



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2018 Том 22 № 1

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

Главный редактор

В.Н. Белов, доктор филос. наук,
профессор, РУДН, Россия

E-mail: belov_vn@rudn.university

Ответственный секретарь

А.В. Марцева, кандидат филос. наук,
РУДН, Россия

E-mail: martseva_av@rudn.university

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Аль-Джанаби Матем Мухаммед, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Гнатик Екатерина Николаевна, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, профессор, МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия

Марвин Ф. Зайед, профессор, главный редактор журнала «Journal of Brave Minds», Канада

Найдыш Вячеслав Михайлович, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Павленко Андрей Николаевич, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Пуллен Жак, PhD (Philosophy), профессор, Париж 8, Франция

Пеху Рузана Владимировна, кандидат философских наук, доцент, РУДН, Россия

Степанянец Мариэтта Тиграновна, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Глостанова Мадина Владимировна, доктор филологических наук, профессор, Университет Линчёпинг, Швеция

Форнет-Бетанкур Рауль, PhD (Philosophy), профессор, президент Общества интеркультурной философии, Германия

Цвык Владимир Анатольевич, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: philosj@rudn.university.

Редактор: *К.В. Зенкин*

Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: ipk@rudn.university

Почтовый адрес редакции

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Макляя, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.university

Подписано в печать 12.02.2018. Выход в свет 22.02.2018. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 15,12. Тираж 500 экз. Заказ № 14. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов» (РУДН)
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Макляя, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,
тел. (495) 952-04-41; ipk@rudn.university



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2018 VOLUME 22 No. 1

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Professor Dr. Vladimir Belov

RUDN University, Russia

E-mail: belov_vn@rudn.university

EXECUTIVE SECRETARY

Dr. Anna Martseva

RUDN University, Russia

E-mail: martseva_av@rudn.university

EDITORIAL BOARD

Avtonomova N.S., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Al-Janabi M.M., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Gnatik E.N., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Maslin M.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, Lomonosov Moscow State University, Russia

Marvin F. Zayed, chair of DiaHumanism Institute, editor-in-chief of the Journal of Brave Minds, Canada

Najdysh V.M., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Nizhnikov S.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, Russia

Pavlenko A.N., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Jacques Poulain, Ph.D. in Philosophy, professor, Paris VIII University, France

Pshu R.V., Ph.D. in Philosophy, associate professor, RUDN University, Russia

Stepanyants M.T., D.Sc. in Philosophy, full professor, Honored Scholar of the Russian Federation, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Tlostanova M.V., D.Sc. in Philology, full professor, Linköping University, Sweden

Fornet y Betancourt Raúl, Ph.D. in Philosophy, full professor, Institute of The Catholic Theology, Germany

Tsvyk V.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
(the RUDN University), Moscow, Russian Federation

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.university

Review Editor *K.V. Zenkin*
Computer design *E.P. Dovgolevskaya*

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

Postal Address of the Editorial Board:
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.university

Printing run 500 copies. Open price

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

© Peoples' Friendship University of Russia, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	7
ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	
Канаева Н.А. Два смысла индийской теории полемики	8
Skorokhodova T.G. Creating of Hinduism's Image in Religiosus-Philosophical Thought of the Bengal Renaissance (Скороходова Т.Г. Создание образа индуизма в религиозно-философской мысли Бенгальского Возрождения)	18
Битинайте Е.А. Сатьяграх как субъект социального развития в философии М.К. Ганди	30
Сафина Н.А. Философский вклад Веданта Дешики в развитие доктрин вишишта-адвайта-веданты	39
ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
Коломиец Г.Г. Философия Аристотеля в значении онтологического статуса музыки	55
Тетюев Л.И. Э. Кассирер и критическая этика Канта: вопрос об интерпретациях	65
Sobolnikova E.N., Proud D. Hegel, Plotinus, and the Problem of Evil (Собольникова Е.Н., Прауд Д. Гегель и Плотин: проблема зла)	76
ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ	
Цвален Регула М. Лев Толстой и русская религиозная философия (часть II) ...	85
Цыганков А.С. Изучение русской религиозной философии во Фрибурге (послесловие переводчика)	93
Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. «Макамат ас-суфиййа». Вступление. Глава «О доказательстве нематериальности души» (перевод с арабского и предисловие В.Н. Путьгиной)	100
НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ	
Морозова М.В. Специфика проблемы субъекта в рецептивной эстетике и литературной антропологии В. Изера	107
Никулина А.С. Несокрытость и природа творения. К связи техники и природы в философии М. Хайдеггера	116
НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ	
Катречко С.Л. Обзор международных научных семинаров «Трансцендентальный поворот в современной философии» (апрель 2016 г.; апрель 2017 г.)	125

CONTENTS

Editorial notes	7
HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY	
Kanaeva, N.A. Two Senses of Indian Theory of Polemics	8
Skorokhodova, T.G. Creating of Hinduism’s Image in Religiosus-Philosophical Thought of the Bengal Renaissance	18
Bitinayte, E.A. A Satyagrahi as a Subject of Social Development in M.K. Gandhi’s Philosophy	30
Safina, N.A. The Philosophical Contribution of Vedānta Deṅka to the Development of the Viṅḅ dvaita Vedānta	39
HISTORY OF EUROPEAN PHILOSOPHY AND CONTEMPORANEITY	
Kolomiets, G.G. Aristotle Philosophy within the Meaning of the Ontological Status of Music	55
Tetyuev, L.I. E. Cassirer and Critical Ethics Kant: the Question about the Interpretation	65
Sobolnikova, E.N., Proud, D. Hegel, Plotinus, and the Problem of Evil	76
TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS	
Zwahlen, Regula M. Leo Tolstoy and Russian Religious Philosophy (part II) ...	85
Tsygankov, A.S. The Study of Russian Religious Philosophy in Freiburg (Afterword of the Translator)	93
Shihab ad-Din as-Suhrawardi al-Maqtul. “Maqamat as-Sufiyya”: Introduction and Part “Proof of the Immateriality of the Soul” (Translation from Arabic and Prolusion by V.N. Putyagina)	100
SCIENTIFIC REPORTS	
Morozova, M.V. The Specifics of the Problem of Subject in Receptive Aesthetics and Literary Anthropology of W. Iser	107
Nikulina, A.S. Unconcealment and the Nature of Creation. On the Relation between Technology and Nature in Heidegger’s Philosophy	116
SCIENTIFIC REVIEWS	
Katrechko, S.L. The International Scientific Seminars “Transcendental Turn in Contemporary Philosophy” (April 2016; April 2017)	125



ОТ РЕДАКЦИИ

Глубокоуважаемые авторы и читатели!

В прошлом году наш журнал отметил свой небольшой, но по современным меркам достаточно значимый юбилей: 20 лет со дня выхода первого номера. Все эти годы журнал публиковал высококачественные исследования отечественных и зарубежных специалистов по различным сферам философской мысли — истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Мы старались предоставлять возможность для публикации как признанным мэтрам, так и нашим молодым коллегам, делающим только первые шаги на своем научном поприще. Нашими авторами традиционно являются специалисты, занимающиеся проблемами межцивилизационного взаимодействия и диалога культур, сравнительной философией, проблематикой философии истории, теории историко-философского процесса, специалисты в области восточной философии (синологи, арабисты, индологи), в области западноевропейской и русской философии.

Журнал с момента своего первого выпуска приобрел свое неповторимое лицо, разрабатывая приоритетное исследовательское направление: сравнительную философию или философскую компаративистику. Причем философскую компаративистику, которая включает в себя в том числе проблемы межкультурного и межцивилизационного взаимодействия в современном мире, культурной идентичности, взаимодействия западного и восточного миров, а также вопросы интеграции в современной ситуации пограничного сосуществования различных культур.

Уже немало сделано для того, чтобы журнал стал авторитетным философским изданием, но и задачи по его дальнейшему развитию тоже стоят непростые. Надеемся, что поддержка и понимание наших авторов обеспечат журналу выполнение тех амбициозных планов, которые ставит перед собой редколлегия.

*Владимир Николаевич Белов,
главный редактор журнала,
доктор философских наук, профессор*



ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17

ДВА СМЫСЛА ИНДИЙСКОЙ ТЕОРИИ ПОЛЕМИКИ*

Н.А. Канаева

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
ул. Старая Басманная, 21/4, Москва, Россия, 105066

Статья посвящена проблеме, которая до этого исследователями не ставилась: выявлению двух смыслов теории полемики, разработанной в традиционной индийской культуре — логического и религиозно-философского (метафизического). Проблема различения возникла потому, что индийские философы делали это по умолчанию, а для западного читателя их текстов два следствия этого разделения — использование логики для деструкции дискурсивного мышления (как в школе мадхьямака) или закрепление правил фактически бесконечной процедуры обоснования (как у джайнов) — выглядят абсурдными. Однако и в Индии необходимость дискурсивного мышления признавалась, но только его возможности никогда не абсолютизировались и использовались в целях убеждения в истинности сверхрациональных метафизических тезисов. Два названные смысла различимы в таких сочинениях, как буддийский канонический текст «Катхаваттху» с зафиксированной в нем сложной структурой аргументации и джайнские канонические тексты, такие как «Стхананга-сутра», разрешающие разные «уловки» для опровержения оппонентов. Сопряженность двух смыслов полемики детерминировала отсутствие в индийской логике идеала объективной истины и стала предпосылкой двух джайнских диалектических концепций: сьяд-вады (семичастного паралогизма) и найя-вады (концепции «точек зрения»), являющихся дополнением к онтологической джайнской концепции анжанга-вады (неодносторонности реальности). Не случайно концепции «точек зрения» уделяли внимание основоположники джайнской философии Умасвати и Кундакунда.

В статье разбирается логическая структура аргументации о реальности эмпирического субъекта (атман), приводимой в «Катхаваттху» и демонстрирующей противоречия в учениях оппонентов о субстанциальности души (атман).

Ключевые слова: индийская диалектика, индийская теория полемики, логический смысл диалектики, метафизический смысл диалектики, тарка-видья, хету-видья

Встречая теорию полемики (*tarka-vidyā*, *hetu-vidyā*, *nyāya-śāstra*) (1) в текстах сер. I тыс. до н.э. среди обязательных для изучения брахманами и правителями дисциплин, мы понимаем, что она является очень древней, и что в культуре Древней и Средневековой Индии ей придавалось очень большое значение. И мы ожидаем найти в соответствующих текстах некую обозримую совокупность правил ведения дебатов, ставших итогом долгой истории и кратчайшими путями к победе: доказательству истинности своих тезисов и опровержению чужих.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного Фонда (Russian Science Foundation — RSF); проект 16-18-10427.

В индийской теории дебатов правила мы, действительно, находим. Но это вовсе не «кратчайшие пути к победе» и совсем не общепризнанные правила: каждая школа имеет свой набор таких правил, регламентирующих довольно длинную процедуру дискуссии.

Показательно, что ни в одном своде диалектических правил нет требования установления в результате дискуссий объективной истины. Зато мы находим такие фиксированные структуры рассуждения, как *catuskoṭi* (четырёхчастное отрицание), употреблявшееся могучим «быком полемики» (*tarka-puṅgava*) буддистом-мадхьямиком Нагарджуной (II—III вв.) и приводящее к выводу о принципиальной невозможности дискурсивного мышления, или, как у джайнов, — правила полемики, задающие фактически бесконечно долгую процедуру обоснования истинных утверждений. Каждый из диспутантов стремился склонить оппонентов на свою сторону и, если верить их текстам, склонял: брахманисты, адживики и джайны будто бы становились буддистами, буддисты — джайнами. Но при этом различные мировоззренческие системы не только сохранялись веками, но и укреплялись в ходе дебатов.

Для западного философа на первый взгляд такие варианты полемики, когда логика используется для деструкции дискурсивного мышления или уводит обоснование истинности в дурную бесконечность, выглядят абсурдными. Если истину нельзя доказать дискурсивными методами, чему же тогда служат индийские теории полемики? Может быть, правы те европоцентристы, которые считают, что индийская философия — это «недофилософия», что подлинная философия может быть только на Западе, ибо только Запад на заре своей истории возвел разум в культ, сделал его источником и критерием истины?

Более внимательное знакомство с санскритскими религиозно-философскими текстами приводит к выводу, что индийская теория полемики тоже адресована дискурсивному мышлению, но мышлению, возможности которого в Индии никогда не абсолютизировались, а задачи его в практике диспута понимались несколько иначе, чем на Западе.

Особость культурного контекста, в котором создавалась тарка-видья, обусловила наличие в ней двух смыслов: логического, непосредственно выраженного в дискуссиях, и религиозно-философского (или метафизического), который часто в дискуссиях предпочитали не выражать, но который присутствовал там «по умолчанию». Этот метафизический смысл может быть реконструирован по содержанию тезисов и аргументов, приводимых диспутантами, а также по культурному контексту, в котором проходили диспуты философов. Логический смысл хету-видьи состоял в том, что она учила последовательно доказывать и опровергать отдельные, частные утверждения, чему и служили правила ведения полемики; религиозно-философский — в том, что она учила защищать позиции своей школы, которые не подлежали рациональному обоснованию, потому что выходили за рамки доступности для воспринимающих способностей (индрий) и мышления.

На наличие двух этих смыслов указывает следующее. Во-первых, отмеченные очень многими исследователями две цели полемики. Можно сослаться, в частности, на статью Д. Ганери, посвященную буддийскому полемическому тексту

«Катхаваттху», в которой исследователь говорит о том, что первой целью было желание вынудить оппонента отказаться от принимаемых им положений, второй — защита позиций своей школы [7. Р. 486]. Во-вторых, два эти смысла вытекают из утвердившегося в индийской философии представления о двух уровнях реальности (высшего, *rāgamārthika*, и низшего, *vyavāharika*), которым соответствуют два вида истины — высшая, *rāgamārthika satya*, и низшая, *vyavāharika satya*. Дискурсивное мышление вместе с органами чувств дает истины только низшего порядка. Полемику с оппонентами, предлагающими свое видение всей полноты бытия, включающего и низший, и высший его уровни, можно вести только на низшем уровне.

По текстам заметно, что индийские философы не стремились выразить в процессе полемики все шаги умозаключений, часть посылок разрешено было держать «в уме», а остальные участники дискуссии, обладая широкой эрудицией, должны были о них догадываться. Очень часто они не высказывали собственные тезисы метафизического характера, охраняя их, таким образом, от критики.

Наличие метафизического смысла теории полемики выдает также допустимость внелогических приемов, способствующих победе в споре. Так, у джайнов в «Стхананга-сутре», входящей в число 11 агам джайнского канона шветамбаров (возводимых к ближайшим ученикам Джини Махавиры), есть раздел о дебатах — «Вивада-пада», 6.67, в котором разрешены всякие уловки и хитрости. Э. Соломон оценила эти методы дебатов как «скорее уловки для победы». Да и комментатор сутры Абхаядева назвал их джалпа (*jalpa*) — пререканиями [1. Р. 46].

Всего способов ведения полемики (*vivāda*) в этом тексте названо шесть, и ни один из них не определяется как способ установления объективной истины. Это: *osakkaittā* (осаккайтта) — уход от предмета обсуждения при отсутствии возможности дать немедленный ответ (дабы выиграть время на обдумывание), по сути, отговорка нехваткой времени; *usakkaittā* (усаккайтта) — спор с заведомо хуже подготовленным оппонентом; *aṇulomaittā* (ануломайтта) — склонение до начала диспута на свою сторону жюри или оппонента принятием его тезиса; *paḍilomaittā* (падилломайтта) — будучи уверенным в своих силах, пропонент может выставлять себя перед жюри или оппонентами в невыгодном свете, а затем победить; *bhāittā* (бхайтта) — начать дебаты после ожидания жюри и, таким образом (вызвав у членов жюри укоры совести) повлиять на их решения (2); *bhelāittā* (бхелайтта) — начать дебаты, добившись единства мнений расположенных к пропоненту членов жюри с остальными и председательствующим или настроив их против оппонента (3). В западной теории полемики тоже описываются разные уловки, но они квалифицируются как «внелогические приемы», и признается, что они не ведут к объективной истине, используются для убеждения аудитории в истинности мнения.

Желание убедить оппонента отказаться от своих тезисов заметно и в двух джайнских концепциях, которые часто интерпретируют как правила методов познания, но анализ контекста их употребления выдает их полемический характер и то, что они являются формами опровержения, а не установления истины. Эти

концепции излагаются у авторитетных мыслителей: Бхадрабаху-старшего, жившего на рубеже IV—III вв. до н.э. (в его «Даша-вайкалика-нирьюкти»), Умасвати (II—III вв.) и Кундакунды (III—IV вв.). Это концепции съяд-вада (метода «утверждения возможного») и найа-вада (метода «точек зрения»). Данные диалектические методы тесно связаны с онтологической концепцией многообразия, неодносторонности реальности (анэканта-вада). С точки зрения джайнов, суть анэканта-вады в наличии у познаваемой реальности множества аспектов и ее непрерывной изменчивости, что обуславливает незавершенность как самой реальности, так и ее познания, наличие множества путей ее постижения и вербализации знаний [3. Р. 139]. Философы-неджайны познают эти отдельные временные характеристики реальности, но абсолютизируют свои истины. Относительные истины опасны тем, что, будучи неполными, они передаются другим людям, воспринимаются ими как исчерпывающие, абсолютизируются и становятся причинами конфликтов. Поэтому относительные истины нужно опровергать методами съяд-вады и найа-вады.

Оба джайнских метода не являются «лобовой атакой» на оппонентов. Джайнские авторы, говоря о семичастном паралогизме, как правило, просто представляют его структуру, и то не полностью. Так, Кундакунда в «Панчастика-саре», 14, говорит, что «субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: „некоторым образом есть“; „[некоторым образом] не есть“; „[некоторым образом] оба“; „[некоторым образом] неопишима“ и еще три [варианта]» [4. Р. 238] (4). Но если вспомнить, что съяд-вада дополняет концепцию «неодносторонности реальности» и сама дополняется концепцией «точек зрения», то становится понятным диалектический характер этого приема и его «дополнения», предписывающих обсуждать с оппонентами их тезисы с разных сторон: как утверждения, описывающие отдельные характеристики эмпирической реальности и ее обозначения посредством языка, и убеждать в относительности и неполноте таких истин. То есть джайнская теория аргументации предписывает убеждать оппонента не в том, что он кардинально не прав, а в том, что он прав, но прав частично, относительно. На это указывает уточнение в съяд-ваде, вводимое выражением «некоторым образом».

Концепция точек зрения варьирует у разных авторов. Умасвати перечислил 5 основных «точек зрения» и пять подвидов: два вида найгамы и три вида шабды, различив, таким образом, восемь «точек зрения»:

Naigamasamgrahavyavahāraṅjusūtraśabdasaṃbhirūḍhaivambhūtā nayāḥ || I.33 ||

Точки зрения — [это] «неразделяющая», «дающая знание родового признака», «точка зрения повседневной практики», «феноменальная», «[метод] исследования словесных обозначений», «этимологическая [точка зрения]», «метод сигнификации по соответствию действительности» (Таттвартха-адхигамасутра I. 33).

Перечисленные наи позволяют получить относительные знания о предмете дискуссии такого содержания: к какому роду и виду принадлежит предмет; какова его роль в повседневной практике, как он нам является в настоящий момент, как его называют, какова этимология его обозначений и насколько его обозначения

соответствуют его сущности. Все эти истины относительны, ибо, как доказывал Виная Виджая (1613—1681) в своей «Найя-карнике» («Сердцевина цветка концепции ‘точек зрения’», далее — НК), род и вид относительны и не существуют друг без друга; знание, фиксируемое посредством только родовых понятий, — «ни о чем», так как ему не соответствуют конкретные вещи в реальности (которые могут являться объектами каких-то действий); знание о видовых признаках, хотя и имеет практическую полезность, но также относительно, ввиду ограниченности самой повседневной практики; субъективные представления относительны, а их обозначения конвенциональны (НК 3—18). Там же он роняет замечание о наличии у каждой из най сотни подвидов, правда, не делает и намека, о каких сотнях подвидов идет речь. Так что если применить ремарку Винаи Виджайи к перечню най Умасвати, всего «точек зрения» 800. Но если следовать традиции, идущей от шветамбарского канона, в трактатах которого «Тхананга», «Ануйюгадара», «Авассаяниджжутти» установлено существование семи способов рассмотрения предметов (которой, кстати, придерживался и сам Виная Виджая), то всего «точек зрения» 700. С учетом того, что высказывание оппонента, сделанное с каждой из них, нужно еще пропустить через «семичастный паралогизм», процедура обоснования частичной истинности тезиса оппонента потенциально содержала 4900 или 6400 (следуя теории най Умасвати) шагов.

Если понимать найа-ваду и сьяд-ваду как методы познавательной деятельности (как их иногда интерпретируют современные философы-джайны), то они выглядят совершенно неэффективными, ибо высшая истина с их помощью практически недостижима (она — на другом, сверхчувственном уровне реальности). А вот в качестве приемов опровержения они вполне эффективны. За время такой длинной дискуссии оппоненту вряд ли удалось бы сохранить безупречность своего учения и довольно трудно было бы опровергнуть джайнов, которые свой тезис явно не формулировали. Диалектические методы найа-вады и сьяд-вады чрезвычайно напоминают названный в «Вивада-паде» способ ведения полемики осаккайта — уход от предмета обсуждения.

Очевидно, для джайнов целью полемики, проводившейся методами найа-вады и сьяд-вады, не могло быть прямое обоснование их тезиса, который даже не формулировался. Целью для них являлось опровержение метафизической позиции оппонентов джайнизма через демонстрацию относительности их представлений о реальности. В их эпистемологии позитивное, окончательное, абсолютное знание о постоянно изменяющемся мире невозможно. Да и не нужно, потому что цель познания (всеведение—*кевала-джняна*) трансцендентна миру. Оно всегда существует на трансцендентном уровне как атрибут души в ее субстанциальном состоянии, и в принципе недоступно для эмпирического, кармического субъекта даже посредством синтезирования частных истин (как иногда пытаются интерпретировать процесс достижения всеведения современные авторы-джайны).

Рассмотренные концепции, определяющие каркас джайнской теории аргументации и полемики, убеждают, что она была «заточена» на доказательство только доктринальных положений джайнизма и только методом косвенного доказа-

тельства, через опровержение противоречащих им положений. При этом конкурирующие с джайнизмом учения не объявлялись ложными. С помощью нормированных рассуждений демонстрировалась их «опасная» относительная истинность. Весьма своеобразная форма опровержения — опровержение истинных высказываний! Но с учетом наличия метафизического смысла такой аргументации истинные на низшем уровне реальности высказывания, не открывающие метафизическую высшую истину, ложны.

