уплату налога в пользу бедных и др.) и запреты (убийства, воровства, прелюбодеяния, употребления спиртного и т. д.). Суфизм, который, как и другие мистические практики, ставит целью достижение особого внутреннего состояния — «озарения», «экстаза», признает шариат как первый и необходимый для любого мусульманина уровень, но сам опирается на тарикат и устремляется к хакикату (Ошо, 2016: 12).

Продвижение по «Пути к Богу» (в суфизме — постижение Истины) фиксируется «стоянками», обозначающими различные стадии богопознания, и переживанием мистических «состояний», когда суфий ощущает божественное присутствие. Количество «стоянок» и «состояний» различно в разных учениях в зависимости от представлений адептов и их личного опыта прохождения Пути. Например, суфий ибн Муаз перечисляет семь «стоянок» в порядке их расположения на Пути: «покаяние», «отрешение от мирского», «довольство Богом», «страх», «страстное желание», «любовь», «богопознание» (Насыров, 2009: 262). Достижение новой «стоянки» требует возложения на себя и новых требований. Но Путь суфия — это не всегда постепенное восхождение к Истине, существует и возможность внезапного «прозрения», которое не зависит от духовной продвинутости.

«Суфийский путь — это интуитивное, сверхчувственное (альтернативное как рациональному, так и основанному на религиозной традиции) познание Божественной Истины» (Чжун Сечжин, 2017: 189). Он несет в себе все тот же кинический потенциал непредсказуемости, неизвестности, незаданности. «Состояние» — это Божий дар, поэтому невозможно точно обозначить «стоянки» или предвидеть «состояния». И хотя «основные стадии путей познания Бога у мистиков разных стран и эпох схожи: это очищение и обуздание страстей с помощью нравственных и аскетических упражнений» (Аликберов, 2003: 8), мир мистика переменчив и непредсказуем: чем дальше тот идет, тем он становится шире, таинственнее и многообразнее. Хотя суфий-

ский опыт дает ощущение непоколебимой уверенности, «но это достоверность индивидуальная, личная, и никак не научная. И более того — гностический опыт, будучи личным, персонально переживаемым, предполагает наличие культуры мистицизма, пусть ограниченной элитой, но все же культурно-общественного опыта мистической экзальтации. Вне такой культуры он из гнозиса превращается в болезненное состояние психики» (Фролова, 1983: 80).

Сформировавшиеся в Средневековье различные варианты суфийской доктрины отличались большой сложностью и эклектичностью и были мало доступны простым людям. Поэтому суфийские общины, почти всегда находившиеся вблизи деревень, стали создавать упрощенную культово-обрядовую практику. «"Практический" суфизм, ориентированный на религиозное сознание рядовых верующих, часто выступал в качестве доминанты религиозной жизни широких слоев» (Кириллина, 1989: 80). Такой «практический» носитель суфизма — *дервиш* (перс.) или *суфий* (араб.) — в социуме занимает сходную с юродивым духовную нишу. В зависимости от способностей отдельных суфиев и преобладающих духовных практик появились разные типажи: 1) монах (жили в *тарикатах*, мало общались с окружающими); 2) нищий (в суфизме, как и юродивые в христианстве, появлялись подвижники, считавшие несовместимыми славу среди людей и поклонение окружающих с истинным служением Богу, поэтому они стремились вызвать у людей прямо противоположные чувства — неприятие, осуждение (*малалат*) (Бартольд, 2012: 58)); 3) «танцующий дервиш» (достигали экстатического состояния прилюдно за счет долгого вращения: «Надо танцевать до изнеможения... до тех пор, пока не начнешь задыхаться, и тогда организм будет получать и потреблять количество кислорода, к которому не привык. Это приведет к потере ощущения пространства и времени и к утрате собственной личности. <...> мы различим исходящий из нас свет» (Козьмо, 2007: 70)); 4) «воюющий дервиш», факир (совершали манипуляции со шпагами и огнем, самоистязание посредством нанесения ран мечом и металлическими предметами, поедание живых змей, глотание стекла, горящих углей); 5) лекарь (излечивали руковождением, дуновением — глазные болезни и т. д.); 6) прорицатель (демонстрировали магические заклинания и заговоры, астрологические талисманы и амулеты). Экстатические ритуалы дервишей, самым впечатляющим из которых был дауса — скачки на лошадях по распростертым телам, способствовали не только общему экстазу, но и привлечению туристов и людей, далеких от ислама. Этот перечень современных носителей суфизма однозначно утверждает, что среди них нет искателей Божественной истины. Подводя итог магическим ритуалам дервишей, египетский историк и литератор Ахмед Амин (1878–1954) наградил их общим названием «безумцы» и отмечал: «... дервишей великое множество. Они различаются по стране предрассудки и небылицы, и всякий раз, когда кто-нибудь из них слабеет умом или лишается рассудка, в нем начинают видеть святого угодника» (цит. по: Кириллина, 1989: 86). Эксплуатация религиозных практик суфиями в целях личного обогащения стала предметом бурных общественных дискуссий, например, в египетской печати в конце XIX в.

Еще одним практическим шагом суфизма стала попытка создания суфийского государства в Судане в рамках движения махдизма. Дервиш Мухаммед Ахмед объявил себя махди (спасителем), составил программу справедливости — изгнать турецко-египетских завоевателей и европейцев, отобрать земли у феодалов и устроить уравнительный передел. Это государство просуществовало с 1885 по 1898 г. Новая махдийская элита быстро прибрала к рукам богатства, на что народ ответил восстанием. Го-

сударство пало в результате вторжения англо-египетских войск (Мизун Ю. В., Мизун Ю. Г., 2004: 111–112).

Популярность суфизма у широких слоев населения определяется тем, что «суфизм развил... догму, обладавшую совершенно невероятной силой религиозной притягательности, ибо она удовлетворяла старую, существовавшую еще до ислама потребность в поклонении» (А. Мец, цит. по: Кириллина, 1989: 88). Учение суфизма легло в основу поэзии, музыки, философии. «К усыпальницам суфиев в наше время тянутся не только мусульмане, но индуисты, сикхи, христиане и представители других религий» (Мизун Ю. В., Мизун Ю. Г., 2004: 144). Но, как и другие мистические направления мировых религий, суфизм утратил энергию «духовного порыва» и обрел черты статической религии: простоту доктрины, традиционную обрядовость, массовость и т. п.

Если мистический суфизм превратился в народный праздник, некое действие, не предполагающее отныне духовных практик, то традиционный ислам становится отчасти религиозно-политическим движением, что проявляется в том, что «практически во всех зонах распространения ислама стали возникать исламские религиозно-политические организации и группировки» (Игнатенко, 2009: 180), которые обозначаются как «радикализм», «экстремизм», «терроризм» с добавлением определения «исламский». Они многочисленны, так как сектантство всегда было естественным способом бытования ислама. «Раскол (*ифтифак*) на секты (*фифак*) и пребывание мусульман в этом состоянии вплоть до Судного дня — одно из важнейших положений Сунны» (там же: 183). В хадисе пророка о 73 сектах говорится, что из множества сект спасется лишь одна. Поэтому между ними идет конкурентная борьба за праведность (хотя, согласно хадису, это решает Аллах).

«Создается впечатление, что стоит глобализации задеть какие-то корневые, глубинные стороны жизни мусульманских обществ, как в них закипает реакция отторжения, заложенная в самом генетическом коде их культуры» (Филатов, 2009: 19). Под давлением агрессивной западнизации мира ислам обретает глубинно присущие ему черты «религии воинов» (М. Вебер). Почти отлаженная система глобального всемогущества — государственного террора — запустила ответный механизм — *терроризм* групп и одиночек, потому что «неимоверное усиление могущества усиливает желание его уничтожить» (Бодрийяр, 2016: 98). На наш взгляд, терроризм не является следствием ни столкновения цивилизаций, ни религиозных убеждений, но становится силой, противостоящей глобализму в его же системе координат. Терроризм и действует по циническим законам глобализма: смерть приходит в виде события-образа, созданного СМИ (за разрушением «башен-близнецов» 11 сентября 2001 г. в прямом эфире наблюдал весь мир); он живет в рамках тех же двойных стандартов: террористы в повседневности — обычные люди; он использует современный военный потенциал (за исключением ядерного оружия) и высокие технологии; победа терроризма «ощущается в подспудном разветвлении и проникновении события по всей системе... в рецессии системы ценностей... всего того, что составляло гордость западного мира и чем он пользовался, чтобы оказать влияние на весь остальной мир» (там же: 118). Цинизм усиливается и тем фактом, что постепенно «воины Аллаха» превратились в глобальных наемников, которые служат той силе, против которой изначально создавались, — Западу. Так что, несмотря на внешние эффекты — религиозная атрибутика, жертва жизнью за убеждения, — цинизм терроризма вторичен по отношению к цинизму глобализма, это метацинизм, потому что в конечном счете он не имеет ни смысла, ни це-