Буддийская теория аргументации отразилась во многих канонических и околоканонических сочинениях. Одним из таких канонических текстов, наверняка повлиявшим на методы дебатов у Нагарджуны, является «Катхаваттху-шпакарана» («Разъяснение предметов дискуссий» Моггалипутты (Моггалапутты) Тиссы (ок. 255 до н.э.). В нем тщательно обосновываются главные положения дхармы школы тхеравадинов (школы старейшин) в полемике со множеством школ раннего буддизма и школами не-буддистов, и опять же по форме косвенного доказательства через опровержение оппонентов. Каждое положение чрезвычайно долго разбирается в соответствии с детально разработанными и жестко регламентированными правилами дискуссии по методу *vādayutti* (от санскр. *vāda* — неэристический диалог; *yutti/yukti* — рациональное рассмотрение) — рассмотрения неэристических диалогов. В самом тексте эти правила не названы и не объяснены. Для буддистов эксплицировать их не было необходимости, так как они знали их наизусть. Комментаторы «Катхаваттху» кое-где приоткрывают их читателю не-буддисту.

Дискуссии по отдельным предметам делятся на субдиалоги, или вступления (*aṭṭhamukha*). Их последовательность в тексте определена тем, что каждый субдиалог начинается с установления тезиса, уточняющего главный тезис в одном из восьми отношений, которые можно выразить символически: 1) А есть В? 2) А не есть В? 3) А везде есть В? 4) А всегда есть В? 5) А во всем есть В? 6) А во всем не есть В? 7) А всегда не есть В? 8) А во всем не есть В? [7. Р. 486]. В тексте «Катхаваттху» присутствие этой структуры обозначено заголовком «Восемь опровержений» [8. Р. 8], и по форме она очень напоминает джайнский метод семичастного паралога (перебирает разные возможности), но с другим квантором — квантором общности.

Каждый субдиалог делится на 5 ступеней и включает процедуры, называемые 1) анулома (*anuloma*, букв. «по росту волос», «в естественном порядке») — «путь вперед», 2) патикамма (*paṭikamma*, букв. «восстановление равновесия», «компенсация») — «путь назад», 3) опровержение (*niggaha*), 4) применение (*upanayana*) и 5) заключение (*niggamana*). По смыслу происходящего эти пять ступеней представляют собой: 1) атаку на респондента, 2) контратаку респондента, 3) защиту против первой атаки, 4—5) объединение контратаки и защиты [7. Р. 487].

Анулома — это аргументация, которая проводится в вопросно-ответной форме с целью заставить респондента отказаться от его тезисов, которые формулируются как следствия-допущения из главного тезиса опровержения. Этот главный тезис фиксируется в самом начале субдиалога. Затем проponent задает вопросы, на которые респондент должен ответить либо положительно, либо отрицательно, обнаружив, таким образом, свои теоретические позиции, а заодно и противоречия в отдельных своих положениях.

Если респондент признает противоречие, он откажется от одного из противоречащих утверждений. Этот отказ и является главной целью ануломы и других входящих в дискуссию процедур. Таким образом, главная цель буддийской диалектики отчасти та же, что и джайнской: не доказать свой тезис, а указать на несостоятельность выдвигаемого оппонентом тезиса. Только несостоятельность буддисты обосновывали не относительной истинностью аргументов, а наличием в их совокупности противоречия. Буддисты старались заставить оппонента отказаться от какого-то из следствий, а в перспективе — от самого тезиса.

Примером ануломы является первый субдиалог, с которого начинается опровержение тезиса о существовании субстанциального и неизменного эмпирического субъекта, личности (*нали*, пуггала, *puggala*) в первой книге «Катхаваттху». Этот тезис защищался пуггалавадинами (школой «учения о реальности эмпирического субъекта»). Опровержение осуществляет тхеравадин (монах школы старейшин). Опровергая этот тезис методом ануломы, тхеравадин задает наводящие вопросы пуггалавадину и просит дать на них ответы. Получив два ответа, показывает их взаимопротиворечивость:

- 1) [Тхеравадин:] Эмпирический субъект воспринимается так же как [воспринимается всякая] реальная и объективная сущность? — [Пуггалавадин:] Да. — (А есть В).
- 2) [Тхеравадин:] Эмпирический субъект воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и объективная сущность? — (С есть D). [Пуггалавадин:] Нет, это не так. — \neg (С есть D).
- 3) [Тхеравадин:] Осознай [наличие] противоречия: Если эмпирический субъект воспринимается так же как [всякая] реальная и объективная сущность, тогда, несомненно, почтенный, Вы должны также сказать, что эмпирический субъект воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и объективная сущность (5).
То, что Вы здесь сказали, ложно...
Если последнее утверждение не может быть принято, тогда, непременно, первое утверждение также нельзя принять.
Если Вы принимаете первое утверждение, в то время как отрицаете второе, — Вы не правы (KB I.1.1) (6).

Суть этой полемики в том, что пуггалавадины считали эмпирического субъекта, осознающего себя как «я», реально существующим, чем-то вроде духовной субстанции, души — атмана (*ātman*) или дживы (*jīva*). Это «я» выступало для них субъектом реинкарнации и спасения. Тхеравадины реальность «я» отрицали, сводили его к комплексу элементов психической жизни-дхарм, группирующихся в пять скандх. Смыслы двух вопросов, ответы на которые, с точки зрения тхеравадина, противоречат друг другу, в том, что первый вопрос относится к реальности субъекта (пуггалы), а второй — к его целостности, субстанциальному единству, которое никакой дхармой не представлено.

Структура ануломы:

если А есть В, то С есть D. Но С не есть D, следовательно, А не есть В:

$$((A \equiv B) \rightarrow (C \equiv D)) \wedge \neg (C \equiv D) \vdash \neg (A \equiv B),$$

где А, В, С и D — пропозициональные переменные, « \neg » — отрицание, « \wedge » — конъюнкция, « \rightarrow » — импликация, « \equiv » — эквиваленция, « \vdash » — знак дедуктивного следования.

По похожей схеме ищутся противоречия в высказываниях пуггалавадина и на остальных четырех ступенях субдиалога: патикамма, опровержение, применение и заключение. Эта дискуссия, как показал пример, ведется на логическом уровне, но ее смысл выходит за его рамки, потому что опровергнутые *частные* положения косвенным образом доказывают тезис о несуществовании эмпирического субъекта (пуггалы), то есть особой духовной субстанции.

То, что дискуссии джайнов и буддистов поддаются символической интерпретации, свидетельствует о том, что сами дискуссии являются формами рациональной аргументации, и притом довольно сложными. Но присутствие второго, метафизического, смысла аргументации, обуславливающего использование в дискуссии скрытых посылок, посылок «по умолчанию», указывает на иной вид рациональности, нежели на Западе.

Рассмотренные примеры из джайнских и буддийских текстов по теории полемики подтверждают тезис автора статьи о существовании двух смыслов этой теории в Индии, которые можно назвать так же ее аспектами, — логического и метафизического. Логический аспект был выражен явно и состоял в совокупности правил, нормирующих структуру полемики и последовательность ее шагов. Эти правила различались от школы к школе. Целью логической полемики не являлось доказательство истинности тезисов какой-либо из сторон. Цель была выведена на внелогический, религиозно-философский уровень, что помещало дискуссию в метафизический контекст и определяло ее метафизический смысл. Названный контекст по разным причинам не всегда озвучивался в дискуссиях. Одной из них была взаимная осведомленность диспутантов об их позициях, другой — невозможность доказать их прямо посредством эмпирических аргументов. Зато метафизический контекст обусловил предпочтительность для индийских философов формы опровержения, а не доказательства. Ценность аргументов для индийских логиков определялась не столько их логичностью в смысле последовательности и способности привести к истине, сколько их эффективностью в смысле способности привести к победе над метафизическими представлениями оппонента.

© Канаева Н.А., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Распространенность диалектики обусловила существование множества ее обозначений: анвикшики (*ānvīkṣikī* — рассмотрение, исследование, прояснение) — в «Махабхарате», «Законах Ману»; самвада (*saṁvāda* — беседа, диалог), вада (*vāda* — беседа, суждение, объяснение, теория, доктрина) — у джайнов и буддистов; самбхаша (*saṁbhāṣā* — диалог, согласие) — в «Чарака-самхите»; катха (*kathā* — беседа), джалпа (*jalpa* — беседа, рассуждение), витанда (*vitāṇḍā* — софистические споры) — в шастрах, в ньяе; тарка (*tarka* — предположение, рассуждение, доказательство).
- (2) Этот прием очень напоминает эристический метод западной логики, называемый «доводом к человеку».
- (3) Этот прием очень напоминает эристический метод, названный в западной логике «доводом к публике».

- (4) Полностью съяд-вада сформулирована у Бхадрабаху и включает, помимо четырех названных форм высказываний, так же: 5. Некоторым образом это и существует, и невыразимо (*съяд асти авактавья*); 6. Некоторым образом это и не существует, и невыразимо (*съяд насти авактавья*); 7. Некоторым образом это и существует, и не существует, и невыразимо (*съяд асти насти авактавья*) [2. P. 167—168].
- (5) Переведено с [7. P. 487—488].
- (6) Переведено с [7. P. 491].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2 vols., Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976—1978. Vol. 1.
- [2] *Vidyabhūṣaṇa S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta: Calcutta University, 1978.
- [3] *Shaha S.M.* Anekānta and the Problem of Meaning // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 67. № 1/4. 1986. P. 139—145.
- [4] Кундакунда. Панчастикая-сара / Перев. с праkrita // *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. С. 237—267.
- [5] Умасвати. Татгвартха-адхигама-сутра / Перев. с санскрита // *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2012. С. 73—178.
- [6] *Канаева Н.А.* «Найя-карника» Винайи Виджайи Махараджи / Перев. с санскрита, исследование и комментарий // История философии. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 240—261.
- [7] *Ganeri J.* Argumentation, Dialogue and the Kathāvattu // Journal of Indian Philosophy. 2001. Vol. 29. P. 485—493.
- [8] Points of Controversy (Kathāvattu) / Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol. London: Pāli Text Society, 1915.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17

TWO SENSES OF INDIAN THEORY OF POLEMICS

N.A. Kanaeva

National Research University “Higher School of Economics”
Staraya Basmannaya st., 21/4, Moscow, Russia, 105066

Abstract. The article identifies two senses of the theory of controversy developed in the traditional Indian culture — logical and religious-philosophical (metaphysical). The researchers didn’t ever rise the problem of their differentiation because Indian philosophers did it by default, and for the Western reader of their texts two consequences of the division — the use of logic for destruction of logic (as it was in the Madhyāmaka school), or fixation of rules for virtually endless justification procedure (as it was in Jaina dialectic) — look like absurdity. However, in India, the need of discursive thinking was recognized, but the ability of thinking was never treated as absolute, and rational methods were used for the formation of convictions in the truth of metaphysical super-rational theses. Two named meanings are discernible in such works as the Buddhist canonical text “Kathāvattu” and as Jaina canonical text “Stānāṅga-sūtra”. The conjunction of the two senses of the controversy determined the lack of ideal of objective truth in Indian logic, and that conjunction became the premise of two Jaina dialectical concepts: *syād-vāda* and *naya-vāda*, which are the complements to ontological Jaina concept of *anekānta-vāda*. Not accidentally Umāsvāti, Kundakunda — the founders of Jaina philosophy — paid attention to the *naya-vāda*.

The author analyses the logical structure of discussion from “Kathāvatthu”, where the reality of the empirical subject (ātman) is argued, and the contradictions in the teachings of the opponents of the substantiality of the soul (ātman) are showing.

Key words: Indian dialectic, Indian theory of polemics, logical sense of dialectic, metaphysical sense of dialectic, tarka-vidyā, hetu-vidyā

REFERENCES

- [1] Solomon EA. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. In 2 vols. Vol. 1. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha; 1976—1978.
- [2] Vidyabhūṣaṇa SC. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta: Calcutta University; 1978.
- [3] Shaha SM. Anekānta and the Problem of Meaning. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1986; 67(1/4):139—145.
- [4] Kundakunda. Pañcāstikāya-sāra. Perv. s Prakrita. In: Jeleznova NA. *Ucheniye Kundakundy v filosofsko-religioznoy tradicii jainizma*. Moscow: “Vostochnaya literatura” RAN; 2005. p. 237—267. (In Russ).
- [5] Umāsvāti. Tattvārthādhigama-sūtra. Perv. s Sanskrita. In: Jeleznova NA. *Digamberskaya filozofiya ot Umāsvāti do Nemichandry: istoriko-filosofskii ocherki*. Moscow: “Vostochnaya literatura” RAN; 2012. p. 73—178. (In Russ).
- [6] Kanaeva NA. “Naya-Karṇikā” Vinaiyi Vidjayi Maharadji. Perv. s Sanskrita, issled. i comment. *Istoriya filozofii*. 2009; (14): 240—261. (In Russ).
- [7] Ganeri J. Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu. *Journal of Indian Philosophy*. 2001;29: 485—493.
- [8] Points of Controversy (Kathāvatthu). Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol, London: Pāli Text Society; 1915.

Для цитирования:

Канаева Н.А. Два смысла индийской теории полемики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 8—17. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17.

For citation:

Kanaeva, N.A. Two Senses of Indian Theory of Polemics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (1): 8—17. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17.

Сведения об авторе:

Канаева Наталья Алексеевна — кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (e-mail: nkanaeva@hse.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-18-29

CREATING OF HINDUISM'S IMAGE IN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE BENGAL RENAISSANCE*

Tatiana G. Skorokhodova

Penza State University
40, Krasnaya Str., 440026, Penza, Russian Federation

Abstract. Based on the sources on religious-philosophical thought of the Bengal Renaissance (XIX — early XX century), author represents the process and results of creating of the Hinduism's image by Brahma Samaj leaders (Rammohun Roy, Debendranath Tagore, Keshubchandra Sen) and Neo-Hindu thinkers (Bankimchandra Chattopadhyay, Swami Vivekananda). Perceived from European orientalists, the term 'Hinduism' was filled the meanings and content by Bengal thinkers according to the epoch's needs. For explaining of the features of the image construction method and results, multiple influences on Bengali thinkers are described, such as the influences of traditional Sanskrit education and intellectual culture, caste consciousness, Islam, Christianity, European orientalism and scientific rationalism. Using hermeneutical, axiological and comparative methods, the Bengal thinkers had created the image of Hinduism, which contained the experience of critical analysis of indigenous religious trends and the experience of creation of 'ideal type' (M. Weber) of native religion. General image of Hinduism has two sides in representation of positive and negative facets both for Indians and for the World.

Key words: Hinduism, the Bengal Renaissance, religious-philosophical thought, image of Hinduism, Brahma Samaj, Neo-Vedantism, dialogue

A comprehension of indigenous socio-cultural tradition was the integral part of national-cultural renaissance in nineteenth — early twentieth centuries Bengal. The Bengal Renaissance was the epoch of reconsideration of Indian traditional heritage in the light of European rationalism and Western innovations. The renaissance thinkers searched for ideal variant of Indian-Western synthesis in all spheres of socio-cultural life for adequate integration into Modernity [See: 1—3], and religion was an important factor in the reconsideration and searching for synthesis. The comprehension of Indian tradition includes an interpretation of religion, which underlies in foundation of the civilization. In certain sense, it is new discovery of native religion and spiritual tradition both for Indian themselves, as well as for others and all world. The creation of image of Hinduism is significant process from the point of view of the content and the results.

Bengal religious philosophers were in the situation of Western challenge in all spheres of life, primarily, the challenge of Christianity. In the context of intricate intercourse with Christianity, they had clashed serious problem of the necessity to prove the value, significance and dignities of their own religion in its spiritual, social and

* The study is supported by Russian Science Foundation grant "Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings' Translation Problem", project № 16-18-10427.

cultural aspects. There were Brahmanical tradition supported by Brahmins' authority and popular religion with great number of various regional cults, orthodox elite faith based on a set of sacred scriptures, and heterodox spiritual practices based on *bhakti* (religious devotion to personal God) in Indian subcontinent. Consequently, for Bengal thinkers, the problem was complicated by question on image of their own religion. Is this religion Brahmanical or popular, orthodox or heterodox, or a certain whole?

The complex of Indian religious cults and faiths was united by *dharma*, scriptures, *samskaras* etc., but before eighteenth — nineteenth centuries C.E. it had not own name and self-image as the certain whole. British orientalist put forward the term 'Hinduism' to mark the religion of Hindu, which constituted the majority of population in India [See: 4; 5]. The term partly helped the solution of previously mentioned question: *coming from outside* term had been perceived by Bengal thinkers. It was convenient designation the religion as united whole, which was derivative from Vedic tradition. For the first time philosopher, reformer and 'the father of the Bengal Renaissance' Rammo-hun Roy (1772—1833) used synonymous terms 'Hinduism' [6. Vol. I. P. 73, 90, 179; Ibid. Vol. IV. P. 901—904], 'Hindu religion' [6. Vol. I. P. 3, 4, 90, 179; Ibid. Vol. IV. P. 905—908] and 'Hindu faith' [6. Vol. I. P. 74], as well as its derivatives 'Hindu theism', 'Hindu worship', 'Hindu mythology' [6. Vol. I. P. 66, 68], 'Hindu theology, law, literature' [6. Vol. I. P. 3, 45, 36, 89], 'Hindu idolatry' [6. Vol. I. P. I, 5, 66], 'the Hindu sacred texts' [6. Vol. I. P. 35, 90] and 'Hindu community' [6. Vol. I. P. 21]. He comprehended this integrity of the religion and controverted about Hinduism with his orthodox Brahmins and European opponents.

Philosophically, the appropriation of term 'Hinduism' have four aspects. Firstly, an **ontological aspect** manifests itself in grounding religious-philosophical picture of Universe as derivative from Brahman (Absolute), and human being as endowed with *Âtman* (soul). Secondly, an **epistemological aspect** is related to interpretation and understanding by Bengal thinkers of their own spiritual tradition which combines both universal and national components. Being the basis for development of society, civilization and culture, the tradition evolves in time. Thirdly, an **axiological aspect** pays attention to the values of Hinduism, which enable the society to develop and integrate into modern world without losing its own original shape and characters. Fourthly, an **ethical aspect** makes an apparent moral content of faith as opposed to the external practices; this aspect must ground the place of Hinduism among world religions.

Bengal thinkers began to fill appropriated term "Hinduism" by their own meaning and content. Being *within* religious *tradition*, they comprehended the scriptures, terms, philosophical schools (*darśanas*), *dharma*, practices, pantheon of deities, trends, sects, the way of living and social institutions (especially *varna-jāti* system). In the process of comprehending of Hindu religious tradition, the thinkers constructed specific image of Hinduism — for themselves, their co-religionists and peoples of different religions. From the one hand, high intention of presentation of "true Hinduism" incites Bengal thinkers, and they constructed its "ideal type" (I borrow the term from Max Weber) based on their notion on the due. From the other hand, they analyzed real religious practices and notions of their co-religionists and, consequently, either criticized Hinduism's nega-

tive aspects and suggested to focus attention on one's positive sides, or tried to prove its internal essential unity, which united outside diversity.

To understand the process and results of this constructing the image of Hinduism, we must take into account the context and influences, which helped to form methods and principles of the image's construction. If the general context was interaction of Indian traditional society with social, political and cultural components of Western civilization brought by British colonial rule, the special context was presence of Christianity and Islam in the Indian subcontinent. The current situation Bengal thinkers had discovered Christianity and Islam as Other-distant and Other-neighbour religions and attempted to understand them. Before the nineteenth century Hindu orthodox elites did not have any interest in Other religious tradition. W. Halbfass writes: '...Traditional Hinduism... has not been driven by zeal of proselytization and discovery, and by the urge to understand and master foreign cultures. It has neither recognized the foreign, the other as a possible alternative, nor as a potential source of its own identity' [7. P. 172]. But the European (especially the British) invasion had become so powerful challenge to Indian elites (primarily due to the influence of English education), that traditional Indian xenology [7. P. 177—196] had changed by understanding-in-dialogue with Other peoples, religions and cultures [See: 8]. For the first time in India, Bengal thinkers began to comprehend the culture of their Motherland in relation to European culture. In that process they had built in their own consciousness the special 'trialogue' between their own religion, Islam and Christianity. The comparative juxtaposition helped them to find universal and original features in their own religion to appreciate its dignities and faults and to be directed to creation of its special version, which will be adequate for Modernity and as such will contribute to the revival of the society.

Multiple influences on Bengal thinkers explain the principles and methods by which they consciously or intuitively use to construct of the image of Hinduism.

Firstly, it is **the influence of traditional Sanskrit education and intellectual culture** based on textual exegesis. Most strict and heterodox reformist interpretation of Hinduism had been proposed by Bengal Brahmins, who had Sanskrit education according to *varna dharma* like Rammohun Roy, Debendranath Tagore, Sivanath Sastri and Christian convert Krishnamohun Banerjea (Bandyopadhyay). Having critical frame of mind, enlightened and sympathetic for West, these Brahmin-intellectuals were able *from within* to adopt all dignities and to see all defects both of Brahmanical orthodox doctrine and Brahmin stratum. In his first tract '*A Gift to Believers in One God*' (*Tuhfat-ul-Muwahiddin*, 1804) Rammohun Roy wrote: 'I, the humblest creature of God, having been born among them, have learnt the language and got those injunction by heart, and this nation (the Brahmins) having confidence in such divine injunctions cannot give them up although they have been subjected to many troubles and persecutions and were threatened to be put to death by followers of Islam' [6. Vol. IV. P. 954].

The influence of caste status and consciousness is evident on social-caste structure of intellectual elite (*bhadralok*) and its representatives, which somehow treat Hinduism and its aspects. There were both Brahmins (Bankimchandra Chatterjee (Chattopadhyay), Bhudev Mukhopadhyay) and *kayastha* (scribers) among them. Kayasthas

like Kesubchandra Sen, Pearychand Mitra, Narendranath Dutta (later Swami Vivekananda), Rajnarayan Bose, Aurobindo Ghose and others had made an intellectual revolt against orthodox Brahmins and their theological claims. Taking upon themselves the right to interpret the texts and traditions, they had founded a new unorthodox theology of Hinduism.

The influence of Islam, Sufism, and Hindu-Islamic culture (in case of Ram-mohun Roy also Islamic education) [9. P. 27—28, 55] is expressed in the perception of such basic ideas as strict monotheism, the negation of polytheism and idolatry, equality of humans before God, social justice, mercy of the Creator, and also Sufi inner realization of the faith and its personal experiences.

The influence of hermeneutics of Christianity and the controversy with Christian missionaries, who proposed their version of Hinduism and criticized it as heathendom and “religion of Satan”, is also important. The search of contact points between Christianity and Hinduism during interpretation their religious doctrines served to the creation of religious-humanistic image of Hinduism as religion of love — for example, by Bankimchandra Chatterjee — and anticipation of sacrifice of God-man as by Krishnamohun Banerjee.

The influence of British orientalism, whose scientists had come in India from outside and largely obtained with the assistance of Indian traditional *pandits*. British orientalist like W. Jones, G. T. Colebrook, H. H. Wilson and others introduced the term ‘Hinduism’ and studied early forms of Indian religion — Vedism, Brahmanism and their texts, and philosophical schools (*darśanas*). The results of their oriental studies were taken by Bengal thinkers for using. Sometimes, these results were controverted, but usually ones were assimilated for argumentation of thinkers’ position.