ли, а его цинизм как всеобщей глобальной войны не только «проникает в наши тела и нравы» (там же: 135), но разрушает сферу духа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В истории развития мировых цивилизаций существует как бы две фазы их духовного состояния — кинизм как устремление к духовности и цинизм как реванш бездуховности. Трансформация кинизма в цинизм отражает глубинный процесс, который Н. А. Бердяев называет «объективацией духа», «т. е. выбрасывания его вовне» (Бердяев, 1994: 444), а А. Бергсон — «кристаллизацией духа» (Бергсон, 2001: 201). Объективация духа в мировых религиях оказалась в конечном счете не распространением его вширь и вглубь, «не одухотворением мира... а покорностью состояниям мира, торжеством социальной обыденности. <...> В процессе объективации церковь как социальный институт была превращена в идола, как и государство, как и нация, как все, что организует социальную обыденность. Церковь как синагога переживает страшный кризис, от нее отлетает Дух, в ней нет Духа пророческого» (Бердяев, 1994: 444, 455). Духовное движение — это всегда движение против энтропийного овеществления, натурализации и объективирования миропонимания. Когда антиэнтропийный процесс прекращается, «в мире происходит не только кризис духа и борьба против духа, за которой скрыт дух же, но в мире происходит и ослабление и умаление духовности» (там же: 444). И мировые религии, и крупные цивилизации прошли свой энтропийный путь, создав собственные типы цинизма. Современный глобальный цинизм берет от всех понемногу: с дзен-буддизмом он совпадает в главной установке — «разбожествлении» мира (К. Ясперс), от западного христианства берет идею главенства над миром (папство), у русского юродства заимствует крикливые формы, странствующий дервиш задает ему вектор распространения.

Духовная энтропия, направленная против устремления духа, соответствуя общему космическому закону, имеет корни и источники в природе человека. Онтологический источник «духопадения» видится в глубинной природе человека, в дисбалансе его стремления к удовольствию и самосохранению, в неравновесности его взаимодействия с природой, из которой он хочет взять сейчас как можно больше, но в то же время и дальше жить за ее счет. Гносеологический источник цинизма заложен в склонности к расщепленному мировидению человека как существа разумного. Аксиологическая причина бездуховности отражает общее состояние современной культуры как диффузии ценностей: «Мы сталкиваемся с ситуацией, аналогичной той, что имеет место в физике микромира: провести расчеты в терминах прекрасного и безобразного, истинного и ложного, доброго или злого так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве» (Бодрийяр, 2012: 11).

Духовность имеет глубоко личный характер, но «интенция ее социальная и даже космическая» (Бердяев, 1994: 446). Сферу духа (пневмосферу, по П. Флоренскому) формируют кинически одаренные деятели-творцы, не особенно заботящиеся о материальных благах и успехе и способные расширить свой дух для того, чтобы вырваться из круга обыденности. Только их «суммарная» духовность может толкнуть глобальное общество к социальному прогрессу. В целом же современный человек не оказался на уровне предъявляемых ему требований духа. «Он несет в себе самом затемняющий все принцип искажения и притворства, и там, где проявляется его Я, не может сиять то, что было обещано всеми и всяческими Просвещениями, — свет разу-

ма» (Слотердаjk, 2009: 537). Чтобы остановить современный цинизм как духовный распад глобальной культуры, «нужны века самоотверженной борьбы героев, мучеников, гениев» (Зиновьев, 1995: 296).