Western education and European scientific rationalism had transmitted in India the complex of Western ideas, which induced critics of indigenous religious practices as unsuitable to ‘common sense’ and unseemly to enlighten people. Besides, Western education and rationalism also had incited Bengal thinkers search for analogous ideas in the texts of Indian tradition, which would overcome the dogmatism and the traditionalism in religious and social life.

Various combinations of aforementioned influences in thinkers’ biographies did not exclude general similarity in their principles of construction of Hinduism’s image. First of all, *the most important principle is a historicism* as a vector of investigation in evolution of Hinduism. Traditional Indian regressivism and European lineal progress originally combined in this historicism: the current state of Hinduism can be estimated as degradation — during historical evolution — from high monotheism and ethics to polytheism and ritualism, but at the same time Hinduism has a potential of spiritual renaissance based on recovery of pure tenor, or the ability to see high tenor in multitude of forms. Second principle is *clear distinction between ‘the spirit’ and ‘the letter’* namely religious spirit of personal life and external forms and symbols of religious practice. The principle helps to lead the positive critique of current and historical Hinduism based on either a preference of spirit to daily practices or an attempt to adjust spirit and letter in real religion. The principle operates in the approaches to the analysis of all faiths, including non-Hindu. Third principle is *priority of ethics over ritual practices*, owing to which

social content of religion is transformed for claims of Modernity, and at the same time, saves originality of spiritual culture.

The key **method** of constructing an image of Hinduism by Bengal intellectuals was **the hermeneutical reading and the interpretations of scriptures** from Vedas to “Bhagavadgīta” and the accompanying set of Sāstras. But in contrast to the traditional exegesis by special Brahmin *jāti*, the interpretation of the Bengal thinkers had been confronted with tradition in spite of some succession with latter. First of all it is evident in “phenomenological” approach to texts. Texts were read and interpreted, taking out brackets of orthodox interpretation, and discovering their meaning as for the first time. But indigenous cultural upbringing and mentality didn’t free thinkers from native tradition. They read the text with some pre-understanding of the essence of Hinduism from which came a possibility of specific interpretation of the religion and a creation of unorthodox exegetic tradition.

Bengal thinkers used **axiological method** which was in choice of religious-humanistic values derived from the existence of Brahman. This method helped them to build ideal image of Hinduism and simultaneously to criticize existing forms and practices that were considered from the point of view of conformity with values of the due. This method characterizes reformist aspirations of Bengal thinkers both in theory and practice.

Comparative method is applied in Bengal thought as juxtaposition of Hinduism with Christianity and Islam, on the one hand, to find universal meanings and values of the indigenous (native) religion and to ground it world status, and on the other hand, to mark unique features of native spiritual tradition.

Notwithstanding to similarity of principles and methods of creating an image of Hinduism, there are two variants of that image in religious-philosophical thought of the Bengal Renaissance. The first variant was Brahmoist, developed in religious-reformist society “Brahmo Samaj” founded by Rammohun Roy in 1828. The second variant is ‘neo-Hindu’, which had been opened owing to both impulse from Bengal preacher Ramakrishna Paramahansa and the emergence of cultural nationalism in the latter half of nineteenth century.

The conceptualized image of Hinduism is represented in Rammohun Roy’s work. His pre-understanding is concentrated in the idea of monotheism as true essence of every religion. Therefore, he presented Hinduism as monotheistic religion, which united ‘a conviction of the rationality of believing in an adoring to the Supreme Being only; together with a complete perception and practice of that grand and comprehensive moral principle *‘Do unto others as ye would done by’* [6. Vol. I. P. 74]. Rammohun appealed to the Vedas authority, well knowing on their heterogeneity, and had taken out to foreground Upanishads, where Brahman is depicted as Supreme Ruler and Creator. In interpretation of Upanishads by Rammohun Roy, the spirit of the scriptures was opposed to ritualism and idol-worship to multiplicity of gods and goddesses [6. Vol. I. P. 66—67, 71] and as well as opposed to Brahmanical interpretation of faith taken as whole. Rammohun Roy writes: ‘The doctrines of the unity of God are real Hinduism as that religion was practiced by our ancestors, and it is well-known even at the present age

to many learned Brahmans...’ [6. Vol. I. P. 90]. In controversy with orthodox Brahmins, he distinguished in the Vedas the spiritual parts, grounded monotheistic religion system and paths to salvation [6. Vol. I. P. 131], and also allegorical components, namely appellations to celestial deities, intended to ‘those who are unfortunately incapable of adoring the invisible Supreme Being’ [6. Vol. I. P. 10, 13].

The Vedānta was the grounding of both Rammohun’s demarcation and image of Hinduism as whole, because it was most suitable *darśana* for his monotheistic pre-understanding of the religion. The origin of Rammohun’s treating in *The Abridgement of Vedanta* had become the interpretation of *Brāhma-sutra-bhāṣya* by Śankara. According to Rammohun Roy, the Vedānta is special theological system, that maintains universality and unity of Supreme Being, high moral principles and love of mankind in a society. Regardless dualism of other *darśanas*, Rammohun reconciles *all darśanas* with monism of Vedānta in the controversy with Christian missionaries.

According to Rammohun, faith in God-Creator and love for Him must lead to ‘a friendly inclination towards their fellow-creatures, impressing... their hearts at the same time with humility and charity, accompanied by independence of mind and pure sincerity’ and ‘abstaining from evil acts’ [6. Vol. I. P. 46—53]. He saw these principles of Hindu life as counterbalance to scrupulous observance of prohibitions in diet, behaviour, ritual purity and *jāti-dharma*.

The influence of regressive historicism is evident in juxtaposition of Hinduism’s modern condition with ‘ideal type’ created by Rammohun. Ancient pure religious doctrines had disappeared behind multiplicity of rites, ceremonies, festivals and customs of idolatry; the latter had born prejudices, superstitions, humanness and total destruction of moral principles of Hindu majority. Rammohun argues, that is guilt of Brahmins: ‘Many learned Brahmans are perfectly aware of the absurdity of idolatry, and are well-informed of the nature of the purer mode of divine worship, but as in the rights, ceremonies and festivals of idolatry they find the source of their comforts and fortune, they not only never fail to protect idol-worship from all attacks but even advance and encourage it to the utmost of their power, by keeping the knowledge of their scriptures concealed from the rest of the people’ (*Preface to Isa-Upanishad*) [6. Vol. I. P. 66]. Rammohun considered preference of ritual and blind unreasonable faith as the result of socio-religious monopoly of priesthood. Against the background polytheism, dogmas of caste system, variety of customs and practices (*samskaras*) of Hinduism are seen by thinker as crying violation of high ethics and true spirit of religion. Rammohun believes, that perspectives of Hinduism’s are connected with regeneration of spirit of religion and gradual removing of faith in custom and polytheism — firstly owe to enlightenment of people.

For Indian intellectual tradition such resistance of ritual practice and inner essence of faith (mystics and ethics) is quite typical from time to time. Consequently, ancient resistance of Brahmanism and Upanishads had reproduced anew on Modern historical ground in works of Rammohun Roy. But influence both Islam and Christianity made him to strengthen the universal meanings in Hinduism in comparison with national. Finally, Rammohun had created the **Other** Hinduism in the frame of his religious tradition. This Other Hinduism is very elitist and refined, than orthodox schools of thinking in traditional India.

Constructed by Rammohun Roy, the image of Hinduism had been adopted by the leaders and members of Brahma Samaj. The Brahmoists developed it from the point of view of the due grounded in works of founder of the Brahma Samaj. Devendranath Tagore emphasized transcendental character of God-Creator, comprehended by both rational thinking and revelation. He had rejected Advaitic identity of *Ātman* and *Brahman*: ‘Sānkarācārya has turned India’s head by preaching doctrine of Monism — the identity of God and Man. According to his teachings ascetic and men of the world both are repeating this senseless formula ‘I am that supreme deity’ [10. P. 100]. As well as Devendranath had rejected doctrines of *avatarvāda* (incarnation) and *mayāvāda* (illusionism). With his adherents he had studied four *Samhitas* complex and, on the one hand, had determined the succession of Vedic worship to Supreme God in different forms (Agni, Vayu, Indra, Surya, Yama etc.) and, on the other hand, vast difference between the pantheon of gods in Tantras and Puranas and the gods of the Vedas itself. Devendranath spoke on ‘gradual evolution of our ancient manners, customs and religion’ [10. P. 68] and, finally, had refused to acknowledge of unconditional Vedas’ authority. Devendranath had found unacceptable components of idolatry (especially various *pujas*) in Hindu ceremonies of life’s cycle, and scrupulously interpreted the symbolic side of faith from the standpoint of view of strict correspondence to ethical monotheism.

Another leader of the Brahma Samaj Kesubchundra Sen strongly strengthened social content of Hinduism. Along with oppression of women and idolatry sooner criticized by Rammohun Roy, Sen said, that caste system is ‘stupendous engine... for keeping large masses of mankind in the bonds of spiritual and social tyranny’ and ‘prevention the realization of the spirit of true brotherhood’ [11. P. 287]. For Kesubchundra Sen, the caste system origins from social distinctions and “division of society into trades and professions”, but later it has been fortified by religious sanctions [11. P. 272—273]. The thinker connects perspectives of Hinduism with restoration of pure faith in Personal God and spiritual brotherhood, and with social service and destruction of spiritual despotism and sectarianism in society.

Thus, Brahmoism is image of Hinduism for enlightened intellectual elites. This image paradoxically got back British orientalists: for example, to H. H. Wilson, cooperated with Rammohun Roy in studying Sanskrit scriptures [12. P. 59—60], which collated with it their research results. Conventionally, Brahmoist image of Hinduism can be called ‘liberal’ both general reformist orientation and by the very fact of liberation from Brahmin’s authority and dogmas. In this image have founded the base of perception Hinduism as system evolved, historically, from antiquity (Vedic religion) to modernity; and one successive tradition with her own ups and downs, but wholly is capable of living. But first meaning of universal beginning — monotheism and Vedanta as one’s philosophical basis — in Hinduism dissembled his civilization’s originality and diversity. Therefore, Brahmoist image of Hinduism had not wide response in Indian society, but had been the motivation to social-reformist and cultural creative activity of the educated strata. Many of reformers, writers and scientists of Bengal are connected with the Brahma Samaj. For example, Swami Vivekananda gave due to the society for awakening his own aspiration to analyze the problems of India.

Paradoxically Neo-Hindu image of native religion unites both the Brahmoist components of — monotheism as a basis, accent on ethics, Vedas' authority, Vedanta, recognition of Hinduism's historical evolution — and the conservative esteem of tradition and wish to reconcile all diversity of present notions and practices in one *harmonious* picture. The purpose of Neo-Hinduism as stream of thinking was humanistic grounding of values of native religion and culture, consequently, accent was done on national originality without rejecting of universalism grounded by Brahmoists. From one origins the notions of Hinduism's universalism, which can embrace both all religious practices of the subcontinent and be the ultimate expression of Other religions' meaning, namely Christianity, Islam, Buddhism.

The ground of pre-understanding of Hinduism for Neo-Hindu philosophers had been given by preacher and saint Ramakrishna Paramahansa, who atike brahmoists, discerned true faith and customs and rituals, but proved, that One God have multitude of names, aspects and forms. 'As with one gold various ornaments are made, having different forms and names, so one God is worshipped in different countries and ages, and has different forms and names. Though He may be worshipped variously, some loving to call him Father, others Mother, etc., yet it is one God that is being worshipped in all these various relations and modes' [13. P. 100]. Dialectical oppositions of treating of God had come together in Ramakrishna teachings on stages of God-knowing from idolatry to absolutely spiritual faith. Multitude of traditional religious ceremonies had reconciled with anti-ritual mood of the Brahmo Samaj.

The Neo-Hindu image is heterogeneous; there are two forms in it. One form was created for compatriots, other one — for presentation of Hinduism outside India, literally for all world. First in pure form had presented in works by Bankimchandra Chatterjee (*The True Dharma (Dharmatattwa, 1887) The Life of Krishna (Krishnacharitra), Letters on Hinduism*).

From the point of view of universalist monotheistic credo, Bankimchandra says: 'The root of religion, in particular of Hindu religion, is one God is in all things, therefore it is our *dharma* to seek the welfare of all things' [14. P. 191]. This God is impersonal, but only worship to Personal God endowed with attributes is fruitful and is in foundation of Hinduism — as well as in foundation of other religions. Therefore, that worship is acceptable to 'men who are imitators of God', or 'those who are thought to be God in human form' is ideal for people in first stages of religious worship to Infinite God [14. P. 166]. The best example of this is Krishna, who 'united India by the strength of his knowledge, who proclaimed the wonderful *dharma* of non-attachment by the strength of his wisdom', and 'proclaimed the virtue of forgiveness' and said: 'Religion is not in the Vedas, but in the welfare of the people — whether he god or not' [14. P. 167—168]. Bankimchandra's interpretation of Krishna profoundly contrasted with Brahmoist understanding of Hinduism, treated Krishna as only one from multitude of god-idols. Rammohun Roy brought up by religious Vaishnav mother, once said: 'The sweeper of my house would not do such an act, and can I worship a god sunk lower, than the man who washes my floors?' [15. P. 113—114].

According to Bankimchandra, at more high stages of the God-knowing man realizes God in all things and the world is in Him. Owing to it love to God means love of self and all men, love of country and love of all world [14. P. 186].

The goal of Hinduism for Bankimchandra is *mokṣa* — freeing from suffering by ‘submission to ideal of God and achieving a nature identical with his’, owing to it man ‘became the possessor of all happiness’ [14. P. 166]. Therefore, Bankimchandra identifies dharma/religion with humanity, culture and happiness, and this many-sided Hinduism is true mean to happiness, which “concerns this life, God, man, all creatures and all the world. Hinduism is ‘all-encompassing, all happiness-producing and holy religion in the world’ [14. P. 170].

Described by Bankimchandra Hinduism is an ethical religious doctrine, based on love and devotion to humans in society, and formed solidarity and people’s character [14. P. 175—183]. Consequently, most authoritative text for the thinker is ‘Bhagavadgītā’, which helps to unite monotheism and popular forms of faith.

The image of Hinduism by Bankimchandra is the attempt to prove for co-religionists that ‘Hinduism is... superior to other religions’ and ‘the best religion in the world’ [14. P. 176]. This attempt was motivated by thinker’s patriotic feelings.

Developing the ideas by his teacher Ramakrishna Paramahansa and his own, Swami Vivekananda continued to create the image of Hinduism for both compatriots and the whole world in active enlightening works in India, Europe and America. And as far as depending on the audience, the philosopher accents either negative or positive sides in Hinduism. It is difficult to find in the end of nineteenth century India more severe and passionate critic of Hindu practices and rites — child marriage, gender inequality, Brahmins’ authoritarianism and others — detailed regulation of life and caste system (especially untouchability) than *Vivekananda addressing to compatriots* with appeal for regeneration of the country and for development of spiritual, cultural and social activity. But for Western audience he tells with dignity and pride on Indian spiritual traditions, cultural originality and customs. Just in lectures and speeches delivered in the West — from speeches in World Parliament of Religion (1893) to lectures on four yogas and the latest works — Vivekananda had created ‘presentative’ image of Hinduism with a synthesis of Brahmoist and Hindu ideas and based on universal conception of man and achievement of freedom.

According to Vivekananda, Hinduism is principally monotheistic; its object is ‘by constant struggle to become perfect, to become divine, to reach God and see God, and this reaching God, seeing God, becoming perfect even as the Father in Heaven is perfect, constitutes the religion of the Hindus’ [16. Vol. I. P. 13]. This object and essence received through revelation in the Vedas [16. Vol. I. P. 6]. Vivekananda connected the source of Hinduism with most ancient Vedic religion, in which all ‘sects were all sucked in, absorbed, and assimilated into the immense body of the mother faith’ [16. Vol. I. P. 6]; owing to its quality it gradually became stronger. Philosopher suggested Hinduism as religion of the Book. He said: ‘...If you analyze all the various religions of the world, you will find that these are divided into two classes, those with a book and those without a book. Those with a book are the strongest, and have the largest number of followers. Those without books have mostly died out, and the few new ones have very small following’ [16. Vol. I. P. 126]. Mostly he appealed to Upanishads and ‘Bhagavadgītā’ as authoritative scriptures, grounded the faith, ethics and philosophy.

In Hinduism, as well as in other religions, Vivekananda saw three components. First is philosophy as its essence: ‘Religion without philosophy runs into superstition; philosophy without religion becomes dry atheism’ [16. Vol. VII. P. 36]. Second component is mythology, which is illustration of the essence by examples and ritual, which makes philosophy accessible to all men. Therefore, Vivekananda considers Vedanta as the philosophical foundation of Hinduism and identifies them. Vedanta encompasses all philosophical schools and religious doctrines of India and even shows itself as essence of all religions in the world and it is the basis of universal religion. But before come to philosophy of religion, majority of people needs in myth, symbols and cults. Paradoxical statement by Vivekananda — ‘I may tell you that there is no polytheism in India. In every temple, if one stands by and listens, one will find the worshippers applying all the attributes of God, including omnipresence, to the images’ [16. Vol. I. P. 15] — was accompanied the wide explanation, that image of divinity lets to relieve to understanding of high truth and God’s essence. Therefore, religious path in Hinduism was presented as gradual movement of people from the primary stage of ‘spiritual childhood’ to the highest stages of learning the truth in God. He says: ‘Idolatry in India does not mean anything horrible. It is not the mother of harlots. On the other hand, it is the attempt of undeveloped minds to grasp high spiritual truths’ [16. Vol. I. P. 17—18]. So Vivekananda harmonizes spirit and external form, faith and ritual by presenting of Hinduism as religion ‘is not in doctrines, in dogmas, nor in intellectual argumentation; it is being and becoming, it is realization’ [16. Vol. II. P. 43]. But if the forms cease to express the inner life, they must be broken; the possibility of renewing and development of Hinduism are connecting with this breaking in its historical evolution.

Social aspect of Hinduism Vivekananda tracts from ethic point of view: self-renouncement and doing of the duty, love and non-violence, disinterestedness and mercy, sanctify the social life of Hindus. Three *margas* — *karma*, (action), *jñana* (knowledge) and *bhakti* (love) — as paths to God characterize Hinduism as way of life. In modern time *karma* (any job in the world for the sake of work, and not for the result) are gaining special meaning.

Created by Vivekananda the image of Hinduism for all world was appeared extraordinary attractive for the audience, but also for English-speaking Indian intellectuals, such as Aurobindo Ghose, M.K. Gandhi, S. Radhakrishnan, J. Nehru and others. In Vivekananda’s critical analysis does not conceal negative sides of native religion (sectarianism, intolerance, fanaticism, traditionalism etc.) and becomes a stimulus for realistic approach to native religion and the ground of its furthestmost comprehending and interpretation.

Neo-Hindu image of Hinduism is purposeful created image for contemporaries and future generations, for Indians and foreigners, for scientists and persons are interested in Indian culture. This is response to the Western challenge, which opposed Christianity to Hinduism in missionary and ideological spheres.

On the whole, Brahmoist and Neo-Hindu images both are not opposed, but rather mutually complement each other. The succession between Brahmoist and neo-Hindu image is clear. But if first one is an attempt to build the ideal model of Hinduism, the second image is received to represent certain inner spiritual unity, which is disappeared

in external multitude of cults and religious practices. The following features are essential in both images. 1. Hindu tradition are depicted as continuous from deep Antiquity (Vedic age) to Modernity, in spite of historical turning of ups and downs. 2. Hinduism is represented as religion, which provided by its own mode of civilization and cultural unity and originality of Indian subcontinent, and also it has universal tenor. 3. Due to the universal tenor, Hinduism can pretend to the status of world religion, along with Christianity and Islam.

Created by religious-philosophical thought of the Bengal Renaissance, the image of Hinduism has been appeared as effective, because, firstly, it worked for creation of an attractive image of Indian culture and thought. Secondly, it encouraged religious-philosophical thought in twentieth century India. Thirdly, it contained the experience of critical analysis of indigenous religious trends and the experience of creation of 'ideal type' of native religion. In that later quality this image entered in oriental studies. Perception and critics of the image had played significant methodological role in studying of *Dharma* religion and Indian traditional society.

© Skorokhodova T.G., 2017

REFERENCES

- [1] Dasgupta Subrata. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random house Publishers; 2010.
- [2] Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
- [3] Skorokhodova TG. *The Bengal Renaissance: Idea, Term and System of Symbolical Description*. *Modern Research Studies: An International Journal of Humanities and Social Sciences*. December 2015;2(Iss.4):738—768. Available from: [<http://files.hostgator.co.in/hostgator201172/file/2015020404.pdf>].
- [4] Dalmia V., von Stietencron H. (Eds.) *Representing Hinduism. The Construction of Religious Tradition and National Identity*. New Delhi: Thousand Oaks, Calif., Sage Publications; 1995.
- [5] Soherwordi Syed Hussain Shaheed. *Hinduism — A Western Construction or an Influence?* *South Asian Studies: A Research Journal of South Asian Studies*. 2011;1(26):203—214.
- [6] Roy Raja Rammohun. *The English Works / Ed. by J.C. Ghose*. In 4 vols. New Delhi: Cosmo; 1982.
- [7] Halbfass W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany: SUNY Press; 1988.
- [8] Skorokhodova TG. *Understanding of Other in the Bengal Renaissance's Philosophy*. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*. 2010; 2. (In Russ).
- [9] Naravane VS. *Modern Indian Thought*. N.Y.: Asia; 1964.
- [10] Tagore Devendranath. *The Autobiography*. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S. C. Lahiri & Co.; 1909.
- [11] Keshub Chunder Sen in England. Calcutta: Navavidhan Publications Committee; 1938.
- [12] Robertson BC. *Raja Rammohun Roy. The Father of Modern India*. New Delhi: Oxford University Press; 2001.
- [13] Müller FM. *Collected Works. Vol. X. Ramakrishna, His Life and Sayings*. L.: Longman & Green; 1910.
- [14] Chatterjee BCh. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal*. Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony; 1986.

- [15] Collet SD (and Stead FH). *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. Ed. by DK Biswas and RCh Ganguli. 3rd ed. Calcutta: Sadharan Brahma Samaj; 1962.
- [16] Vivekananda Swami. *Complete Works*. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati — Almora: Advaita Ashrama; 1998—2002.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-18-29

СОЗДАНИЕ ОБРАЗА ИНДУИЗМА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Т.Г. Скороходова

Пензенский государственный университет
ул. Красная, 40, Пенза, Россия, 440026

На основе анализа источников по истории религиозно-философской мысли Бенгальского Возрождения XIX — первой трети XX в. автор представляет процесс и результаты создания образа индуизма лидерами Брахмо Самаджа (Раммоханом Раем, Дебендронатхом Тагором, Кешобчондро Сенем) и мыслителями неоиндуизма (Бонкимчондро Чоттопаддхаем и Свами Вивеканандой). Они наполнили воспринятый от европейских ориенталистов термин «индуизм» смыслами и содержанием, соответствующим потребностям эпохи. Для объяснения особенностей метода конструирования образа индуизма описаны множественные влияния на бенгальских мыслителей — традиционного санскритского образования и интеллектуальной культуры, кастового сознания, ислама, христианства, европейского ориентализма и научного рационализма. Используя герменевтический, аксиологический и сравнительный методы, бенгальские мыслители создали образ индуизма, который содержал в себе опыт критического анализа течений родной религии и опыт создания «идеального типа» (М. Вебер) родной религии. В общем образе индуизма сочетались две стороны — позитивный и негативный — для представления его как индийцам, так и всему миру.

Ключевые слова: индуизм, Бенгальское Возрождение, религиозно-философская мысль, образ индуизма, Брахмо Самадж, неоведантизм, диалог

For citation:

Skorokhodova, T.G. Creating of Hinduism's Image in Religious-Philosophical Thought of the Bengal Renaissance. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 18—29. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-18-29.

Для цитирования:

Скороходова Т.Г. Создание образа индуизма в религиозно-философской мысли Бенгальского Возрождения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 18—29. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-18-29.

Сведения об авторе:

Скороходова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет» (*e-mail*: skorokhod71@mail.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-30-38

САТЪЯГРАХ КАК СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ В ФИЛОСОФИИ М.К. ГАНДИ*

Е.А. Битинайте

Краснодарский государственный институт культуры
ул. 40-летия Победы, 33, Краснодар, 350072

В статье освещен вопрос об участии в процессе общественного развития представителей *творческого меньшинства* (А. Бергсон, А. Дж. Тойнби). В философии М.К. Ганди аналогичную роль играют *сатъяграхи*. Этот термин восходит к центральному учению индийского мыслителя — *сатъяграхе*, суть которой — в призыве к противопоставлению всех душевных сил нравственно развитой личности любой несправедливости, с которой ей приходится сталкиваться. Созданный Ганди образ идеального человека и представления мыслителя о его роли в социально-динамических процессах обнаруживают прямое влияние культурного и интеллектуального облика философа на его взгляды. Так, являясь мыслителем, сформировавшимся на стыке культур традиционного общества и модерна, Ганди придает своему образу идеального человека восточные и западные черты. Он предлагает сочетать моральную строгость традиционного индийского аскета с социальной активностью, свободой и чувством персональной ответственности перед обществом, присущими индивидуалистической этике модерна. При этом он отвергает распространенное на Западе представление о развитии общества как техническом прогрессе, связывая этот процесс с совершенствованием личностей и гармонизацией социальных отношений. Последнее невозможно без участия посредников между различными общественными силами. Сознывая это, Ганди призывал своих последователей стать посредниками в примирении враждующих религиозных общин, каст и политических партий. Во многом такое понимание общественного развития определено культурным и социальным обликом самого мыслителя. Как человек, сформировавшийся на перекрестке культурных взаимодействий, Ганди сам выступал в роли посредника между индусами и мусульманами, высококастовыми индусами и неприкасаемыми, между различными направлениями в Индийском национальном конгрессе, между экономическими элитами и обездоленными массами.

Ключевые слова: М.К. Ганди, сатъяграха, общественное развитие, социально-активная личность, идеал человека

Тема преобразования социально-активной личностью общества, значимая для европейской мысли, равно как и в целом проблема общественного развития, не находилась в центре внимания индийских философов на протяжении тысячелетий. Отсутствие интереса к проблематике общественно-динамических процессов связано с характерной чертой традиционного индуизма — представлением о совпадении сущего и должного. Человек в этой доктрине рассматривался не как активный и независимый субъект общественной жизни, а как исполнитель определенной социальной роли, предписанной ему от рождения [См.: 1. С. 92—95; 6].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ). Проект № 16-18-10427.

Ситуация начала меняться в колониальный период, когда в стране стали появляться мыслители нового типа, сформировавшиеся на стыке культур традиционного общества и модерна. Ознакомившись с достижениями западной философии, они стали применять ее теоретические разработки к осмыслению своего общества. В результате они осознали ситуацию современной им Индии как проблемную и стали намечать возможные пути выхода из кризиса [См.: 8. С. 209]. В социально-философских рассуждениях мыслители нового типа преодолели социоцентризм традиционной доктрины. Они осмыслили человека как самоценную личность, а его развитие — как важный фактор развития общества [См.: 9].

Тема общественного развития является одной из центральных в философии Мохандаса Карамчанда Ганди (1869—1948). Критика модернизационных процессов, поиск способов решения социальных проблем, образ идеального общества, размышления о роли личности в жизни социума и другие подобные вопросы встречаются в различных его текстах, не составляя единой теории развития общества. Внимательное изучение источников, мировоззрения и стиля мышления философа, исторического контекста, в котором он формировался и действовал, позволяют воссоздать целостную картину его представлений по этому предмету [См.: 2].

Формирование Ганди в условиях модернизации — противостояние социоцентристскому традиционному обществу и приобщение к таким западным по происхождению ценностям, как безусловное достоинство каждой личности, социальное сострадание, всеобщее равенство перед Богом и законом, свобода и др. — определили его интерес к проблематике человека и индивидуального развития, которое он считал главным фактором развития общества [См.: 10. С. 21; 13. Р. 22; 14. Р. 114—115; 15. Р. 17]. Поэтому подход Ганди к осмыслению социально-динамических процессов можно условно назвать персоналистским или личностно-деятельностным.

В самом общем виде основной вектор должного развития любого общества Ганди представляет как преодоление негативных тенденций модернизации: чрезмерного увлечения техническим прогрессом и связанной с этим недооценки проблематики нравственной и духовной жизни индивида. «Современной цивилизации» (*modern civilization*) мыслитель противопоставляет свой образ идеального общества — «истинную цивилизацию» (*true civilization*), в которой основной акцент перенесен с технического прогресса на сохранение моральных ценностей и нравственное совершенствование индивидов [См.: 11. Vol. 10. Р. 20—21, 37].

По мнению Ганди, следствием нравственного развития большого числа людей должно стать переустройство социальных отношений в соответствии с этическими принципами, что в свою очередь должно способствовать решению многих социальных проблем и повлечь за собой улучшения во всех сферах жизни общества. Однако приобщение масс к индивидуальному развитию затруднено как объективными (отсутствие возможностей для развития), так и субъективными (отсутствие стремления к развитию) обстоятельствами. Поэтому, согласно Ганди, ключевую роль в развитии общества играют наиболее нравственно развитые, социально активные и ответственные его представители.

Идеал всесторонне развитой личности мыслитель воплощает в образе *сатьяграха*. Этот термин восходит к центральному учению в философии Ганди — *сатьяграхе* (санскр. — «упорство в истине»), суть которой в особой форме взаимодействий между нравственно развитой личностью и оппонентом в лице конкретного человека или общественной группы. Целью такого рода взаимодействий является согласованное и скоординированное нравственное совершенствование двух сторон, средством — моральные усилия сатьяграха (человека, практикующего сатьяграху), противопоставляющего свои душевные силы любой несправедливости, с которой ему приходится сталкиваться, и тем самым нравственно воздействующего на окружающих [См.: 4; 11. Vol. 10. P. 500, Vol. 13. P. 442]. Ганди особенно подчеркивает взаимную пользу, извлекаемую обеими сторонами, и выгодно отличающую сатьяграху от общепринятых форм противоборства: «Это оружие, которое освящает обоих: и того, кто владеет им, и того, против кого оно направлено» [11. Vol. 16. P. 123].

Термин «сатьяграх» можно перевести как «отстаивающий истину», «проявляющий упорство в том, что истинно». Ганди разрабатывает свод правил для тех, кто стремится стать сатьяграхами. Так, все желающие вступить в *Сатьяграха-аширам* — коммуну, объединявшую близких сторонников мыслителя, — должны были дать несколько клятв. Перечисляя эти клятвы и раскрывая их содержание, Ганди подчеркивает, что пять из них заимствованы из этического кодекса первой ступени раджа-йоги — *ямы*. Это клятвы правдивости и стремления к постижению истины (*сатья*), приверженности ненасилию (*ахимса*), самоограничения, включающего половое воздержание и контроль над вкусовыми ощущениями (*брахмачарья*), отказа от присвоения чужого имущества (*астея*) и нестяжательства (*апариграха*). К этому традиционному для индуистской аскетической практики списку Ганди прибавляет клятвы, продиктованные потребностями антиколониальной борьбы и социальными проблемами современного ему индийского общества: *свадешии* (воздержания от потребления зарубежных товаров и содействия возрождению отечественного производства), бесстрашия и уважительного отношения к неприкасаемым [См.: 11. Vol. 13. P. 226—233].

В деятельности сатьяграха различимы два этапа: стремление к постижению истины и последующее отстаивание того, что он сам считает истинным, перед лицом соперника или общества. Поиск истины требует от человека постоянного нравственного самосовершенствования. Приобретенные моральные качества должны раскрыться в полной мере и определить образ действий сатьяграха, когда он начнет отстаивать то, что считает истинным. Правдивость и приверженность ненасилию определяют чистоту средств, избираемых для достижения поставленных целей. Пример честности, прежде всего, являл сам Ганди, когда заранее знакомил своих политических оппонентов с содержанием предстоящей кампании сатьяграхи. Значимую оценку этой его черты дает К. Жордис: «...Хотя он и не приобрел внешности джентльмена, зато смог постичь и усвоить его дух: в плане учтивости, „честной игры“, рыцарского поведения он сам мог дать фору англичанам. Очень может быть, что этот английский идеал поведения как раз помог ему раз-

бить завоевателей на их собственном поле, оказаться выше тех, кто его унижал: он применял в жизни добродетели, которые те лишь провозглашали, но не соблюдали на деле, во всяком случае, не в отношении колонизованных» [5. С. 42].

Приверженность ненасилию означает, что сатьяграх в своей борьбе должен полагаться только на силу духа. Объясняя это, Ганди часто обращается к идее внутреннего достоинства человека: «Сатьяграх не может совершить жестокость над кем-либо; *он не опустится, применяя физическую силу* (курсив мой — Е.Б.)» [11. Vol. 13. P. 523].

Самоограничение и отказ от обладания ненужным имуществом составляют суть самодисциплины сатьяграха и позволяют ему отвлечься от поисков чувственных наслаждений ради культивирования в себе духовного начала. Эти черты сближают образ идеального человека, созданный мыслителем, с теоретическими основами традиционных аскетических практик различных школ индийской философии. Неслучайно в текстах Ганди часто встречаются призывы к *танасье* (особой аскетической практике, направленной на накопление и правильное использование духовной энергии), а сам политик в поздние годы своей жизни верил, что успех антиколониальной борьбы зависит от степени его личного морального совершенства.

Однако вовлеченность сатьяграха в общественную жизнь не позволяет отождествить его с традиционным индийским аскетом-отшельником *санньясином*. Образ развитой личности, созданный Ганди, скорее ближе к идеалу *карма-марги* — незаинтересованного действия, труда без привязанности к его результатам. Внимание к этой идее позволяет глубже понять отношение мыслителя к модернизационным процессам. Он не выступал против развития техники как таковой, но призывал современного человека освободиться от порабощенности представлением о первоочередном значении комфорта и накопления материальных благ. Внутреннюю свободу как проявление отсутствия привязанности к объектам и явлениям внешнего мира Ганди называет условием воплощения моральных добродетелей, в частности, приверженности ненасилию: «Тот, кто свободен от такой привязанности (к плодам своих трудов — Е.Б.), не убьет врага, но скорее пожертвует собой. Убийство врага происходит из-за нетерпения, а нетерпение происходит из-за привязанности» [11. Vol. 15. P. 312]. Для Ганди значима и непривязанность к другому человеку, означающая равно доброжелательное отношение к друзьям и противникам. В конечном итоге такое отношение должно привести к восприятию всего человечества как одной большой семьи [См.: 11. Vol. 39. P. 247]. Личная непривязанность также должна проявляться в том, что сатьяграх призван бороться не против конкретного человека, но против присущего ему зла и против дурной системы, которую тот поддерживает [См.: 11. Vol. 39. P. 220]. В результате должное отношение сатьяграха к оппоненту можно определить как сочувствие и искреннее желание помочь внутренне измениться.

Смелость сатьяграха должна проявиться в его готовности действовать первым: «Сатьяграх не ждет остальных, но сам бросается в бой, полностью полагаясь на собственные возможности. Он верит, что когда придет время, остальные последуют его примеру» [11. Vol. 13. P. 523]. Такой человек должен не бояться пред-

ставить свои убеждения на суд окружающих и в одиночестве отстаивать то, что он считает истиной, перед лицом общества или даже всего мира. Ему не следует бояться ни страданий (например, тюремного заключения), ни даже смерти. Ганди называет тюрьмы «вратами к мокше» (духовному освобождению), «небесными обителями» и «храмами свободы» для заключенных, прилагающих усилия к постижению свободы духа (здесь он оговаривается, что сказанное относится только к осужденным по политическим, а не уголовным статьям) [См.: 11. Vol. 22. P. 501]. Смерть также не должна страшить сатьяграха, ведь умирает лишь тело, а не душа.

Однако Ганди оговаривается, что сатьяграх не может быть уверен в своей победе. Он должен понимать, что его возможности ограничены, и действовать в соответствии с этим. Сатьяграх может потерпеть неудачу. Причиной этой неудачи может стать как недостаточная подготовленность общественных масс к восприятию его идей, так и его собственная ошибка. Ганди на собственном опыте знал об инертности общества. Он признаёт: «Реформы жаждет сам реформатор, а не общество, от которого ему следует ожидать ничего лучшего, чем противостояние, отвращение или даже убийство. Почему бы обществу не считать регрессом то, что реформатор лелеет как саму жизнь?» [11. Vol. 39. P. 176]. О том, что сатьяграх может ошибиться, Ганди пишет: «Если Истина на его стороне, он победит, но если его мысль ложна, он будет страдать от последствий своей ошибки» [11. Vol. 13. P. 523].

Сатьяграх воздействует на оппонента и на общество в целом посредством личного примера. Отсюда другая его черта — высокая степень ответственности за все свои поступки.

С деятельности сатьяграхов начинаются преобразования в обществе, они осознают проблемность социального бытия, постоянно совершенствуются сами и передают импульс развития окружающим. Ганди пишет: «История показывает, что все реформы начинались с одной личности. Результаты с трудом достигаются без тапасья. Страдания, которым подвергаются во время сатьяграхи, — это тапасья в чистейшей форме» [11. Vol. 13. P. 524]. Однако восприятие обществом ценностей и идей, предложенных сатьяграхом, затруднено неготовностью масс к переменам: «Тапасья Иисуса Христа, — пишет Ганди, — хотя и была безграничной, оказалась недостаточной для нужд Европы. Европа не одобрила Христа... Множество Христов предложат себя как жертву на отвратительный алтарь Европы, и только тогда осознание придет на этот континент. Но Иисус навсегда останется среди них первым» [11. Vol. 13. P. 524].

Осмысливая трудности приобщения масс к развитию, Ганди подчеркивает первостепенное значение деятельности сатьяграхов в устранении как объективных, так и субъективных препятствий, мешающих этому процессу. Для решения наиболее острых социальных проблем мыслитель разработал так называемую *конструктивную программу*, содержание которой изложил в одноименной брошюре, изданной в 1941 г. [См.: 11. Vol. 75. P. 146—166]. В ее тексте прослеживаются две сквозные идеи, значимые для социальной мысли Ганди: идея сотрудничества меж-

ду людьми как обязательного условия преодоления социальных проблем и идея посреднической роли сатьяграхов между представителями высших и низших социальных слоев.

По мнению мыслителя, для улучшения гендерной ситуации индийского общества необходимо сотрудничество между мужчинами и женщинами, для преодоления коммунизма — между представителями различных религиозных общин, для смягчения экономического неравенства — между богатыми и бедными и т.д.

Не упоминая понятие «сатьяграх» в брошюре, Ганди несколько раз подчеркивает большое значение посреднической деятельности представителей Индийского Национального Конгресса — ведущей партии освободительного движения. При этом высокая моральная планка, которую мыслитель задает для них, позволяет предположить, что модель должного поведения членов Конгресса разработана в соответствии с идеалом сатьяграха.

Ганди подчеркивает, что для преодоления конфликтов между различными религиозными общинами необходимо, чтобы «каждый конгрессист независимо от своего вероисповедания, представлял в своем лице индуса, мусульманина, христианина, зороастрийца, иудея и др., короче, каждого индуса и неиндуса. Он должен почувствовать тождество с каждым из миллионов обитателей Индостана» [11. Vol. 75. P. 147]. Для преодоления *неприкасаемости* (дискриминации по отношению к представителям низших каст) конгрессисты должны культивировать дружеские отношения с неприкасаемыми, подавая пример ортодоксальным индусам [См.: 11. Vol. 75. P. 149]. Аналогичным образом Ганди обращается к членам Конгресса с призывом способствовать преодолению гендерного неравенства [См.: 11. Vol. 75. P. 155].

Будучи посредниками между элитами и массами, сатьяграхи должны, с одной стороны, апеллировать к совести людей, занимающих высокое положение в обществе, подавать им пример уважительного отношения к угнетенным, убеждать их добровольно отказаться от части своего имущества в пользу малоимущего большинства (*теория опеки*). С другой стороны, они должны внушать представителям социальных низов чувство собственного достоинства, способствовать изменению их самосознания, помогать им отказаться от подчинения безнравственным обычаям и законам и обрести экономическую самостоятельность посредством занятия ручными ремеслами или земледелием.

Надежды на преодоление отсутствия стремления к развитию, свойственного большинству, Ганди также связывал с деятельностью сатьяграхов. Последние как нравственно развитые личности должны задавать нормы морального поведения и выступать в качестве примера для окружающих. Призывая отказаться от товаров машинного производства, Ганди пишет: «Тому, что смогут сделать немногие, будут подражать остальные... То, что делают лидеры, будет с радостью делать и народ» [11. Vol. 10. P. 59]. Высказывая эту мысль, Ганди почти дословно повторяет строки Бхагавадгиты (III, 21) — произведения, оказавшего огромное влияние на его мировоззрение: «В этом мире — что делает лучший, / совершать начинают другие: / он являет пример делами, / а они ему все подражают» [3. С. 26].

Принцип подражания является стержневым для учения о сатьяграхе. Противопоставляя свою нравственную волю действиям (как правило — агрессивным) соперника, сатьяграх должен одновременно служить для него примером морального совершенства. Это обязательство задает высокую нравственную норму отношения к оппоненту: в первую очередь акцентируя внимание на скрытом в каждом человеке духовном начале, сатьяграх воспринимает соперника как самоценную личность, как Другого, наделенного безусловным достоинством и заслуживающего уважения.

Воздерживаясь от физического насилия и оскорблений, сам сатьяграх должен быть готов подвергнуться насилию и унижению со стороны оппонента, что обязан вынести спокойно [См.: 7. С. 143; 11. Vol. 15. P. 191; 12. P. 183]. Мыслитель придает большое значение страданиям сатьяграха, способствующим тапасью — накоплению духовной энергии: «Если мы вступаем в битву, то не для того, чтобы причинить беспокойство правительству. Мы только хотим претерпеть страдание, совершить тапасью, добываясь цели» [11. Vol. 12. P. 341].

Стойкость в страдании и готовность к жертве позволяют сатьяграху продемонстрировать оппоненту пример силы духа. Противопоставляя проявление собственного духа силе оружия оппонента, сатьяграх не усиливает в последнем его животное начало, а напротив, апеллирует к его совести, заставляет его устыдиться своего недостойного поведения [См.: 7. С. 145]. Это должно послужить для оппонента импульсом к внутренней работе, результатом которой должно стать уважительное отношение к человеку, практиковавшему против него сатьяграху, и трансформация конфликта в конструктивный диалог.

Нравственное развитие большого числа людей, т. е. превращение их в сатьяграхов, мыслилось Ганди как условие гармонизации социальных отношений и дальнейшего развития во всех областях жизни общества.

Анализ личностных черт сатьяграха и его участия в социальных процессах обнаруживает прямое влияние стиля мышления и общественной деятельности Ганди на формирование его идеала человека. Будучи сам посредником между культурными мирами, он определил посредническую роль сатьяграха между высшим и низшим слоями общества. Западно-восточный синтез, характерный для интеллектуального и культурного облика мыслителя, повлиял на синтетический характер его образа развитой личности. Так, сатьяграху должны быть присущи независимость и социальная активность, что сближает его образ с индивидуалистическим идеалом модерна. Одновременно он призван воплощать черты традиционного индийского аскета с той существенной оговоркой, что накопленная в ходе самоограничения духовная энергия предназначается не только для достижения духовных же целей, но часть ее должна быть перенаправлена на преобразование социальной действительности. Несовершенство общественного устройства Ганди осмысливает как препятствие на пути духовного прогресса большинства людей, а надежды на улучшение социальной ситуации и преодоление психологической инертности масс он связывает с деятельностью сатьяграхов.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Альбедиль М.Ф.* Индия: беспредельная мудрость. М.: Алетейа, 2005.
- [2] *Битинайте Е.А.* Концепция общественного развития М.К. Ганди: опыт философской реконструкции // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. № 1. С. 28—34.
- [3] *Бхагавадгита* / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
- [4] *Девяткин С. В.* Искусство сатьяграхи // Опыт ненасилия в XX столетии / под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Аслан, 1996. С. 16—65.
- [5] *Жордис К.* Махатма Ганди / Пер. с франц. М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2013.
- [6] *Иоселева М.А.* Проблема личности в индуизме // Четвертые Торчиновские чтения. С.-Петербург, 7—10 февраля 2007 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 237—244.
- [7] *Рыбаков Р.Б.* Ненасильственная борьба за мир без насилия (Ахимса в индийской традиции и в учении М.К. Ганди) // Пацифизм в истории. Идеи и движения мира. М.: Институт всеобщей истории РАН, 1998. С. 122—148.
- [8] *Скорородова Т.Г.* Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.
- [9] *Скорородова Т.Г.* Проблема личности в социальной философии Бенгальского Возрождения // XII Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов. Межвузовский сборник научных трудов. Пенза: ПГПУ, 2010. С. 19—33.
- [10] *Степаняц М.Т.* Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1992.
- [11] *Gandhi Mahatma.* The Collected Works. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958—1994.
- [12] *Gandhi M.K.* Speeches and Writings. Madras: G.A. Natesan, 1922.
- [13] *Gangrade K.D.* Gandhian Approach to Development and Social Work. New Delhi: Concept Publishing Company, 2005.
- [14] *Iyer R.N.* The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi. Delhi: Oxford University Press, 1973.
- [15] *Roy R.* Self and Society: A Study in Gandhian Thought. New Delhi: Sage Publications, 1985.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-30-38

A SATYAGRAHI AS A SUBJECT OF SOCIAL DEVELOPMENT IN M.K. GANDHI'S PHILOSOPHY

E.A. Bitinayte

Krasnodar State Institute of Culture
40-let Pobedy str., 33, Krasnodar, 350072

Abstract. The article deals with representatives of *creative minority* (the term by H. Bergson, A.J. Toynbee) in the process of social development. *Satyagrahis* play the similar role in M.K. Gandhi's philosophy. This term originates from the central conception of Indian thinker — *Satyagraha*. It means the calling for resistance of moral developed person to all injustice around him by means of his soul-force. Gandhi's image of an ideal man and his understanding of the role of such man in social-dynamical processes shows that philosopher's intellectual and cultural features influenced his views. So, being the thinker, formed on the joint of two cultures (culture of traditional society and Modernity), Gandhi gives to his image of an ideal man Eastern and Western qualities. He offers to combine the moral rigor of traditional Indian ascetic with social activity, freedom and sense of personal responsibility, which are characteristic for individualistic

ethics of Modernity. At the same time he rejects the understanding of social development as a technical progress, which is widespread in the West. The thinker connects this process with the personal improvement and harmonization of social relationships. The latter is impossible without participation of mediators between different social forces. Realizing this fact, Gandhi called his followers to become mediators between quarrelling religious communities, castes and political parties in order to conciliate them. Such understanding of social development was in large part determined by social image of the thinker. Being the person formed on the crossroad of intercultural communications, Gandhi himself played the role of mediator between the Hindus and Mussulmans, between high-caste Hindus and untouchables, between different branches of Indian national congress, between economical elites and pure masses.