Культура создает пространство и атмосферу, в которой странствует человек. Культура Средневековья создавала возможность для путешествия в сферу, духа и по этим тропам шли великие мистики-кинники трех мировых религий. Остается надеяться, что эпоха глобального цинизма является состоянием неравновесности, за которым следует бифуркационный скачок к новому уровню духовности, к новому Средневековью, цели которого, по Н. А. Бердяеву, определяются «призывом к революции духа, к новому сознанию» (Бердяев, 1991: 11).

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Коан — шоковая кризисная медитация, парадоксальная ситуация, которая, став предметом созерцания, стимулирует пробуждение сознания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Агаджанян, А. (2009) Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М. : РОССПЭН. 341 с. С. 222–255.

Аликберов, А. К. (2003) Эпоха классического ислама на Кавказе. М. : ИФВА. 847 с.

Альбедиль, М. Д. (2013) Буддизм: религия без бога. СПб. : Вектор. 256 с.

Бартольд, В. В. (2012) Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М. : Книжный клуб «Книговек». 340 с.

Баталов, Э. Я. (1963) Буддизм «Дзен» и буржуазная идеология // Философские проблемы атеизма / ред. кол.: Л. Н. Великович, Н. И. Губанов, Ю. А. Левада. М. : Изд-во АН СССР. 280 с. С. 234–249.

Бергсон, А. (2001) Творческая эволюция / пер. с фр. В. Флеровой ; вступ. ст. И. Блауберг. М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; КАНОН-пресс-Ц. 384 с.

Бердяев, Н. А. (1991) Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М. : Феникс ; ХДС-Пресс. 81 с.

Бердяев, Н. А. (1994) Дух и реальность // Бердяев, Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика. 479 с. С. 427–462.

Бодрийяр, Ж. (2012) Прозрачность зла / пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. М. : Добросвет ; Издательство «КДУ». 260 с.

Бодрийяр, Ж. (2016) Дух терроризма // Бодрийяр, Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было / пер. с фр. А. Качалова. М. : РИПОЛ Классик. 224 с. С. 95–188.

Главева, Д. Н. (2007) Дзен // Большая российская энциклопедия / гл. ред. Ю. С. Осипов. М. : Большая российская энциклопедия. Т. 8. 768 с. С. 693–695.

Горелова, Т. А. (2019) О цивилизационных типах цинизма: Запад и Россия // Знание. Понимание. Умение. №1. С. 53–69. DOI: 10.17805/zpu.2019.1.3

Дюмулен, Г. (2003) История дзен-буддизма. М. : ЗАО Центрполиграф. 317 с.

Зиновьев, А. (1995) Русский эксперимент: Роман. L'Age d'Homme — Наш дом. 448 с.

Зиновьев, А. А. (2007) Запад. М. : Алгоритм ; Эксмо. 512 с.

Игнатенко, А. (2009) Эпистемология исламского радикализма // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М. : РОССПЭН. 341 с. С. 175–221.

Кабанов, А. М. (1999) Предисловие: История дзен в Китае и Японии // Годзан Бунгаку. Поэзия дзенских монастырей / пер. с яп., предисл. и коммент. А. М. Кабанова. СПб. : Гиперион. 224 с. С. 9–33.

Карелин, (Рафаил) Р. Н. (1999) Церковь и мир на пороге апокалипсиса. М. : Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 265 с.