Key words: M.K. Gandhi, Satyagraha, social development, socially active person, ideal of a man

REFERENCES

- [1] Al'bedil' MF. *Indiya: bespredel'naya mudrost'*. Moscow: Aleteja; 2005. (In Russ).
- [2] Bitinayte EA. Kontsepsiya obshchestvennogo razvitiya M. K. Gandhi: opyt filosofskoy rekonstruktsii. *Vestnik Russkoy hristianskoy gumanitarnoy akademii*. 2016;17(1):28—34. (In Russ).
- [3] Bhagavadgita. Per. s sanskr., issled. i primech. VS Sementsova. Moscow: "Vostochnaya literatura" RAN; 1999. (In Russ).
- [4] Devyatkin SV. *Iskusstvo satyagrahi*. In: *Opyt nenasiliya v XX stoletii*. Moscow: Aslan; 1996. p. 16—65. (In Russ).
- [5] Zhordis K. *Mahatma Gandhi*. Moscow: Molodaya gvardiya; Palimpsest; 2013. (In Russ).
- [6] Ioseleva MA. Problema lichnosti v induizme. *Chetvertye Torchinovskie chteniya*. S.-Peterburg, 7—10 fevralya 2007 g. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta; 2007. p. 237—244. (In Russ).
- [7] Rybakov RB. Nenasil'stvennaya bor'ba za mir bez nasiliya (Ahimsa v indiyской traditsii i v uchenii M.K. Gandhi) In: *Patsifizm v istorii. Idei i dvizheniya mira*. Moscow: Institut vseobshchey istorii RAN; 1998. p. 122—148. (In Russ).
- [8] Skorokhodova TG. Bengal'skoe Vozrozhdenie. *Ocherki istorii sotsiokul'turnogo sinteza v indiyской filosofskoy mysli Novogo vremeni*. SPb: Peterburgskoe Vostokovedenie; 2008. (In Russ).
- [9] Skorokhodova TG. Problema lichnosti v sotsial'noy filosofii Bengal'skogo Vozrozhdeniya In: *XIII Sotsiologicheskie chteniya prepodavateley, aspirantov i studentov. Mezhvuzovskiy sbornik nauchnyh trudov*. Penza: PGPU; 2010. S. 19—33. (In Russ).
- [10] Stepanyants MT. *Filosofiya nenasiliya: uroki gandhizma*. Moscow: "Znanie" Rossiyskoy Federatsii; 1992. (In Russ).
- [11] Gandhi Mahatma. *The Collected Works*. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting; 1958—1994.
- [12] Gandhi MK. *Speeches and Writings*. Madras: G.A. Natesan; 1922.
- [13] Gangrade KD. *Gandhian Approach to Development and Social Work*. New Delhi: Concept Publishing Company; 2005.
- [14] Iyer RN. *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*. Delhi: Oxford University Press; 1973.
- [15] Roy R. *Self and Society: A Study in Gandhian Thought*. New Delhi: Sage Publications; 1985.

Для цитирования:

Битинайте Е.А. Сатьяграх как субъект социального развития в философии М.К. Ганди // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 30—38. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-30-38.

For citation:

Bitinayte, E.A. A Satyagrahi as a Subject of Social Development in M.K. Gandhi's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (1): 30—38. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-30-38.

Сведения об авторе:

Битинайте Елена Алексеевна — кандидат философских наук, преподаватель кафедры социально-культурной деятельности факультета социально-культурной деятельности и туризма Краснодарского государственного института культуры (e-mail: bihelenite@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-39-54

ФИЛОСОФСКИЙ ВКЛАД ВЕДАНТА ДЕШИКИ В РАЗВИТИЕ ДОКТРИН ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ*

Н.А. Сафина

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макля, 6, Москва, Россия, 117198

Венкатанатха, известный также как Веданта Дешика, является одной из наиболее значимых фигур индийской философии XIII—XIV вв. Его вклад в вишишта-адвайта-веданту позволил окончательно закрепить данную систему как систему философии. Дешика обосновал ее доктрины и защитил от нападков со стороны представителей других философских учений, в частности, адвайта-веданты Шанкары. До появления работ данного мыслителя, которых на сегодняшний день насчитывается около 120-и, последователи вишишта-адвайты Рамануджи уделяли внимание, в основном, лишь теологическим аспектам учения. В данной статье впервые представлены основные положения философского учения Венкатанатхи и проанализирован его вклад в развитие вишишта-адвайта-веданты. Выявлены основные задачи и проблемы, которые решаются в работах данного философа, рассмотрены три важнейшие онтологические концепции: теория субстанции и атрибута, теория отношения и теория причины-следствия. Последовательно рассмотрены шесть видов субстанции (Бог или Ишвара (īśvara), индивидуальная душа или джива (jīva), знание или джняна (jñāna), трансцендентальное вещество нитья-вибхути (nitya-vibhūti), время (kāla) и материя или пракрити (prakṛti) и их теории, их деление на сознающие и не-сознающие, материальные и нематериальные. Особо рассмотрена теория познания, определены сущность знания и его функциональные характеристики, а также вопрос достоверного познания.

Ключевые слова: индийская философия, веданта, вишнуизм, вишишта-адвайта-веданта, Веданта Дешика (Венкатанатха), Рамануджа, субстанция, Брахман, душа, альвары, Панчаратра, миманса, ньяя, метафизика, онтология, эпистемология

Венкатанатха (1269—1370), известный также как Веданта Дешика («учитель веданты»), является одной из важнейших фигур в истории индийской философии благодаря своему вкладу в философскую систему вишишта-адвайта-веданты (1). Исследование его наследия, насчитывающего около 120-ти трудов на санскрите, тамильском и его санскритизированной форме маниправалам, позволяет углубить знание и понимание религиозно-философской системы вишнуизма и индийской философии в целом (2). В работах философа мы встречаем многочисленные цитаты его предшественников (3) (в том числе из утерянных на сегодняшний день текстов), на основе которых становится возможным составить более целостное и верное представление о становлении и содержании важнейших доктрин данной философской традиции.

Философское учение Венкатанатхи и его взгляд на вишишта-адвайту характеризуется строгой приверженностью традиционной философской учености и ве-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (РНФ) (проект № 16-18-10427)

дантийским канонам. Однако оно также включает в себя и другие направления шри-вишнуизма. Э. Фрески выделяет следующие четыре ключевых философских линии в философии вишишта-адвайты Венкатанатхи, которые встречаются в большей или меньшей степени в работах его предшественников [11]: развитие вишишта-адвайты как ведантйской школы, утверждение пурва-мимансы и уттарамимансы (веданты) как единого учения (*aikaśāstrya*), включение в систему вишишта-адвайты учения Панчаратры (4), включение в систему вишишта-адвайты теологического учения альваров (5).

Дешике удалось синтезировать эти различные элементы учения вишнуизма и взгляды своих учителей в целостную, непротиворечивую систему вишишта-адвайта веданты в той ее форме, которая сегодня известна современным исследователям индийской философии. Этот вклад Венкатанатхи стал поворотным моментом в философии вишнуизма и выделил его как одну из ключевых фигур в истории индийской философии.

Веданта Дешика довел до своего завершения еще две ключевые задачи по установлению и признанию вишишта-адвайты в качестве философской системы. Защита учения от нападков представителей адвайта-веданты Шанкары (788—820) предпринималась еще Рамануджей (1017—1137). Несмотря на опровержения, выдвинутые им в «Шрибхашье» и «Ведартхасамграхе» против доктрины *майи* (*māyā-vāda*) (6), учение Шанкары господствовало также и в пост-рамануджевский период. Такие адвайтийские мыслители, как Анандабодха (XI—XII вв.), Шри Харша (XII в.), Читсукха (XIII в.), активно укрепляли учение на протяжении более чем 100 лет. Таким образом, к появлению Веданта Дешики назрела серьезная необходимость защиты доктрин вишишта-адвайты от адвайтистской критики. С этой целью Венкатанатха написал один из своих фундаментальных философских трудов «Шата-душани» (*Śatadūṣaṇī*, «Сто опровержений»), где он не только опровергает критические аргументы в адрес своей школы, раскрывая внутренние противоречия тезисов оппонентов, но и в значительной степени уточняет возражения своих предшественников против адвайты.

Кроме защиты учения от критики майявадинов существовала необходимость доказательства обоснованности и точности доктрин школы в перспективе критической оценки со стороны других систем философской мысли. Как пишет С.М. Шриниваса Чари, до появления работ Венкатанатхи последователи Рамануджи уделяли особое внимание теологическим аспектам учения [13. Р. 143—144]. Существовало лишь два философских труда, которые комплексно описывали доктрины вишишта-адвайта-веданты — «Шри-бхашья» Рамануджи и разъяснение «Шрутапракашика» Сударшанасури (XIII—XIV вв.). Фундаментальное представление и обоснование философских доктрин вишишта-адвайты, а также критическую оценку философских учений санкхьи, мимансы, ньяя-вайшешики, буддизма, джайнизма и других школ веданты Дешика предпринял в своих главных санскритских трактатах, которые на сегодняшний день являются одними из наиболее авторитетных источников для изучения философии вишишта-адвайты. Комплексное представление об основных метафизических, онтологических и эпистемологических концепциях ви-

шишта-адвайты Венкатанатхи мы можем получить из работ: «Таттва-мукта-калапа» (Tattvamuktākālapa, «Стихотворный трактат об освобожденной реальности») с комментарием самого же автора «Сарвартха-сиддхи» (Sarvārthasiddhi, «Достижение всех целей»), «Ньяя-паришуддхи» (Nyāyapariśuddhi, «Оправдание логики»), «Ньяя-сиддханджана» (Nyāyasiddhāñjana, «Волшебный бальзам логики»).

Данные произведения многократно цитируются как в трудах более поздних вишнуитских философов, так и в работах современников Венкатанатхи. Например, в трактате «Сарва-даршана-санграха» («Собрание всех воззрений») Мадхавачарья (1238—1317) основатель философской традиции дуалистической веданты цитирует трактат «Таттва-мукта-калапа» с целью наиболее емкого представления главных положений философии Рамануджи. Важно отметить, что философия Веданта Дешики нигде не расходится в базовых положениях с учением основателя школы, напротив, она целиком направлена на поддержание и защиту данного учения в первую очередь потому, что оно строго согласуется с ведантским каноном, а также пуранами, самхитами Панчаратры и гимнами альваров.

Индийская философия ориентирована на практику, поэтому каждая школа в своих сочинениях уточняет, как та или иная концепция помогает достичь конечные цели человеческой жизни, называемые *пурушартха* (санск. puruṣārtha, «цель человека»), такие как накопление религиозных заслуг (dharma), *мокша* (mokṣa) или освобождение от колеса перерождений и прекращение всяких страданий и др. Особое значение придается теории познания, и веданта не является в этом смысле исключением. Ведантские мыслители в своих рассуждениях о реальности обычно следуют трем принципам, обозначенным в «Брахма-сутрах»: реальность (tattva), средства достижения (hita) и высшая цель (puruṣārtha). Достоверное познание ведет к познанию реальности и в конечном счете к достижению высших целей. Поэтому вишишта-адвайта также придает огромное значение эпистемологии.

Однако прежде чем перейти к описанию философии эпистемологии Веданта Дешики, необходимо сформировать представление об основных категориях реальности, выделяемых философом. Кроме того, важно сразу оговориться, что, как и у большинства индийских мыслителей, философия Венкатанатхи прочно связана с теологией, т.е. философия не рассматривается ни как существующая отдельно от Бога, ни как философия материи, что противоречило бы как основным положениям вишишта-адвайты, так и ведийскому канону.

В своих работах Венкатанатха предложил классификацию онтологических объектов, что позволило закрепить статус вишишта-адвайты как философской системы. Все объекты реальности он разделяет на две категории: субстанция (dravya) и не-субстанция (adravya). Субстанция постоянна (nitya) и служит субстратом для различного рода модификаций или состояний (avasthāvat), она *āgantukadharmāśraya*, т.е. «субстрат возможных случайных характеристик». Данные характеристики носят атрибутивный характер, они неразрывно связаны с самой субстанцией. Санскритский термин *дравья* означает не только материальные объекты, но также включает в себя духовные (тонкие) субстанции, такие как душа, знание и др. Они также являются субстратом для модификации.

Субстанция включает в себя шесть метафизических объектов: Бог или *Ишвара* (*īśvara*), индивидуальная душа или *джива* (*jīva*), знание или *джняна* (*jñāna*), трансцендентальное вещество *нитья-вибхути* (*nitya-vibhūti*), время (*kāla*) и материя или *пракрити* (*prakṛti*). Согласно Дешике эти шесть видов субстанции делятся на два класса: материальные субстанции (*jaḍa dravya*) и нематериальные субстанции (*ajāḍa dravya*). К материальным субстанциям относятся только материя и время. Остальные четыре нематериальные субстанции разделяются на те, которые обнаруживают сами себя, т.е. самоосознают (*pratyak*), и те, которые обнаруживают «для», т.е. освещают другие объекты (*paraḅ*). К первым относится джива и Ишвара, ко вторым — джняна и трансцендентальное вещество нитья-вибхути. Здесь важно отметить, что индивидуальные души хоть и обладают сознанием, но зависят от Бога, тогда как сам Бог обладает полной независимостью (*svatantra īśvaraḥ*).

К не-субстанции Венкатанатха относит десять базовых атрибутов или состояний: звук (*śabda*), осязание (*sparśa*), цвет (*gūḇa*), вкус (*rasa*), запах (*gandha*), три качества материи (*guṇa*) (7), соединение (*saṁyoga*) и творческая сила (*śakti*). Все эти атрибуты являются модифицируемыми состояниями субстанции, т.е. ни один из них не является субстратом для другого. Определение такого состояния дается, например, в пассаже третьей части трактата «Ньяя-сиддханджана» как *āgantuko-prthakasiddhodharmovasthā* [15. P. 357], где Дешика цитирует «Ведартхасамграху» Рамануджи.

Японский исследователь Миками Тошихиро, выполнивший перевод этого трактата Дешики с санскрита на английский язык, предлагает следующий перевод пассажа: «Следуя пассажи Ведартхасамграхи о том, что „материальная причина — это локус модификации“ [VAS §70; 111, 7], мы определяем материальную причину как субстрат состояний (*avasthā*). Состояние есть случайное (*āgantuka*) и нераздельное (*apṛthaksiddha*) качество» (8). Э. Фрески дает следующее определение, основываясь на том же трактате: «качество есть случайная характеристика, которая не может быть установлена отдельно [от субстанции, к которой она принадлежит]» (9). В первом пассаже шестого раздела (*adravyaparicchedaḥ*) «Ньяя-сиддханджаны» Венкатанатха приводит расширенный список атрибутов, дополняя первые десять такими качествами, как текучесть (*dravatva*), тяжесть (*gurutva*), вязкость (*snehatva*), след (*saṁskāra*), исчислимость (*saṅkhyā*), изменение (*pariṇāma*), различие (*prthaktva*), разъединение (*vibhāga*), отдаленность (*aparatva*), близость (*paratva*), действие (*karman*), всеобщность (*sāmānya*), сходство (*sādrśya*), особенность (*viśeṣa*), связанность (*samavāya*), отсутствие (*abhāva*), атрибутивность (*vaiśiṣṭya*), которые во многом пересекаются с классификациями школы ньяя-вайшешика и миманса [15. P. 443]. Субстанциям и их атрибутам посвящены многие разделы в трудах философа. Так, в «Таттва-мукта-калапа» первый (*jaḍa-dravya-sara*), второй (*jīva-sara*) и последний (*adravya-sara*) разделы из пяти составляют разбор данной темы, а труд «Ньяя-сиддханджана» практически полностью посвящен вопросам вишнуитской онтологии.

Важнейшей теорией вишишта-адвайты является теория отношения между субстанцией и атрибутом (10). Это отношение в дальнейшем объясняет главную

доктрину вишишта-адвайты о взаимосвязи между Богом, индивидуальными душами и материей, и выделяет учение Рамануджи как *савишеша-адвайту* в противоположность *нирвишеша-адвайте* Шанкары (11).

Существуют различные взгляды на отношение между субстанцией и атрибутом. Буддийская линия вайбхашика (12) считает, что есть лишь четыре высших качества (атрибута), поэтому выделение субстанции в отдельную категорию неверно. Школа адвайты полагает, напротив, что нет качеств иных, чем сама субстанция. Представители учения бхеда-абхеда-вады (13) признают существование обоих объектов, но уточняют, что они и отличны и не отличны одновременно. Веданта Дешика настаивает, что все эти точки зрения логически и эмпирически несостоятельны. Для иллюстрации он предлагает рассмотреть пример с голубым лотосом. В момент восприятия лотоса мы видим его вместе с его цветом. В данном случае субстанция (лотос) является базисом для его атрибута (цвет), который не может существовать отдельно сам по себе. Таким образом, цвет всегда присутствует там, где для него имеется базис, и, поскольку и лотос, и его цвет могут быть познаны только в связи, Дешика утверждает, что субстанция и ее атрибут обладают изначальной неразрывной связью. В примере, где он говорит «я касаюсь того, что я увидел», цвет (*gūṛa*) и осязание (*sparśa*) познаются различными органами чувств. Если бы не существовало субстанции как базиса для этих качеств, тогда было бы невозможно познать то, что можно увидеть и чего можно коснуться. Из этого примера также следует, что, хотя субстанция и ее качества есть различные объекты, однако они изначальны связаны. Данная концепция неразрывной связи между субстанцией и атрибутом именуется термином *apṛthak-siddhi*, который был предложен еще Рамануджей. Как пишет Шриниваса Чари, *apṛthak* означает «нераздельный», а *siddhi* включает в себя два фактора: существование (*sthiti*) и познание (*pratīti*). *Apṛthak-sthiti* означает, что субстанция и атрибут не могут существовать отдельно друг от друга, а *apṛthak-pratīti* означает, что субстанция и атрибут не могут быть познаны отдельно друг от друга [13. Р. 148]. Таким же образом как атрибут неразрывно связан с субстанцией, таким же образом вселенная неразрывно связана с Брахманом, говорит Дешика.

Концепция неразрывной связи вишишта-адвайты решает важнейший онтологический вопрос философии веданты — вопрос отношения между высшей реальностью и многообразным миром. Адвайта-веданта решает этот вопрос утверждая, что только Брахман является реальностью, а мир есть ни что иное как феноменологическое ее проявление. Вишишта-адвайта, напротив, допускает реальность многообразной вселенной и отстаивает отношение между онтологическими объектами, такими как Брахман и мир, и Брахман, и индивидуальные души. Венкатанатха описывает данную связь на примере связи между душой и телом. Как пишет Фрески, классические индийские философы рассматривают тело (*śarīra*) как инструмент для получения опыта (*bhogaśādhana*). Дешика говорит, что душа обеспечивает существование тела и получение этого опыта, а также контролирует его в состоянии бодрствования. Воспринимая того или иного человека, мы воспринимаем его не как тело, а как индивидуальность, обладающую телом. Хотя душа

отлична от тела в объектном отношении, однако индивидуальность не существует отдельно от тела, т.е. они различны, но неразрывно связаны и являются одним целым. Человек, будучи индивидуальностью, получает жизненный опыт через свое тело. Аналогично этому примеру, говорит Дешика, Брахман, будучи отличным в объектном смысле от мира и индивидуальных душ, неразрывно связан с ними и, по сути, также составляет с ними один объект. Данная теория полностью согласуется с ведийским учением об *antaryāmi brāhmaṇa*, постулирующем, что все живые и не живые объекты или сущности являются телом Брахмана, который в свою очередь является их индивидуальностью (*śarīrī*) и может получать опыт из своего творения.

Еще одной ключевой философской концепцией вишишта-адвайты, которую отстаивает в своих работах Венкатанатха и которая, в свою очередь, также подтверждает единство Брахмана и мира, является теория причины-следствия. Данная теория была выдвинута Рамануджей и говорит, что причина и следствие есть два различных состояния одной и той же субстанции. Существуют также иные точки зрения на эту проблему, такие как *самкарьявада* (теория о том, что следствие содержится в причине), *асамкарьявада* (причина отлична от следствия) и др.

В «Таттва-мукта-калапа» Дешика подробно рассматривает и опровергает эти и другие точки зрения, многие из которых были приняты лишь на основе диалектики. По мнению Дешики, они логически ненадежны и противоречат реальному опыту. Он говорит, что причина есть факторы, непосредственно предшествующие следствию, которые провоцируют следствие в конкретный момент времени. Следствие же есть то, что возникает в конкретный момент времени. В примере с горшком из глины горшок является следствием, возникшим в конкретный момент времени, когда имели место все необходимые условия для его создания. Этот горшок, как следствие, не является отдельным объектом, никак не связанным с его причиной, как считают наैयाки, т.к. глиняный горшок есть модифицированная форма глины. Без глины его существование было бы невозможным. Согласно вишишта-адвайте, несмотря на то, что горшок и глина рассматриваются как отдельные объекты, в действительности они не разделены в том смысле, что и глина, и горшок есть форма одной и той же субстанции. Аналогично данному примеру, говорит Дешика, Брахман является причиной, а вселенная следствием, неразрывно связанными друг с другом.

Таким образом, мы рассмотрели три важнейшие философские теории вишишта-адвайта-веданты: *теорию субстанции и атрибута*, *теорию отношения* и *теорию причины-следствия*, которые были всесторонне рассмотрены и тщательно обоснованы Венкатанатхой в его работах, что позволило окончательно закрепить вишишта-адвайту как систему философии и обосновать важнейшие положения ее теологии.

Следующие онтологические концепции вишишта-адвайты опираются на три вышеописанные теории и связаны непосредственно с классификацией субстанций (*dravya*), выделенной Веданта Дешикой. К ним относятся: теория Ишвары (*īśvara*), теория индивидуальной души (*jīva*), теория познания (*jñāna*), теория материи (*prakṛti*), теория времени (*kāla*) и теория трансцендентального вещества (*nitya-vibhūti*).

Как известно, вишишта-адвайта признает в качестве Ишвары, т.е. верховного Бога, *Вишну-Нараяну*. Его существование не может быть доказано с помощью логических аргументов, и, согласно «Брахма-сутрам» (прибл. II—IV вв.), священные тексты являются лишь источниками (*pramāṇa*) для его познания.

Как уже было сказано выше, в классификации, предложенной Венкатанатхой, Ишвара является нематериальной сознательной субстанцией (*aśaḍa dravya*). В своих работах философ значительно расширил и детализировал основные положения доктрины о Боге, установленной Рамануджей. Как пишет Чари, для устранения неверных представлений об Ишваре, постулируемых другими школами, в «Ньяя-сиддханджана» Дешика предлагает девять определений Ишвары и доказывает, что именно *сагуна-Брахман* (*saguṇa-brahman*), т.е. Брахман, наделенный атрибутами, может рассматриваться как высшая реальность.

Согласно упанишадам, Брахман есть материальная причина вселенной, при этом он неизменен (14). Данный постулат противоречив, поскольку в примере с горшком глина, которая есть причина горшка, является субстратом модификации. Данное противоречие по-разному решается школами веданты. В школе бхеда-абхеда-вады Бхаскара (VIII—IX вв.) вводит понятие *упадхи* (санскр. *upādhi* — приближаться, входить), т.е. «преходящие ограничения» или «условия» в форме неведения (*avidyā*), которые и составляют преобразования Брахмана во вселенную, при этом сам Брахман неизменен. Представитель той же школы Ядавапракаша (XI в.) признает концепцию *шакти* (творческой силы), дабы избежать какой-либо трансформации Брахмана (15).

Адвайта-веданта вводит концепцию *виварта-вады*, согласно которой Брахман проявляет себя во вселенную лишь иллюзорно из-за космического принципа майи (16). Вишишта-адвайта веданта говорит, что Брахман есть основа или опора (*ādhāra*) для всего сознательного и бессознательного. Венкатанатха поясняет, опираясь на концепцию субстанции и атрибута, что Ишвара является субстратом для вселенной, но сам не модифицируется. Таким же образом, как душа остается неизменной внутри взрослеющего тела, так и Ишвара неизменен, в то время как материя трансформируется.

Теория индивидуальной души (*дживы*) в вишишта-адвайте тесно связана с эпистемологией, поскольку познание как таковое в индийской философии носит именно практический смысл. Для того, чтобы достичь высших целей человеческой жизни, индивидуальной душе необходимо достоверное познание. Поэтому, здесь мы рассмотрим эти две теории во взаимосвязи.

Наиболее значимой эпистемологической работой Венкатанатхи является трактат «Ньяя-паришуддхи», практически полностью посвященный теме познания. В нем подробно рассматриваются источники познания (*pramāṇa*), их природа и отношение к дживе, истинное и ложное познание, связь между объектом и его признаком (*vyūrti*), классификация выводов (*anumāna*), объекты правильного познания (*prameya*), высшая цель жизни (*paramariguṣārtha*) и др. В «Таттва-мукта-калапа» эпистемологии посвящена четвертая глава (*buddhi-sara*), а в «Ньяя-сиддханджана» пятый раздел (*buddhi-pariccheda*), где также подробно рассматриваются теории познания вишишта-адвайты. В рамках данной работы мы ограничимся

лишь основными положениями теории познания. Для более детального анализа необходимо отдельное исследование и выполнение перевода фрагментов глав трактатов с санскрита.

Как и все системы индийской философии, вишишта-адвайта согласна с положением о том, что знание возможно лишь в результате синтеза субъекта и объекта, т.е. знание есть знание субъекта об объекте. Однако, в противоположность адвайте, вишишта-адвайта утверждает, что субъект и объект не диаметрально противоположны друг другу, а изначально объединены в Брахмане. Знание, которое есть результат субъектно-объектных отношений, является опытом высшего бытия. Познание именуется *brahma dṛṣṭi*, т.е. познание Брахмана в том смысле, что он является основой всякого знания и всякого опыта. Как пишет Сатьяврата Сингх в своей монографии, высшая реальность для Дешики есть *aśeṣacidacitprakāran brahman*, т.е. Брахман, [который обладает] целостной формой разумного (*cit* — сознающее) и неразумного (*acit* — бессознательная материя) [28. P. 155—156]. Эта реальность самоосвещает, самообнаруживает себя и предполагает сознательное бытие. В отличие от адвайта-веданты, которая считает, что знание не может охватить высшую реальность, Венкатанатха говорит, что всякое знание есть знание реальности и проявление самой реальности.

Дешика определяет знание (джняну) как то, что способно освещать объект (*artha-prakāśaḥ*), т.е. проявлять его познающему субъекту (дживе), а также как то, что самоосвещается (*svayam-prakāśā*) без необходимости какого-либо иного знания для этого. Знание вечно (*nitya*), и, как мы упоминали выше, является нематериальной субстанцией (*ajada dravya*), как и джива. Венкатанатха выделяет два типа знания: атрибутивное (*dharma-bhūta-jñāna*) и «знание собственной сущности» (*svarupa-jñāna*) [28. P. 158—163; 13. P. 154].

Джива изначально состоит из знания, является субъектом знания (*jñātā*), делателем (*kartā*) и испытывает последствиями совершенных действий (*bhoktā*). Поскольку джива связана узами кармы, и на ее познание влияют различные ограничения, то знание в данном случае модифицируемо, оно может как сокращаться, так и расширяться под влиянием кармы. Знание является атрибутом дживы и становится ее опытом. В состоянии освобождения (мокша) джива является всеведущей.

Здесь мы сталкиваемся с некоторым противоречием о том, как знание может быть одновременно и субстанцией, и атрибутом, т.е. одно знание быть субстратом для другого знания. Для того, чтобы его разрешить, Венкатанатха приводит пример с лампой, которая освещает объект. Пламя лампы и светимость схожи в том смысле, что свет является общей характеристикой обоих, тем не менее они различны и функционально и качественно. Пламя является субстанцией, а светимость — ее атрибутом. Пламя освещается само по себе, тогда как светимость освещает и себя и другие объекты, говорит Дешика. Таким же образом джива и ее атрибутивное знание, хотя они и обладают общим свойством обнаруживать объект, различны как субстанция и атрибут.

Определив сущность знания и его функциональные характеристики, Венкатанатха переходит к главному вопросу теории познания — какое знание можно

считать достоверным для достижения главных целей человеческой жизни. Здесь Венкатанатха выдвигает два критерия истинного знания: знание должно согласовываться с внешней реальностью (*yathāvasthita*); знание должно быть применимо к практической жизни (*vyavahāraṅguṇa*).

Для иллюстрации этих двух критериев философ предлагает рассмотреть пример с ракушкой, блеск которой может быть принят за серебро. Несмотря на то, что восприятие серебра в ракушке ошибочно, это не означает, что аспект серебристости в ней не присутствует. Т.е. серебристость сама по себе реальна и удовлетворяет первому критерию. Тем не менее, мы не можем использовать видимое серебро в практическом смысле из-за отсутствия элемента серебра.

Следующая теория философии Веданта Дешики является четвертой нематериальной субстанцией и в большей степени относится к религиозной философии. Концепция трансцендентальной материи (*нитья-вибхути*) была выделена Рамануджей как отдельная, отличная от *пракрити* на основе авторитета священных текстов шрути и смрити. Венкатанатха дал более полное и подробное обоснование данной доктрины. Нитья-вибхути означает духовную субстанцию, которая состоит только из одной гуны *самтвы* (*śuddha-sattva*), тогда как *пракрити* включает в себя все три гуны. Дешика говорит, что нитья-вибхути обладает двумя характерными свойствами: она не материальна (*ajāda*) и самоосвещается (*svayam-prakāśā*); она бессознательна (*acit*) и проявляет себя только «для» других объектов (*parāk*).

Кроме доказательства данной теории на основе священных текстов Дешика предлагает еще одну концепцию в ее защиту. Как пишет Чари, согласно вишишта-адвайте помимо душ, которые освободились от уз кармы, существуют еще вечные изначально свободные души. Свободные души могут принимать новые тела, состоящие из чистой материи нитья-вибхути по собственной воле с целью служения Брахману. Кроме того, тело Ишвары в его форме (*saguṇa-brahman*) также состоит из этой субстанции. Такие тела не являются следствием кармы. Дешика говорит, что согласно текстам Панчаратры идол, установленный в месте поклонения с помощью предписанных ритуалов пронизан чистой *самтвой* нитья-вибхути, поэтому выделение этой субстанции в отдельную категорию правомерно.

Последние две субстанции из шести относятся к материальным субстанциям (*jaḍa-dravya*). В вишишта-адайте, в отличие от школы санкхьи, время (*kāla*) не является частью материи (*prakṛti*), а выделено как отдельный онтологический объект. Время также вечно, как *джива* и *пракрити*, оно не имеет начала и конца. Его атрибутами модификации являются моменты, минуты, часы, дни и т.д. По словам Дешики, время существует всегда, даже после распада вселенной. Если бы время было создано Брахманом, как упоминается в некоторых пуранах, это предполагало бы существование времени для его создания, следовательно, нельзя сказать, что оно было создано.

Пракрити есть бессознательная материя, именуется (*acit*). Она всегда является субъектом модификации. Венкатанатха в целом соглашается с системой санкхьи в вопросе эволюции *пракрити* во вселенную в форме *таттв*, однако, он отрицает

полную независимость пракрити, а также то утверждение санкхьяиков, что три гуны являются ее компонентами. Материя, по его мнению, контролируется Брахманом и полностью зависит от него, а гуны являются характеристиками пракрити, а не ее составляющими. Дешика также пишет об эволюции пракрити и выделяет два этапа творения. Первый этап *samaṣṭi-sṛṣṭi* или творение вселенной в ее свернутом состоянии, второй — *vyuṣṭi-sṛṣṭi* или создание пространства и материи во всем ее разнообразии. На первом этапе творение составляют пять элементов, а на втором эти пять элементов в разных пропорциях составляют объекты. Помимо этих вопросов Дешика опровергает теорию санкхьи о том, что пракрити сама развивается во вселенную, указывая, что пракрити является бессознательной субстанцией. Брахман единственный, кто контролирует пракрити и ее эволюцию на всех стадиях.

Таким образом, мы рассмотрели основные онтологические и эпистемологические положения философской системы вишишта-адвайты Венкатанатхи, а именно теории о субстанции и атрибуте, отношении, причине-следствии, классификацию субстанций и их атрибутов, шесть субстанциональных доктрин, теорию достоверного познания, а также выделили основные задачи, стоящие перед представителями школы вишишта-адвайты XIII—IV вв., решением которых занимался Веданта Дешика.

Что касается вопроса онтологической новизны, привнесенной Венкатанатхой, можно отметить скорее не утверждение им отдельной онтологии, а решение проблем онтологии школы ньяи [11, 4-b]. Например, в «Ньяя-паришуддхи» Дешика подробно рассматривает фундаментальные онтологические темы с целью провести различие между ньяя-вайшешикой. Несмотря на то, что многие постулаты онтологии и эпистемологии вишишта-адвайты пересекаются с постулатами ньяя-вайшешики, взгляды этих школ на достижение главной цели жизни человека, освобождение, отличаются. Наяики говорят, что освобождение есть свобода атмана от всех атрибутов, включая сознание. Бог может отделиться от сознания, т.е. субстанция и атрибут отличны и строго отделимы. Веданта Дешика отрицает данную концепцию, говоря, что сознание как атрибут неотделимо от индивидуальной души и Бога, которые есть субстанция. Сознание не есть абстрактная всепроникающая независимая сущность, а проявление всезнающего бытия в его неотъемлемой природе.

В завершении необходимо уточнить одну деталь, касающуюся философии вишишта-адвайты, которая на сегодняшний день по-прежнему носит спорный характер и вызывает разногласия среди исследователей. Вопрос монистического характера философии вишишта-адвайты уже неоднократно опровергался, например, в работах Э. Фрески, Р.В. Псху, Г. Оберхаммера и др., однако до сих пор можно встретить утверждения о том, что философская система Рамануджи есть философия монизма (17). Можно привести аргумент Э. Фрески о том, что мы не можем рассматривать философию Рамануджи и Венкатанатхи как монизм, т.к. Брахман, хоть и является центральным объектом этой философии, не является единственным ее компонентом. Изучая философию вишишта-адвайты более де-

тально, мы находим подтверждения этому аргументу. В философии Дешики Брахман рассматривается наравне с другими онтологическими объектами и выделяется как одна из субстанций. Если бы мы рассматривали данную философскую систему как монизм, то Брахман был бы единственной субстанцией, а все остальные объекты являлись бы его атрибутами. При таких условиях, согласно Дешике, индивидуальные души не могли бы обладать особенностями (*viśiṣṭa*).

© Сафина Н.А., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Наиболее репрезентативные европейские исследования о Веданта Дешике можно найти в работах [1. Р. 287—296; 2—5; 6. Р. 89—106; 7. Р. 131—147; 8; 9. Р. 107—123].
- (2) С результатами историографического исследования наследия Веданта Дешики можно ознакомиться в статье [10. С. 145—153].
- (3) Например, Дешика приводит цитаты из «Ньяятатвы» Натхамуни, «Таттваратнакары» Парашара Бхатты, «Шадартхасанкшепы» Рамамишры и др.
- (4) Панчаратра (санскр. *Rāñsarātra*, *rāñsa*: пять, *rātra*: ночь) — корпус из более чем двух сотен санскритских агамических текстов, посвященных культу Вишну (Нараяны). Агамы (санск. *āgama*, «переданное»), называемые также самхитами или тантрами, считаются священными текстами «откровения» и часто рассматриваются наравне с Ведами.
- (5) «Альвары (тамил. *ālvār* — „углубленные“) — вишнунитские мистики-поэты, творившие в Тамилнаде в VI—XI вв. и следовавшие *бхакти-марге* („путь преданности“), т.е. „эмоциональному“ богопочитанию. Истоки религ. поэзии альваров — „Бхагавадгита“ (где „путь *бхакти*“ впервые получает статус высшего служения Божеству, более эффективного, чем два других — «путь познания» и «путь действия»), концепция секты *панчаратра* (почитавшей верховное вишнунитское божество Васудэву-Нараяну в манифестациях-*вьюхах* и его женскую энергию — *шакти*), популярный кришнаизм и ранние антологии тамил. поэзии» [12. С. 67].
- (6) Майавада (санскр. *māyā-vāda*, «учение о майе», «доктрина майи») — санскритский термин, обозначающий философскую систему адвайта-веданты Шанкары, где ключевую роль играет концепция майи («иллюзии», «видимости») — творческой потенции, силы Брахмана. Данная концепция показывает отношение Брахмана и мира как не-двойственное (адвайта) и объясняет множественность эмпирического мира.
- (7) Гуны (санскр. *guṇa*, «нить», «свойство») — базовое понятие философии санкхьи, они являются составными элементами или субстанциями пракрити и рассматриваются в основополагающем трактате этой философской школы «Санкхья-карика» Ишваракришны. Выделяется три гуны — саттва, раджас и тамас. Практикрити является единством гун в состоянии их равновесия. Хотя сами гуны невоспринимаемы, их существование определяется по наличию их следствий в виде объектов. Подробнее см. [14].
- (8) Перевод с англ. автора из работы [16. Р. 229].
- (9) Перевод с англ. автора из работы [11. 4-b].
- (10) Построение данной теории основано на особом методе, разработанном Рамануджей для понимания подлинного смысла священных текстов. «Символический метод, основанный на образах и метафорах („субстанции и атрибута“ (*prakaraprakaribhava*), „души и тела“, „раба и господина“, „огня и искр“), построен по принципу „главный объект и зависящий от него объект неотделимы друг от друга и познаются друг через друга“», пишет Р.В. Псху [17. С. 145—146].
- (11) Термин савишеша (санскр. *saviśeṣa*) означает буквально «с особенностями» или «с отличиями» в противоположность нирвишеша (санскр. *nirviśeṣa*), т.е. «без особенностей, отличиями»

чий». Таким образом, вишишта-адвайта-веданта именуется савишеша-адвайта, т.е. недвойственность с особенностями. Этими особенностями является учение о реальности мира, в противоположность адвайта-веданте, именуемой нирвишеша-адвайта (недвойственность без особенностей или различий, или «чистая недвойственность»), учение о зависящих от Брахмана индивидуальных душах, любви к Богу и личностной форме высшей Реальности.

- (12) Вайбхашика — основная, «ортодоксальная», ветвь сарвастивады (санскр. sarvāstivāda, «учение о том, что все есть») — одной из трех (наряду с тхеравадой и махасангхикой) наиболее влиятельных школ традиц. буддизма и самой креативной из них. Возникновение сарвастивады может быть датировано сер. III в. до н.э. Вайбхашика стала одной из четырех осн. филос. школ буддизма. Кульминацию деятельности школы следует соотносить с созданием «Абхидхармакоши» Васубандху. Подробнее см. [18. С. 612—617].
- (13) Бхеда-абхеда-вада (санскр. bhedābheda-vāda) — букв. «учение о тождестве и различии», ведантское учение Бхаскары (VIII—IX вв.). Подробнее см. [19—22].
- (14) Например, см: «Чхандогья-упанишада», часть III, глава 12: 7—9. [23. С. 307]; «Шветашватара-упанишада», часть 6 [24. С. 575], «Брахмабhinду-упанишада», стих 8 [25. С. 660] и др.
- (15) Как пишет Н.В. Исаева, «с точки зрения Бхаскары, Брахман-причина реально эмануирует в мир, являющийся его следствием. Эта ранняя бхеда-абхеда еще достаточно близка к представлениям адвайты: несмотря на полемику с Шанкарой, Бхаскара полагал, что Брахман наделен нераздельной сущностью (эки-бхава), а его растворение в мире обусловлено упадхи, или „привходящими ограничениями“. Отстаивая абсолютную значимость Брахмана, „наделенного свойствами“ (сагуна), он считал, что в своем высшем проявлении этот Брахман лишен формы, не затрагивается мирским многообразием и не имеет частей и только в такой своей ипостаси может быть объектом поклонения. Следующий крупный представитель бхеда-абхеды, Ядавапракаша, утверждал, что посредством „энергии эманации“ (паринама-шакти) Брахман реально развертывается в персонафицированного Бога — Ишвару, души (чит) и неодушевленную природу (ачит). Равноправность аспектов тождества и различия в учении Ядавы и признание относительной реальности души сближают его идеи со школой Рамануджи» [22]. Также об упадхи и воззрениях школы бхеда-абхеда-вады см. [26. С. 108].
- (16) О виварта-ваде Н.В. Исаева пишет: «Поскольку адвайта не признает иной реальной сущности, помимо Брахмана, а эмпирич. мир отличается многообразием и изменчивостью, само творение должно рассматриваться как „иллюзия“ (майя), „видимость“ (виварта). Иначе говоря, следствие, т.е. вся Вселенная, лишь иллюзорно „накладывается“ на вечную природу Брахмана; в этом смысле Вселенная может считаться тождественной Брахману, коль скоро с тем никогда ничего и не происходило» [27. С. 265—266].
- (17) Например, С. Чаттерджи и Д. Датта для определения философии Рамануджи используют термины «монизм единого» или «ограниченный монизм» [21. С. 54, 337].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Freschi E.* Free Will in Viśiṣṭādvaita Vedānta: Rāmānuja, Sudarśana Sūri and Veṅkaṭanātha // Religion Compass. 2015. Vol. 9(9). P. 287—296. doi: 10.1111/rec3.12163.
- [2] *Freschi E.* Veṅkaṭanātha's Engagement with Buddhist Opponents in the Buddhist Texts He Reused // Buddhist Studies Review. 2016. Vol. 33(1—2). P. 65—99. doi: 10.1558/bsrv.31642.
- [3] *Oberhammer G.* Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VIII. Zur Eschatologie der Rāmānuja-Schule vor Veṅkaṭanātha. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006.
- [4] *Oberhammer G.* Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VII. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (śaraṇāgatiḥ) vor Veṅkaṭanātha. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.

- [5] *Oberhammer G.* Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. Die Lehre von der Göttin vor Venkaṭanātha. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.
- [6] *Schmücker M.* The vyūha as the “State of the Lord” (bhagavadavasthā). Vedāntic Interpretation of Pāñcarātra Doctrines according to Venkaṭanātha // Oberhammer G., Marion Rastelli, editors. *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. p. 89—106.
- [7] *Schmücker M.* Advaitic Reasoning of Undertaking (ārambha) the Brahmicāraśāstra and the Counter-argument in Venkaṭanātha’s Śatadūṣaṇī // Edwin Gerow, Walter Slaje, editors. *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008. p. 131—147.
- [8] *Mumme P.Y.* The Śrī Vaiṣṇava Theological Dispute: Maṇavālamūni and Vedānta Deśika. Madras: New Era Publications, 1988.
- [9] *Mumme P.Y.* Pancaratra Texts in the Tenkalai-Vatakalai Dispute // Oberhammer G., Marion Rastelli, editors. *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. p. 107—123.
- [10] *Сафина Н.А.* Историографический обзор философско-поэтического наследия Веданта Дешики (Венкатанатхи) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 4. С. 145—153.
- [11] *Freschi E.* Venkaṭanātha [Internet]. Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP). 2016 [дата обращения: 10.01.2018]. Доступ по ссылке: <http://www.iep.utm.edu/venkatan/>.
- [12] *Шохин В.К.* Альвары // Степанянц М.Т. отв. ред. *Индийская философия: энциклопедия*. М.: Восточная литература, 2009. С. 67—68.
- [13] *Srinivasa Chari S.M.* Vedānta Deśika. The Poet-Dealecrician of Viśiṣṭādvaita School // Balasubramanian R., editor. *Life, Thought and Culture in India (AD 300—1100)*. Vol. 2, Part 3: Theistic Vedanta. History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2008. p. 133—167.
- [14] *Шохин В.К.* Лунный свет санкхьи: Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. М.: Ладомир, 1995.
- [15] *Vīrarāghavācārya T.* Nyāya Siddhāñjana by Vedānta Deśika with two old commentaries [Saralaviśadavyākhyā by Śrīraṅgarāmānujasvāmī and Ratnapetikā by Śrīkāñcī Kṛṣṇatātayārya, inc. a Tīppaṇa by the editor]. Madras: Ubhayavedāntagranthamālā, 1976.
- [16] *Toshihiro Mikami.* Nyāyasiddhāñjana of Vedānta Deśika. An annotated Translation. PhD thesis [Internet]. Tokyo: University of Tokyo, n.y. [дата обращения: 10.01.2018]. Доступ по ссылке: <http://homepage3.nifty.com/indology/NyayaSiddhanjana.pdf>.
- [17] *Пеху Р.В.* «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: РУДН, 2007.
- [18] *Шохин В.К.* Сарвастивада // Степанянц М.Т. отв. ред. *Философия буддизма: энциклопедия*. М.: Восточная литература, 2011. С. 612—617.
- [19] *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995.
- [20] *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. Vol. II. New York: The Macmillan Company, 2009.
- [21] *Чаттерджи С., Дамта Д.* Индийская философия. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013.
- [22] *Исаева Н.В.* Бхеда-абхеда [Internet]. Электронная библиотека ИФ РАН. Новая философская энциклопедия. [дата обращения: 10.01.2018]. Доступ по ссылке: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH010f9bd0f284b3be27713f0f>.
- [23] Чхандогья-упанишада // Сыркин А.Я., пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение. *Упанишады*. М.: Восточная литература, 2000. С. 279—372.
- [24] Шветашватара-упанишада // Сыркин А.Я., пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение. *Упанишады*. М.: Восточная литература, 2000. С. 563—578.
- [25] Брахмабину-упанишада // Сыркин А.Я., пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение. *Упанишады*. М.: Восточная литература, 2000. С. 659—662.