- Кириллина, С. А. (1989) Культурно-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX — начало XX века) // Суфизм в контексте мусульманской культуры / отв. ред. Н. И. Пригарина. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы. 341 с. С. 80–93.
- Коэльо, П. (2007) *Ведьма с Портобелло*. М. : София. 320 с.
- Мизун, Ю. В., Мизун Ю. Г. (2004) *Ислам и Россия*. М. : Вече. 368 с.
- Насыров, И. Р. (2009) *Основы исламского мистицизма (генезис и эволюция)*. М. : Языки славянских культур. 552 с.
- Ошо (2016). *Секрет. Беседы о Суфизме*. СПб. : Весь. 608 с.
- Пахомов, С. В. (2003) *Дзен-буддизм как философия жизни* // Нукария, К. Религия самураев. Исследование дзен-буддийской философии и практики в Китае и Японии / пер. с англ. О. Б. Макаровой ; под ред. С. В. Пахомова. СПб. : Наука. 248 с. С. 231–241.
- Сафронова, Е. С. (1980) *Дзенский смех как отражение архаического земледельческого праздника* // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии / отв. ред. Н. А. Жуковская, Г. Г. Стратанович. М. : Наука. 208 с. С. 68–78.
- Слотердайк, П. (2009) *Критика цинического разума* / пер. с нем. А. П. Перцева. Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ. 800 с.
- Судзуки, Д. Т., Кацуки, С. (1993) *Дзен-Буддизм: Основы Дзен-Буддизма. Практика Дзен*. Бишкек : МП «Одиссей». 672 с.
- Филатов, С. (2009) *Религиозная жизнь Евразии* // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М. : РОССПЭН. 341 с. С. 10–27.
- Фролова, Е. А. (1983) *Проблемы веры и знания в арабской философии*. М. : Восточная литература. 167 с.
- Хоружий, С. С. (2010) *Дзен как органон* // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в гуманитарном контексте / ред. С. С. Хоружий. М. : Прогресс-Традиция. 928 с. С. 522–572.
- Чжун Сечжин (2017) *Общие религиозные аспекты мистицизма в суфийской традиции* // Вопросы философии. № 2. С. 186–194.
- Эко, У. (2004) *Дзен и Запад* // Открытое произведение / пер. с ит. А. Шурбелева. СПб. : Академический проект. 384 с. С. 239–270.
- Kone, A. (2001) *Europe: A Survey of the Territory* // Journal of Global Buddhism. Vol. 2. P. 139–161.
- Levering, M., Schireson, G. S. (2006) *Women and Zen Buddhism: Japanese, Chinese, Korean, and Vietnamese* // Encyclopedia of Women and Religion in North America Ed. by R. Skinner Keller and R. Radford Ruether. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press. 1394 p. P. 639–646.
- O'Neil, D. (1982) *Zen and Christianity* // Only Don't Know: Selected Teaching Letters of Zen Master Seung Sahn. Cumberland. Pl. : Primary Point Press. 193 p. P. 5–16.

Дата поступления: 15.10.2018 г.

ON CIVILIZATIONAL TYPES OF CYNICISM: THE MIDDLE AND FAR EAST

T. A. GORELOVA

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

The article considers the types of cynicism that appeared in the Eastern civilizations, whose cores were the world religions — Buddhism and Islam.

The mystical direction of Buddhism (the Zen tradition) acquires in the twentieth century the features of a “global cultural and symbolic nebula” (A. Aghajanyan) — global Neo-Buddhism. It is free from the worship of God, specific traditions and, at the same time, imposes a certain spiritual fashion on the world. Although it seems an alternative to the Western traditions, yet it manifests itself as a “tamed alternative”. The image of global Neo-Buddhism can be described as follows: a transnational network structure with centers around charismatic teachers; meditation as a key practice; new Buddhist missionary (charity, public participation, advertising in mass media); the creation of reformatory settings for “cleansing the core” or “scientific” Buddhism. As exemplified by Buddhism, it

appears that Western culture tests, filters, and manipulates spiritual phenomena of various cultures, taking them out of the national soil and embedding them in the global mass culture.

The core of the middle East, Arab world, is Islam, which has its mystical direction — Sufism. In the late 20th century, Sufism turns into a national holiday, a kind of performance, between mystery and the circus, no longer assuming spiritual practices. Meanwhile, traditional Islam creates political and religious organizations and groups, which are defined as “radicalism”, “extremism”, and “terrorism” with the addition of the attribute “Islamic”. Thus the well-functioning system of global state terror that was created by the West launched a response mechanism — the terrorism of groups and singles, which attempts to counter globalization in its own cynical coordinate system. Cynicism is reinforced by the fact that “warriors of Allah” are gradually becoming global mercenaries who are beginning to serve the force against which they were originally created — the West.

The author concludes that spiritual movement is always a movement against entropic reification and objectification of the world perception. When the anti-entropic process is terminated, the world undergoes the diffusion and weakening of spirituality. Both world religions and great civilizations have gone their entropic way, creating their own types of cynicism. Universal cynicism is a wake-up call of the global “de-deification” of the world.