- [26] Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи: полемика вишишта-адвайта веданты с бхеда-абхеда-вадой // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2006. № 2 (12). С. 105—116.
- [27] Исаева Н.В. Вивартавада // Степанянц М.Т. отв. ред. *Индийская философия: энциклопедия*. М.: Восточная литература, 2009. С. 265—266.
- [28] *Singh Satyavrata. Vedanta Desika. His life, works, philosophy. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit series studies vol. V, 1958.*

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-39-54

THE PHILOSOPHICAL CONTRIBUTION OF VEDĀNTA DEŚĪKA TO THE DEVELOPMENT OF THE VIŚIṢṬĀDVAITA VEDĀNTA

N.A. Safina

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Mikluho-Maklaya str., 6, Moscow, Russia, 117198

Abstract. Veṅkaṭanātha, also known as Vedānta Deśika, is one of the most significant figures of Indian philosophy of the 13th—14th centuries. His contribution to viśiṣṭādvaita-vedānta allowed to establish it finally as a philosophical system. Deśika justified its doctrines and defended the teachings of his predecessors from the criticism of other philosophical schools, especially, Śaṅkara's advaita-vedānta. Before the advent of the works of Deśika, which are about 120, the followers of viśiṣṭādvaita of Rāmānuja paid attention mainly to theological aspects of the teaching. We present the main concepts of the Veṅkaṭanātha's philosophical teaching and analyze his contribution to the development of viśiṣṭādvaita in this article. The main tasks and problems which had been solved by this philosopher in his treatises were described, three important ontological concepts were outlined: the concept of substance and attribute, the theory of relation and the concept of cause and effect. Six types of substance and its theories were consecutively considered (God — *tīśvara*, the individual soul — *jīva*, knowledge — *jñāna*, the transcendental substance — *nitya-vibhūti*, time — *kāla* and matter — *prakṛti*), its division on the conscious and non-conscious, material and non-material entities. The theory of knowledge was reviewed in details: the essence of knowledge and its functional characteristics were defined as well as the question of true knowledge.

Key words: indian philosophy, vedānta, vaiṣṇavism, viśiṣṭādvaita-vedānta, Vedānta Deśika (Veṅkaṭanātha), Rāmānuja, substance, Brahman, *jīva*, *ālvār*, Pāñcarātra, *mīmāṃsā*, *nyāya*, metaphysics, ontology, epistemology

REFERENCES

- [1] Freschi E. Free Will in Viśiṣṭādvaita Vedānta: Rāmānuja, Sudarśana Sūri and Veṅkaṭanātha. *Religion Compass*. 2015;9(9):287—296. doi: 10.1111/rec3.12163.
- [2] Freschi E. Veṅkaṭanātha's Engagement with Buddhist Opponents in the Buddhist Texts He Reused. *Buddhist Studies Review*. 2016;33(1—2):65—99. doi: 10.1558/bsrv.31642.
- [3] Oberhammer G. *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VIII. Zur Eschatologie der Rāmānuja-Schule vor Veṅkaṭanātha*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2006. (In German).
- [4] Oberhammer G. *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VII. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (śaraṅgatih) vor Veṅkaṭanātha*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2004. (In German).
- [5] Oberhammer G. *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. Die Lehre von der Göttin vor Veṅkaṭanātha*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2002. (In German).

- [6] Schmücker M. The vyūha as the “State of the Lord” (bhagavadavasthā). Vedāntic Interpretation of Pāñcarātra Doctrines according to Venkaṭanātha. In: Oberhammer G. Marion Rastelli editors. *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2007. p. 89—106.
- [7] Schmücker M. Advaitic Reasoning of Undertaking (ārambha) the Brahmavicārasāstra and the Counter-argument in Venkaṭanātha’s Śatadūṣaṇī. In: Edwin Gerow, Walter Slaje editors. *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz; 2008. P. 131—147.
- [8] Mumme PY. *The Śrī Vaiṣṇava Theological Dispute: Maṇavālamūni and Vedānta Deśika*. Madras: New Era Publications; 1988.
- [9] Mumme PY. Pancaratra Texts in the Tenkalai-Vatakalai Dispute. In: Oberhammer G. Marion Rastelli editors. *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2007. p. 107—123.
- [10] Safina NA. Historiographical review of philosophical and poetic heritage of Vedānta Deśika (Venkaṭanātha). *RUDN Journal of Philosophy*. 2016;4:145—153. (In Russ).
- [11] Freschi E. *Venkaṭanātha* [Internet]. *Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP). 2016 [cited 2018 Jan 10]. Available from: <http://www.iep.utm.edu/venkatan/>.
- [12] Shokhin VK. *Alvars*. In: Stepanyants MT, editor. *Indian philosophy: encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009. p. 67—68. (In Russ).
- [13] Srinivasa Chari SM. Vedānta Deśika. The Poet-Dealecrician of Viśiṣṭādvaita School. In: Balasubramanian R. editor. *Life, Thought and Culture in India (AD 300—1100). Volume 2, Part. 3: Theistic Vedānta. History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations; 2008. p. 133—167
- [14] Shokhin VK. *Sankhya’s Moon Light: Ishvarakrishna, Gaudapada, Vachaspati Mishra*. Moscow: Ladomir; 1995. (In Russ).
- [15] Vīrarāghavācārya T. *Nyāya Siddhāñjana* by Vedānta Deśika with two old commentaries [Sara-laviśadavyākhyā by Śrīraṅgarāmānujasvāmī and Ratnapetīkā by Śrīkāñcī Kṛṣṇatātayārya, inc. a Ṭippaṇa by the editor]. Madras: Ubhayavedāntagranthamālā; 1976.
- [16] Toshihiro Mikami. *Nyāyasiddhāñjana of Vedānta Deśika. An annotated Translation*. PhD thesis [Internet]. Tokyo: University of Tokyo, n.y. [cited 2018 Jan 10]. Available from: <http://homepage3.nifty.com/indology/NyayaSiddhanjana.pdf>.
- [17] Pskhu RV. “Vedarthasamgraha” of Ramanuja and vishishta-advaita-vedanta’s formation. Moscow: PFUR; 2007. (In Russ).
- [18] Shokhin VK. *Sarvastivada*. In: Stepanyants MT, editor. *Buddism philosophy: encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2011. p. 612—617. (In Russ).
- [19] Muller M. *The Six Systems of Indian Philosophy*. Moscow: Iskusstvo; 1995. (In Russ).
- [20] Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*. Vol. II. New York: The Macmillan Company; 2009.
- [21] Chatterdji S, Datta D. *Indian philosophy*. Moscow: Akademicheskij proekt; Gaudeamus; 2013. (In Russ).
- [22] Isaeva NV. *Bheda-abheda* [Internet]. Elektronnaya biblioteka IF RAS. Novaya filosofskaya entsiklopediya. [cited 2018 Jan 10]. Available from: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH010f9bd0f284b3be27713f0f> (In Russ).
- [23] *Chandogya Upanishad*. In: Syrkin AY, translation from sanskrit, research, comments and app. *Upanishads*. Moscow: Vostochnaya literature; 2000. p. 279—372. (In Russ).
- [24] *Shvetashvatara Upanishad*. In: Syrkin AY, translation from sanskrit, research, comments and app. *Upanishads*. Moscow: Vostochnaya literature; 2000. p. 563—578. (In Russ).
- [25] *Brahmabindu Upanishad*. In: Syrkin AY, translation from sanskrit, research, comments and app. *Upanishads*. Moscow: Vostochnaya literature; 2000. p. 659—662. (In Russ).

- [26] Pskhu RV. “Vedarthasamgraha” of Ramanudja: vishishta-advaita-vedanta’s debates with bheda-abheda-vada. *RUDN Journal of Philosophy*. 2006;2(12):105—116. (In Russ).
- [27] Isaeva NV. *Vivartavada*. In: Stepanyants MT, editor. *Indian philosophy: encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009. p. 265—266. (In Russ).
- [28] Singh Satyavrata. *Vedanta Desika. His life, works, philosophy*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit series studies. Vol.:V; 1958.

Для цитирования:

Сафина Н.А. Философский вклад Веданта Дешики в развитие доктрин вишишта-адвайта-веданты // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 1. С. 39—54. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-39-54.

For citation:

Safina, N.A. The Philosophical Contribution of Vedānta Deśika to the Development of the Viśiṣṭādvaita Vedanta. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 39—54. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-39-54.

Сведения об авторе:

Сафина Наталья Алексеевна — младший научный сотрудник УНИП РУДН (*e-mail*: videhidevi@gmail.com).



ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-55-64

ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ В ЗНАЧЕНИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА МУЗЫКИ

Г.Г. Коломиец

Оренбургский государственный университет
просп. Победы, 13, Оренбург, Россия, 460018

Автор статьи рассматривает метафизику Аристотеля в значении онтологического статуса музыки как сферу исследований философии музыки и эстетики, где музыка, во-первых, по своей сущности предстает как субстанция (самодостаточное бытие, не зависящее от суждения человека, вселенский ритм, мировая гармония) и, во-вторых, музыка как формы музыкального искусства, ценностно взаимодействующие с миром человека. В интерпретации автора аристотелевского учения о сущности музыка есть субстанциально становящееся музыкальное бытие. В процессе становления музыкальной формы действуют законы логоса, Ума, мироздания. Категории: субстанция (сущность), материя и форма, энтелехия, энергия — рассматриваются в контексте эстетики и музыкального искусства. Автор обращает внимание на то, что в вопросе существования музыки как вида искусства в мире человека Аристотеля интересовало назначение музыки для человека, где он разделял профессиональное занятие и занятие музыкой, необходимое для воспитания. Отмечая ее предназначение, по словам философа, для удовольствия, отдыха, добродетели, очищения души, было обнаружено, что способность музыки воздействовать на нравственную сторону души осталась для него открытой проблемой. Метафизика Аристотеля утвердила представление о музыке как субстанции и музыкальной форме как процессе, музыке как способе ценностного взаимодействия человека с миром, что дает убеждение в устойчивости законов становления музыкальных форм.

Ключевые слова: Аристотель, эстетика, философия музыки, субстанция, ценность, искусство

ВВЕДЕНИЕ

Переосмысление метафизики Аристотеля в значении онтологического статуса музыки представляются значительным, поскольку, согласно оригинальной авторской концепции философии музыки, опирающейся на аксиологический подход, ценность музыки как феномена обусловлена ее ноуменальной, внеисторической сущностью (музыкальная субстанция), существующей в неразрывном единстве ипостасей субстанциального музыкального бытия — звучащей материи, форм-идей, произведений музыкального искусства в мире человека. Музыка есть субстанция, и музыка, являясь видом искусства, существует как способ ценностного взаимодействия человека с миром. Музыкальное бытие, исходящее из Высшего смысла, содержит в себе смыслы и ценности человеческого бытия [10].

Акт становления форм музыкального искусства, который мы рассматриваем в онтологическом статусе как творение, энергично насыщенное и духовное, объясняется философией Аристотеля, где есть положения, освещающие сущность и существование музыки в ее значимости для человека и раскрывающие онтологию музыки в актах ценностного взаимодействия. Ученик Аристотеля Аристоксен, читавший лекции по музыке в философской школе Аристотеля, углубил пифагорейскую традицию рассмотрения музыки с точки зрения математики, числа, высказав мысль о том, что знание о музыке есть знание одновременно неизменного и изменяющегося. Сам Аристотель, объясняя в метафизике понятие формы, опирался, с одной стороны, на практику лирической поэзии музыканта Тимофея как создателя становящихся форм, изменяющегося в музыке, и, с другой стороны, на пример гармонического звучания «слитного», благозвучного соотношения двух звуков в октаву (численное соотношение 1 : 2) или повторенного звука как выражение неизменного (1 : 1), неделимого, что есть «единое».

ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ КАК ОНТОЛОГИЯ МУЗЫКИ

Следуя объективному идеализму Платона, Аристотель переосмыслил онтологическое содержание учения об идеях Платона. Идеи (эйдосы) как «чистые формы», по Аристотелю, являются основной первопричиной всего сущего, которое восходит к тому, что выше всех причин — Нус (Ум), который сам себя мыслит и является самосознанием, он есть особое надкосмическое сознание. Как пишет А.Ф. Лосев, Нус, вместо мира платоновских идей, стал в представлении Аристотеля одновременно и бытием, и смыслом, поскольку идеи существуют ради существования вещей, а вещи существуют благодаря идее. Аристотель развил учение о существовании умственного, интеллигибельного бытия, обращенного к материи, вследствие чего идеи приобрели значение нерасторжимой связи с миром, «заряженности миром, в той их роли, когда они являются заданностью всяких материальных оформлений, а эти последние — их осуществлением или реализацией» [14. С. 81; 15].

Аристотель выделил другие первопричины бытия, создав учение о потенции и энергии, где мир идей, как чистые формы, есть потенция всякого возможного инобытия, осуществленного в реальных формах, и в своей обращенности к внешнему инобытию эйдосы, или сам мир идей, является энергией в возможности. Нус, содержащий мир эйдосов, сам не творит, но его бытие является условием возникновения из вечной материи становящихся вещей. Если допустить субстанциональное бытие музыки, обусловленное самодостаточным законом гармонии, благозвучия, консонанса, то можно представить, что мир музыкальных идей в обращенности к инобытию, в творческом акте реализации идеи музыкальной гармонии, числа, формы, раскрывает потенциальное энергичное начало. Аристотель выделил категории и понятия, среди которых субстанция (сущность), неразделенное соотношение — форма и материя, движение, энергия и энтелехия, интересующие нас в связи с субстанциональной сущностью музыки. Рассмотрим введенное Аристотелем понятие «субстанция» применительно к музыке.

Если Платон называл сущностями умопостигаемые, бестелесные, сверхчувственные идеи, то Аристотель отождествляет сущность, называя ее субстанцией, с единичным индивидуумом в мире вещей. Как отмечают В.В. Асмус и А.Ф. Лосев, под субстанцией Аристотель понимал вполне самостоятельное единичное бытие, пребывающее в самом себе [7. С. 200]. В работе «Категории» Аристотель выделяет десять категорий, ставя «сущность» на первое место, поскольку сущность вещи влечет за собой последующие категории. Однако, по сути, сущность не столько категория, сколько есть суть вещи, указывающая на ее сущность. Сущность или субстанция является тем единственно возможным условием, относящимся ко всем остальным категориям.

Если категории означают высшие роды бытия в онтологическом аспекте или понятия в гносеологическом ракурсе, то сущность (субстанция), например сущность музыки, есть условие, определяющее другие категории, в частности, такие важные для музыкального бытия, как время, движение, отношение, количество, качество. Сущность есть условие возможности «сказывать» о каждой единичной вещи. В частности, сущность музыки сама по себе есть условие понимать и обозначать значимость и ценность каждого музыкального произведения. Этим условием и выступает субстанциальное существование, отдельное бытие самой вещи.

Субстанция — единичное бытие, а не общее. Первичная субстанция есть только единичное бытие и самобытность в точном и строгом смысле слова. Аристотель полагал, что существующее само по себе и потому не зависящее от суждения человека бытие уже стало предметом познания и уже породило понятие о бытии, оно есть в этом смысле уже субстанциальное бытие как содержание понятия [7. С. 12]. Понятия, следуя за первой сущностью, образуют вторые сущности.

В то время как у Платона сущность вещей заключалась в идеях и в этом смысле идеи субстанциальны, Аристотель различает первые и вторые сущности в нераздельном отношении эйдоса (формы) и материи. Вторые сущности сказываются в понятиях. Вторые сущности, субстанции — роды, виды сути, первых сущностей, они вторичные (родовые) понятия сущностей и имеют вторичный смысл, а не высший, как у Платона [1. С. 44—45]. Таким образом, умопостигаемый мир и мир вещественный Аристотеля — это мир субстанций, где как бы три слоя: «чистые» формы — материя — формы вещей [10. С. 60]. В «Метафизике» Аристотель пишет, что сущностей три вида: две природные, а одна неподвижная и указывает на существование вечной неподвижной сущности, божественной субстанции, которую он называет Нусом, надкосмическим разумом, по сути содержащим «чистые формы» [2. С. 306].

Если мы переведем представление о субстанции по Аристотелю в сферу музыкального искусства, то получим отношения первых и вторых субстанций. По Аристотелю, единичное бытие есть сочетание «формы» и «материи». В плане онтологии «форма» — сущность предмета — представляет собой процесс воплощения форм-идеи в материальную форму. В гносеологическом плане «форма» — понятие о предмете. Эта «форма» каждого предмета вечна: она не возникает и не погибает.

Например, форма движения в музыке, или форм-идея звучащего вещества (звукового потока). В «форме» соединяется вечность и общность. Чтобы из общей «формы» как возможности получилась действительная единичная «форма», конкретное музыкальное сочинение, нужно к «чистой форме» присоединить субстрат, музыкальный мир звуков. Иначе говоря, общее музыки-субстанции («чистая форма», закон гармонии, принцип соотношений, сонансов) становится определенностью бытия реальных музыкальных форм. [10. С. 58, 59]. Музыкальная форма произведения есть действительность, осуществленная возможность чистой формы.

В понятии «материя» («субстрат») Аристотель различал два значения: «первая» материя — возможность, «последняя» — особая действительность. Музыка в качестве субстрата есть первая материя, представляющая собой физическое звуковое «безграничное поле», т.е. неорганизованные разумом звуки в возможности стать музыкальным сочинением. Состоявшаяся действительность музыкального произведения, конкретная музыкальная форма, она же последняя материя, которая могла осуществиться только в соединении с первично-субстанциальной формой.

Как известно, на основании учения о субстанции Аристотель выдвинул учение о первопричинах бытия. Если мы обратимся к музыкальному бытию, то форм-идея — это замысел, материя — звуковое физическое вещество, причина движения — стремление и действие композитора воплотить замысел, цель — музыкальное произведение. Согласно Аристотелю форму как замысел и форму как результат воплощения замысла в материи связывает энтелехия как стремление к рождению музыкальной формы посредством соединения «чистой» формы и материи (субстрата). Процесс этот осуществляется поэтапно, постепенно, с моментами случайности.

Музыка как вселенский Ритм и организованное во времени звуковое пространство принадлежит субстанциальному бытию. При этом самобытное бытие музыкальной гармонии, имеющей закон консонанса, основанного на математических, числовых пропорциях, образующих соотношение консонансов и диссонансов (сонансы) имеет эпохальное развитие, то есть продвижение музыкально-теоретической мысли и освоение музыкального пространства музыкально-творческой практикой осуществляется эпохальными «тектоническими плитами». Музыка есть движение, ритм, число. Числа в представлении Аристотеля выступают как самостоятельные сущности и первые начала вещей.

Физическая основа музыки — консонансы, благозвучия, которые зависят от звуковых колебаний, расстояний между звуками, имеющих математические пропорции: 1 : 1, 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4. Абсолютный закон музыкально-числовых пропорций, восходящих к прекрасному Космосу, выделяет музыку среди искусств, которая имеет свою, особую сущность (субстанцию). В соответствии с метафизикой Аристотеля, скажем, что музыка есть субстанция, самобытное единичное бытие, где отдельные музыкальные сочинения — вторые сущности (субстанции), а создатели музыкального искусства — субстанциальные носители. Музыкант не может искусственно перешагнуть этапы становящегося музыкального бытия, исторического движения музыки как первичной сущности, он осмысляет законы

музыкального становления, сущности музыки как процесса и интуитивно предвидит развертывание числа как творец, так как, по словам Аристотеля, поэт (тождеством в нашем случае выступает музыкант, творящий по вдохновению) — не историк, а более философ [10. С. 58].

В музыкальной материи заложена возможность (*dynamis/potentia*) того, чтобы потенциальная сущность стала осуществленной действительностью, с помощью *energia* она обретает внешнюю форму. При этом Аристотель называл развертывание сущности («*telos*» — цель) энтелехией, когда любые процессы стремятся воплотиться в определенную форму [12. С. 49]. Философская категория «энтелехия» характеризует процесс творения произведения и, с другой стороны, процесс его воссоздания исполнителем, восприятия. В рождении музыкальной формы из хаоса подспудно действуют законы мироздания. Аристотель указывал на то, что человек чувствует потребность участвовать в деятельностном процессе перехода из хаотического состояния в состояние порядка, чему для разума способствуют занятия музыкальной теорией, а для души — музыкальная практика с усвоением упорядоченных музыкальных форм с указанием на гармонию, определенные лады, мелодии, инструменты, уравнивающие чувственные страсти, ведущие к катарсису. Следует заметить, что для Аристотеля важным фактором было соотношение эстетического и этического компонентов в деятельности. При этом в этике опорой было его учение о «золотой середине», добродетелях, сдерживающих крайние страсти, ведущие к пороку.

Отправляясь от философии Аристотеля, можно сказать, что всякий раз, когда музыкант стремится в музыкальном звуковом пространстве найти адекватную своему замыслу форму, он испытывает приятное напряжение и воодушевление. Возможно потому, что внутри конфликта «хаос—форма» уже заложена и форм-идея и та энергия, предопределяющая форму творца, музыканту надо ее определить с помощью интуиции, разума, чувства, вкуса.

Сотворенная форма музыкального искусства не прочитывается слушателями только как тот порядок, который устроил композитор или исполнитель. Музыкальная форма остается открытой, так как энтелехия продолжает и далее действовать и существовать. «Последняя» форма художественного произведения «сохраняет в себе всю „рассеянную энергетику“» [11. С. 32].

Разработанная Аристотелем теория энтелехии нашла продолжение в философско-музыкальной мысли. Так, в музыкознании, начиная с труда Б.В. Асафьева «Музыкальная форма как процесс» (1930 г.), который имеет исток аристотелевской метафизики, теория музыки трактует музыкальную форму, творимую в истории музыкальной культуры, как открытый процесс, осуществляющийся через творение музыкальных сочинений. Другой пример. Американский философ и эстетик С. Лангер называла музыку «незавершенным символом», поскольку «музыка является формой, имеющей сопутствующие значения, и эти последние представляют собой выражения эмоциональных, жизненных, волнующих переживаний [8. С. 591], а по сущности «музыка в своем высочайшем проявлении, хотя и является чисто символической формой, это — незавершенный символ» [13. С. 214].