Keywords: cynicism; globalism; religion; civilization; Zen Buddhism; global Neo-Buddhism; Islam; Sufism; terrorism; Middle East, Far East

REFERENCES

- Agadzhanian, A. (2009) *Buddizm v sovremennom mire: miagkaia al'ternativa globalizmu*. In: *Religiia i globalizatsiia na prostorakh Evrazii* / ed. by A. Malashenko, S. Filatova. Moscow, ROSSPEN. 341 p. Pp. 222–255. (In Russ).
- Alikberov, A. K. (2003) *Epokha klassicheskogo islama na Kavkaze*. Moscow, IFVL. 847 p. (In Russ).
- Al'bedil', M. D. (2013) *Buddizm: religiia bez boga*. St. Petersburg, Vektor. 256 p. (In Russ).
- Bartol'd, V. V. (2012) *Islam. Kul'tura musul'manstva. Musul'manskii mir*. Moscow, Knizhnyi klub «Knigovek». 340 s. (In Russ).
- Batalov, E. Ia. (1963) *Buddizm «Dzen» i burzhuaznaia ideologiia*. In: *Filosofskie problemy ateizma* / ed. by L. N. Velikovich, N. I. Gubanov and Iu. A. Levada. Moscow, Izd-vo AN SSSR. 280 p. Pp. 234–249. (In Russ).
- Bergson, A. (2001) *Tvorcheskaia evoliutsiia* / transl. from Fr. by V. Flerova. Moscow, TERRA-Knizhnyi klub ; KANON-press-Ts. 384 p. (In Russ).
- Berdiaev, N. A. (1991) *Novoe srednevekov'e. Razmyslenie o sud'be Rossii i Evropy*. Moscow, Feniks ; KhDS-Press. 81 p. (In Russ).
- Berdiaev, N. A. (1994) *Dukh i real'nost'*. In: Berdiaev N. A. *Filosofiiia svobodnogo dukha*. Moscow, Respublika. 479 p. Pp. 427–462. (In Russ).
- Bodriiia, Zh. (2012) *Prozrachnost' zla* / transl. from Fr. by L. Liubarska and E. Markovskaya. Moscow, Dobrosvet ; Izdatel'stvo «KDU». 260 p. (In Russ).
- Bodriiia, Zh. (2016) *Dukh terrorizma*. In: Bodriiia, Zh. *Dukh terrorizma. Voiny v zalive ne bylo* / transl. from Fr. By A. Kachalov. Moscow, RIPOL Klassik. 224 p. Pp. 95–188. (In Russ).
- Glaveva, D. N. (2007) *Dzen*. In: *Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia* / ed. by Iu. S. Osipov. Moscow, Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia. Vol. 8. 768 p. Pp. 693–695. (In Russ).
- Gorelova, T. A. (2019) *O tsivilizatsionnykh tipakh tsinizma: Zapad i Rossiia. Znaniie. Ponimanie. Umenie*, no. 1, pp. 53–69. (In Russ). DOI: 10.17805/zpu.2019.1.3
- Diumulen, G. (2003) *Istoriia dzen-buddizma*. Moscow, ZAO Tsentrpoligraf. 317 p. (In Russ).
- Zinov'ev, A. (1995) *Russkii eksperiment: Roman. L'Age d'Homme — Nash dom*. 448 p. (In Russ).
- Zinov'ev, A. A. (2007) *Zapad*. Moscow, Algoritm ; Eksmo. 512 p. (In Russ).
- Ignatenko, A. (2009) *Epistemologiia islamskogo radikalizma*. In: *Religiia i globalizatsiia na prostorakh Evrazii* / ed. by A. Malashenko and S. Filatova. Moscow, ROSSPEN. 341 p. Pp. 175–221. (In Russ).

Kabanov, A. M. (1999) Predislovie: Istoriia dzen v Kitae i Iaponii. In: *Godzan Bungaku. Poeziiia dzenskikh monastyr'ei* / transl. by A. M. Kabanova. St. Petersburg, Giperion. 224 p. Pp. 9–33. (In Russ).

Karelin, (Rafail) R. N. (1999) *Tserkov' i mir na poroge apokalipsisa*. Moscow, Moskovskoe Podvor'e Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry. 265 p. (In Russ).

Kirillina, S. A. (1989) Kul'tovo-obriadovaia praktika sufiiskikh bratstv Egipta (XIX — nachalo KhKh veka). In: *Sufizm v kontekste musul'manskoii kul'tury* / ed. by N. I. Prigarina. Moscow, Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. 341 p. Pp. 80–93. (In Russ).

Koel'o, P. (2007) *Ved'ma s Portobello*. Moscow, Sofiia. 320 p. (In Russ).

Mizun, Iu. V. and Mizun Iu. G. (2004) *Islam i Rossiia*. Moscow, Veche. 368 p. (In Russ.).

Nasyrov, I. R. (2009) *Osnovy islamskogo mistitsizma (genezis i evoliutsiia)*. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur. 552 p. (In Russ).

Osho (2016) *Sekret. Besedy o Sufizme*. St. Petersburg, Ves'. 608 p. (In Russ).

Pakhomov, S. V. (2003) Dzen-buddizm kak filozofia zhizni. In: *Nukariia, K: Religiiia samuraev. Issledovanie dzen-buddiiskoi filozofii i praktiki v Kitae i Iaponii* / transl. by O. B. Makarova, ed. by S. V. Pakhomov. St. Petersburg, Nauka. 248 p. Pp. 231–241. (In Russ).

Safronova, E. S. (1980) Dzenskii smekh kak otrazhenie arkhaischeskogo zemledel'cheskogo prazdnika. In: *Simvolika kul'tov i ritualov narodov zarubezhnoi Azii* / ed. by N. L. Zhukovskaia and G. G. Stratanovich. Moscow, Nauka. 208 p. Pp. 68–78. (In Russ).

Sloterdaik, P. (2009) *Kritika tsinicheskogo razuma* / transl. from Germ. by A. P. Pertseva. Ekaterinburg, U-Faktoriia; Moscow, AST. 800 p. (In Russ).

Sudzuki, D. T. and Katsuki, S. (1993) *Dzen-Buddizm: Osnovy Dzen-Buddizma. Praktika Dzen*. Bishkek, MP «Odissei». 672 p. (In Russ).

Filatov, S. (2009) Religioznaia zhizn' Evrazii. In: *Religiiia i globalizatsiia na prostorakh Evrazii* / ed. by A. Malashenko and S. Filatova. Moscow, ROSSPEN. 341 p. Pp. 10–27. (In Russ).

Frolova, E. A. (1983) *Problemy very i znaniia v arabskoi filozofii*. Moscow, Vostochnaia literatura. 167 p. (In Russ).

Khoruzhii, S. S. (2010) Dzen kak organon. In: *Fonar' Diogena. Proekt sinergiinoi antropologii v gumanitarnom kontekste* / ed. by S. S. Khoruzhii. Moscow, Progress-Traditsiia. 928 p. Pp. 522–572. (In Russ).

Chzhun Sechzhin (2017) Obshchie religioznye aspekty mistitsizma v sufiiskoi traditsii. *Voprosy filozofii*, no. 2. pp. 186–194. (In Russ).

Eko, U. (2004) Dzen i Zapad. In: *Otkrytoe proizvedenie* / per. s it. A. Shurbeleva. St. Petersburg, Akademicheskii proekt. 384 s. S. 239–270. (In Russ).

Kone, A. (2001) Europe: A Survey of the Territory. *Journal of Global Buddhism*, vol. 2, pp. 139–161.

Levering, M. and Schireson, G. S. (2006) Women and Zen Buddhism: Japanese, Chinese, Korean, and Vietnamese. In: *Encyclopedia of Women and Religion in North America* Ed. by R. Skinner Keller and R. Radford Ruether. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press. 1394 p. P. 639–646.

O'Neil, D. (1982) Zen and Christianity. In: *Only Don't Know: Selected Teaching Letters of Zen Master Seung Sabn*. Cumberland. Pl. : Primary Point Press. 193 p. P. 5–16.

Submission date: 15.10.2018.

Горелова Татьяна Анатольевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и политологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: fylosofy@mosgu.ru

Gorelova Tatyana Anatolyevna, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies and Political Science, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: fylosofy@mosgu.ru