На основании высказываний Аристотеля о сущностях музыка в онтологическом статусе являет музыкально-субстанциальное бытие музыкального произведения, как соединение формы, субстрата музыкальной вещи, причины. Музыкальная материя есть звуковое пространство — материя в возможности для сотворения музыкального произведения. Другая ипостась музыки-субстанции — мыслимые «чистые формы», являющаяся сознанию музыканта в виде конструкции, схемы, структуры, эйдоса. Третья ипостась — это музыкальное произведение как феномен, где осуществилась музыкальная сущность форм-идеи, воспринимаемая чувством. Она имеет специально организованную материю — звуко-временно-пространственную. Следовательно, музыка есть самодостаточная субстанция, музыкальные формы есть воплощенные формы посредством музыкальной материи, устремленной к высшему смыслу в божественном Уме, вечно созерцающему духу. Как писал В.Ф. Асмус, учение Аристотеля есть «учение объективного идеализма и с вместе с тем теология» [7. С. 211]. По Аристотелю, музыка — материя (бесконечное физическое звуковое тело); музыка — форма (эйдос), отдельные музыкальные формы, произведения; музыка в Боге — чистое музыкальное бытие. Вместе с тем музыка согласно категориям Аристотеля есть движение и время. Музыка в античности считалась наукой в значении музыкальной теории, основанной на числе, и музыка была искусством как умение создавать произведения, мелос по правилам.

Античные мыслители считали, что в природе творение происходит бессознательно в ней самой, так и музыкант, поэт творит по вдохновению. Природа как художница существует внутри своего творения. Она целесообразно действует, потому что она божественна. Художник же может так прекрасно, совершенно творить интуитивно, он больше мыслит, когда оформляет свой материал в некий образ.

В вопросе бытия музыки в мире человека Аристотеля интересовала ее этическая ценность, а именно: каково назначение музыки? В чем ценность музыки в своей значимости для человека? Насколько музыкальная деятельность влияет на выбор добродетелей, склоняет к добродетелям, таким как мудрость, мужество, дружелюбие и другие? В своих рассуждениях по этим вопросам он писал, что нелегко определить, в чем состоит значение музыки для человека, ради чего стоит ею заниматься, может быть, она нужна, во-первых, для развлечения и отдыха, использования в досуге; во-вторых, для развития ума; в-третьих, ведет к добродетели и облагораживания нравов, влияя на нравственный склад души [5. С. 634]. Следовательно, он определяет на функциональные свойства музыкальных занятий и функции музыки для человека и общества, обращая внимание на такие аспекты воздействия музыки, как психические, умственные, нравственные.

Очень важным вопросом было определить воспитательное значение музыки для мальчиков в школе, почему они должны обязательно изучать музыкальную теорию и заниматься музыкальной практикой, петь и играть на музыкальных инструментах сами, не лучше было бы наслаждаться музыкальным исполнением профессионалов? Оказывается, не лучше, поскольку активное творчество сильнее воздействует на человека, чем пассивное восприятие [5. С. 634]. Поэтому в школах

считал необходимым непосредственно заниматься музыкой всем, исполнять, чтобы чувственно испытывать удовольствие и преобразовательное значение в своей возможности для осознанного выбора добродетели. Кроме того, он полагал, что не всякая музыка и не всегда способствует воспитанию, необходимо руководство и цензура, музыка должна регулироваться государством. Здесь он выступал продолжателем воспитательного значения музыкального искусства философских школ Пифагора, Платона.

Что касается профессиональных музыкантов, то Аристотель не почитал их, в виду того, что для них музыка стала заработком и что они как ремесленники подлаживаются под запросы публики, не заботясь о нравственной стороне мелоса, пения со словами. В воспитание не следует допускать флейту, она слишком смягчает душу, а также, играя на ней, невозможно пение со словами, в то время как главным является мелос, единство слова и музыки. В жанре трагедии музыкально-эстетическое как чувственное, прекрасное, энергетическое, вызывающее движение и очищение души неотделимо от эмоционально-психического воздействия и проблематично с точки зрения нравственного в представлении Аристотеля. Здесь мы отметим, что не сама по себе музыка влияет на моральную сторону сознания, а осуществляется ценностное восприятие при встрече с музыкой, внутренний диалог музыки и человека, который в большей степени зависит от человека. Это для Аристотеля и было проблемой, как возможно воссоединение человечески-этического и глубинно-эстетического в музыкальном искусстве. Он выделял катарсическое значение музыки в трагедии. В «Поэтике», в которой он анализировал жанр трагедии и которую ставил выше всех искусств по силе воздействия, он описывает субстанциальное бытие музыки, без которой жанр трагедии не мог состояться.

Среди понятий, рассматриваемых в свете ценностного взаимодействия как эстетического диалога, выделим категории «мимесис» и «катарсис». Поэтическое искусство и музыка, по мнению Аристотеля, возникло в результате присущей человеку способности подражать [6. С. 646]. Подражание в музыке происходит с помощью гармонии и метроритма, голоса и музыкальных инструментов. Как отмечает Л.Н. Столович, античный философ совершил подлинное открытие целесообразности музыки в ценностном отношении человека к миру [16. С. 30]. Он писал, что Аристотель следовал идеализму, рассматривая ценностные отношения. По Аристотелю эстетическое является по сути «целесообразным без цели» (на этот принцип эстетического суждения о прекрасном укажет И. Кант), когда из двух благ более ценно то, которое является ценным не только для кого-то, но и «вообще» имеет объективную значимость.

Аристотель утверждал, что вопрос, «ради какой цели» произведения искусства существуют или произведения искусства возникли, относится к области прекрасного [4. С. 34]. Действия по отношению к прекрасному или безобразному «отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются» [5. С. 616]. Поскольку метр и ритм в поэзии и музыке близки, то одаренные люди, развивая свои способности в импровизации, породили поэзию и музыку. По музыкально-поэтическому характеру с точки зрения

нравов выделены два вида подражания: подражание прекрасному (гимны, хвалебные песни) и дурному (ругательные песни).

Аристотель предъявлял нравственные требования к поэту и музыканту, при исполнении сочетающих слово и музыку. Поэт и музыкант должны, создавая эпос, подниматься до уровня философии. Задача поэта не описывать, а говорить о том, что могло бы быть в силу вероятности или необходимости, поэтому поэзия философична по сравнению с историей, которая больше говорит не об общем, а о единичном [6. С. 655]. Сравнивая, что лучше, эпос или трагедия, Аристотель считал, что трагедия есть более высокий жанр, и подчеркивал роль музыки в трагедии, благодаря которой достигается катарсис, и удовольствие особенно становится «наглядным» [6. С. 679].

Эстетическое «умное» наслаждение музыкой и психологическое влияние трагедии на человека Аристотель соотносил с «золотой серединой» в этике, где пороки есть проявление крайностей в страстях от излишества или от недостатка, золотая середина суть добродетель. Как и в древнекитайской философии, он полагал, что болезни возникают от недостатка или избытка переживаний, душевных состояний, когда энергия истощается. В достижении умеренности, гармонии и спокойствия души роль создателя музыкального искусства значительна, сравнима не только философом, но и с врачом, так как музыка может оказать врачевательное действие, обладает живительным действием, по мнению Аристотеля. Людям необходимо испытывать сильные переживания с помощью музыки для очищения и облегчения с удовольствием [5. С. 642].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия Аристотеля в аспекте философии музыки и эстетики породила идеи о неизменном и изменяющемся, в частности, постигаемом разумом и музыкальным слухом, о становлении музыкальной формы как процесса, о проблемах нравственного существования музыкального искусства.

Переосмысление философии Аристотеля в значении онтологии музыки дает нам убеждение в представлении о музыке как субстанции и функционировании музыкального искусства как способе ценностного взаимодействия человека с миром, необходимым для человеческого существования.

© Коломиец Г.Г., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аристотель*. Категории // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550 с.
- [2] *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550 с.
- [3] *Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 369—450.
- [4] *Аристотель*. О частях животных. М., 1937. 64 с.
- [5] *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 830 с. С. 375—644.
- [6] *Аристотель*. Поэтика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 830 с. С. 645—680.

- [7] *Асмус В.Ф.* Античная философия (история философии). 3-е изд. М.: Высшая школа, 2003. 400 с.
- [8] *Гилберт К.Э., Кун Г.* История эстетики. 2-е изд. М.: Прогресс, 2000. 646 с.
- [9] *Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 5—28.
- [10] *Коломиец Г.Г.* Концепция ценности музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром. Дисс. ... доктора философских наук. МГУ им М.В. Ломоносова. М., 2006. 454 с.
- [11] *Кривцун О.А.* Эстетика. М.: Аспект Пресс, 1998. 430 с.
- [12] *Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия: dtv-Atlas. М.: Рыбари, 2002. С. 49.
- [13] *Лангер Сьюзен.* Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. М.: Республика, 2000. 287 с.
- [14] *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1998. 750 с.
- [15] *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 2005. 392 с.
- [16] *Столочич Л.Н.* Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 30.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-55-64

ARISTOTLE PHILOSOPHY WITHIN THE MEANING OF THE ONTOLOGICAL STATUS OF MUSIC

G.G. Kolomiets

Orenburg State University
Pobedy av., 13, Orenburg, Russia, 460018

Abstract. The author considers the metaphysics of Aristotle in its significance for the aesthetics and the philosophy of music, where the music is, first of all, by its nature is presented as a substance (essence, consisting in movement, rhythm, among other things, the divine mind) and, secondly, as a becoming shape musical art, the value of human interaction with the world. In the author's interpretation of the Aristotelian doctrine of the essence, the music is becoming substantialistically musical being. In the making of the musical form the laws of the logos, Mind, creation. Concepts: substance (essence), matter and form, entelechy, energy — are considered in the context of aesthetics and musical art.

The author draws attention to the fact that the issue of music as an art form in the world of human existence, Aristotle was interested in music for the purpose of man, where he shared a professional work and making music, you need to nurture. Noting its purpose, according to the philosopher said, pleasure, recreation, virtue, purification of the soul, it was found that the ability of music to influence the moral aspect of the soul remained for him an open problem.

Aristotle's metaphysics approved idea of music as a musical form and substance as a process music as a means of value of human interaction with the world, which makes the belief in the stability of the laws of becoming of musical forms.

Key words: Aristotle, aesthetics, philosophy of music, substance, value, art

REFERENES

- [1] Aristotle. Categories. In: Aristotle. *Works in 4 vol.* Vol. 1. Moscow: Thought; 1975. (In Russ).
- [2] Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Works in 4 vol.* Vol. 1. Moscow: Thought; 1975. (In Russ).
- [3] Aristotle. On the soul. In: Aristotle. *Works in 4 vol.* Vol. 1. Moscow: Thought; 1975. p. 369—450. (In Russ).

- [4] Aristotle. On the parts of animals. Moscow; 1937. (In Russ).
- [5] Aristotle. Policy. In: Aristotle. *Works in 4 vol.* Vol. 4. Moscow: Thought; 1984. p. 375—644. (In Russ).
- [6] Aristotle. Poetics. In: Aristotle. *Works in 4 vol.* Vol.4. Moscow: Thought; 1984. p. 645—680. (In Russ).
- [7] Asmus VF. Ancient Philosophy (history of philosophy). 3rd Ed. Moscow: High school; 2003. (In Russ).
- [8] Gilbert KE., Kuhn G. The history of aesthetics. 2nd Ed. Moscow: Progress; 2000. (In Russ).
- [9] Cassidy FH. Ethical Aristotle's writings. In: Aristotle. *Works in 4 vol.* Vol. 4. Moscow: Thought; 1984. p. 5—28. (In Russ).
- [10] Kolomiets GG. *The conception of music value as a substance and as the way of value interaction between the person and the world* [Dissertation]. Moscow State University Lomonosov: 2006. (In Russ).
- [11] Krivtsov OA. Estetika. Moscow: Aspekt Press; 1998. (In Russ).
- [12] Kuntsman P, Burkard FP, Widmann F. Philosophy: dtv-Atlas. Moscow: Rybari, 2002. p. 49. (In Russ).
- [13] Langer Susan. Philosophy in a new key: exploring the mind of symbolism, ritual and art. Moscow: The Republic; 2000. (In Russ).
- [14] Losev AF. Renaissance aesthetics. The historical meaning of the Renaissance aesthetics. Comp. A.A. Tacho-Godi. Moscow: Thought; 1998. (In Russ).
- [15] Losev AF, Tacho-Godi AA. Plato. Aristotle. Moscow: Young Guard; 2005. (In Russ).
- [16] Stolovich LN. Beauty. Good. Truth: Essay on the history of aesthetic axiology. Moscow: The Republic; 1994. p. 30. (In Russ).

Для цитирования:

Коломиец Г.Г. Философия Аристотеля в значении онтологического статуса музыки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 55—64. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-55-64.

For citation:

Kolomiets G.G. Aristotle Philosophy within the Meaning of the Ontological Status of Music. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 55—64. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-55-64.

Сведения об авторе:

Коломиец Галина Григорьевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Оренбургского государственного университета (*e-mail*: kolomietsgg@yandex.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-65-75

Э. КАССИРЕР И КРИТИЧЕСКАЯ ЭТИКА КАНТА: ВОПРОС ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ

Л.И. Тетюев

Саратовский национальный исследовательский
государственный университет имени Н.Г. Чернышевского
ул. Астраханская, 83, г. Саратов, Россия, 410000

В статье обсуждается дискуссия в немецком и англо-американском неокантианстве, затянувшаяся на долгие годы, вокруг этической теории Эрнста Кассирера. В отличие от своих учителей по Марбургской школе Когена и Наторпа, определивших этику в качестве важной составляющей части философской системы, философ не написал отдельной работы по этике. В статье проводятся параллели между этикой Когена и этикой Наторпа. Кассирер обращается к этике Канта не только с целью раскрытия специфики собственного генетического подхода и критического метода, но и пытается реконструировать ее исходные принципы — понятие автономии и понятие свободы, индивидуальной личности, ставшие отправными пунктами в системе этического идеализма. Граница между собственным познанием и мироистолкованием пролегает между бытием и должным, необходимым и возможным. Для Кассирера этическая мысль Канта становится важнейшим условием преодоления натурализма и ограниченности гносеологической программы Марбургской школы.

Споры о философском наследии Кассирера, начавшиеся в 50-е гг. XX века, сегодня вновь становятся актуальными в связи с обсуждением его принадлежности к неокантианству. Переломным моментом становится эмиграция философа из Германии после установления национал-социалистической диктатуры. В англо-американской литературе этот этап в его творческой биографии определяется как культурфилософский и антропологический, полностью порывающий с наследием кантовской трансцендентальной философии. В статье выявляется собственная теоретическая позиция Кассирера, сформировавшаяся в период неокантианского влияния и специфически выразившаяся в обосновании критической этики Канта. Его конгенитальность с Кантом проявляется в развитии семиотического варианта трансцендентальной философии. Обосновывается положение, что мотивы этической и критической позиции Кассирера можно встретить и в позднем этапе творчества, когда философ в «Мифе государства» раскрывает трансцендентальную историю морального сознания.

Ключевые слова: критическая этика Канта, Кассирер, метод трансцендентальной философии, неокантианство, свобода и автономия, история морального сознания

Введение. Эрнст Кассирер известен как систематический философ, внесший вклад в развитие идеи синтеза естественных и гуманитарных наук в области теории познания, истории науки, философии языка, мифа. Он является создателем символической философии культуры и культурной антропологии. В литературе его принято считать представителем второго поколения неокантианцев, учеником Г. Когена и П. Наторпа. В 1933 г. философ эмигрировал из Германии — сначала в Великобританию (Оксфорд), затем в 1935 г. в Швецию (Гётеборг), а с 1941 г. стал преподавать в Йельском университете США. В годы эмиграции им были написаны «Эссе о человеке» и «Миф государства».

Наша отечественная философия не столь богата литературой о Кассирере. Выделим значимые работы К.А. Свасьяна «Проблема символа в современной

философии» и «Философия символических форм Кассирера. Критический анализ», а также монографии А.А. Кравченко «Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Гёте») и М.Е. Соболевой «Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст».

В всех работах отчетливо прослеживается историко-культурологический подход. Отмечается, что Кассирер изначально стоит на позиции когеновской школы и рассматривает критику познания как основу критики разума. Но в ходе эволюции своих взглядов философ выходит за рамки трансцендентализма неокантианской школы и ищет точки соприкосновения со взглядами Гегеля и Гуссерля, Дильтея и Шелера. Тем не менее, хотя критика познания у него перерастает в критику культуры, она осуществляется исключительно в рамках марбургского неокантианства. Однако, как справедливо замечает В.Н. Белов, основанием кассиреровской критической концепции выступает не активность разума, а «первоначальное деяние духа», что ведет к расширению задач и предмета философии, пересмотру ее фундаментальных характеристик и принципов. Контуры новой философии проявляются в развитии в философии Кассирера трех исходных принципов — системности, рациональности и идеальности [1. С. 177—178].

Диапазон восприятия идей Кассирера в работах западных ученых варьируются в зависимости от того, какой этап жизни и работы немецкого философа является предметом изучения. В литературе, содержащей критический анализ его философии, выделяют две большие группы исследований: европейскую и англо-американскую [6. С. 131—133].

В европейской науке философию символических форм Кассирера воспринимают как логическое продолжение идей Канта и неокантианства. Особо подчеркивается теоретико-познавательный смысл его неокантианской системы, который ограничивается работами, изданными философом до появления трехтомного труда «Философия символических форм». Как П. Наторп, так и Г. Коген, будучи главными представителями Марбургской школы неокантианства, оказали существенное влияние на становление философии Кассирера.

Критический метод и неокантианство. Важнейшей заслугой неокантианства является дальнейшее творческое развитие критицизма Канта, раскрытие исходного замысла его трансцендентальной философии — понятие условий возможного опыта и применимости трансцендентального учения о методе. Обоснование научного знания осуществляется при помощи обращения к истории науки, прежде всего, к истории математики и естествознания Нового времени, а также гуманитарному потенциалу наук эпохи Ренессанса и Просвещения. В таком ключе теория познания в истории философии и науки предстает как история проблем, героями которых выступают Галилей, Декарт, Лейбниц и Кант. Система, построенная немецким философом, пишет С. Ицкоф [12. Р. 1—20], воспринимается как теория познания, что вполне соответствует традициям неокантианства: познание всегда предметно, понятие о предмете возникает в ходе опыта по освоению человеком действительности.

Кассирер, вслед за Когеном, подчеркивает особое значение трансцендентального метода в критике познания, поскольку именно в нем, считает он, наиболее

полно и преимущественно зримо представлена оригинальность и миссия Канта [3]. По многим вопросам философ выступает на стороне своего учителя, защищая его взгляды от нападков критиков. Однако большинство исследователей замечают, что существовала определенная полемика между Когеном и Кассирером. Этого не скрывает и сам философ.

В работе «Жизнь и учение Канта» (1918), в главе, посвященной критической этике Канта, Кассирер, отдавая дань должного наставнику, пишет: «...Я считаю необходимым с глубокой благодарностью упомянуть о впечатлении, которое произвели на меня более чем 20 лет назад работы Когена о Канте. Я полностью согласен, что эти книги впервые позволили мне ощутить всю серьезность и глубину кантовского учения. Впоследствии я постоянно в собственных работах и в связи с различными задачами возвращался к проблемам кантовской философии, и мое понимание этих проблем часто отличалось от понимания их Когеном. Однако главная методическая мысль, из которой исходил Коген и которую он положил в основу своей интерпретации кантовской системы, всегда была плодотворной и полезной» [2. С. 8—9].

Заметное влияние на философа оказал и П. Наторп. Так, его работа «Всеобщая психология», в которой тот указывает на необходимость анализа языка при построении «чистой теории сознания», дала толчок размышлениям Кассирера. Памяти Наторпа философ посвящает второй том «Философии символических форм», вышедший в 1924 г., в год смерти своего друга и учителя, с которым он разделял осознание общих философских убеждений и устремлений.

Построение критической этики. В обосновании этики в Марбургской школе сформировалось два подхода. Первый утверждал принцип, что теория познания уже не может не исходить из должного, второй же опирался на факт науки [11. S. 35—37]. Важнейшим понятием в первом случае выступает не понятие свободы, а понятие должного, долженствования, соединяющего пропасть между теоретическим и практическим разумом. Регулятивная идея бесконечного продолжения опыта имплицитно содержится в теоретическом должном, к которому примыкает практическое должное. Ссылки на Канта, который размышляет в «Критике чистого разума» «о правиле прогресса опыта, в котором даны мне предметы, именно явления» (В 524), в данном случае выглядят достаточно убедительными. И уже Наторп выстраивает логику своих рассуждений с опорой на индивидуальный опыт познания, понимаемый им в качестве «задачи», в которой «находится уже должное» [15. S. 78].

Неудивительно, что в связи с этим сразу возникают разного рода недоумения, поскольку положение, что одновременно речь идет и об этическом должном, выглядит сомнительным. Все же этика должного понимается в неокантианстве как логика должного. Наиболее последовательно содержательный момент логики должного получает развитие у Наторпа. Для него все содержание познания или «опыта» должно быть подведено под «закон долженствования». Уже этим самым он готовит почву для нормативной, связанной с предписаниями, деонтизации опыта познания, считает Х. Хольцхай [11. S. 36].

Второй вариант неокантианской интерпретации этики восходит к «Этике чистой воли» Когена (1904), в основе которой лежит факт многообразия наук о духе (*sciences morales*). Подобно тому, как «философия относится к науке, а искусство к природе» [9. С. 368—370], так же выстраивается значение естественных наук по отношению к наукам о духе: природа и «нравственная культура» открываются для познания. И это становится возможным благодаря действию нормативного закона человеческой воли. И все же Коген определяет этику как учение о человеке, но не как учение о доброй воле. Уже в этом он усматривает основания для «критической этики Канта»: «*Этика, будучи теорией человека, становится центральной точкой философии*. И только в ней философия обретает независимость и своеобразие, а сразу после этого — единство» [4. С. 150]. Этика, следовательно, понимается как метод наук о духе.

И, если у Когена и Наторпа этика становится составной частью системы философии, то Кассирер при всей значимости этического вопроса в контексте собственной философии оставляет этику неразработанной. Вопрос возникает сам по себе, если учитывать, что в этике Канта Коген видел для философии неокантианства идеал завершения системы интерпретации кантовской критической философии. И вопрос тогда будет однозначным: почему Кассирер, несмотря на признание примата практического разума, не написал никакой этики? [5. С. 131—133].

Действительно, почему ни в системе «Философии символических форм», где особо оговариваются такие формы символического проявления духа, как язык, миф, религия и наука, ни в общей программе культурфилософии он не нашел место для этики? И даже в «Эссе о человеке» в 1944 г. философ усиливает роль искусства в жизни, но не говорит ни слова о морали, а лишь фиксирует очевидность этических идей.

Как же возможна культура без морали, если мораль есть культурная субсистема норм и ценностей? — задается вопросом Б. Реки, в статье посвященной Кассиреру «Культура без морали?». Автор статьи высказывает предположение, что пережитое немецким философом во времена Веймарской республики и национал-социалистического господства следует воспринимать как некоторый «созерцательный материал». Этика для него была и теоретически, и экзистенциально чужда, считает Реки [17. С. 58—78].

Иного мнения придерживается Э. Орт, для него Кассирер, как и все его современники — Хайдеггер и Адорно, обладали особым пониманием значимости практической философии. «Все мышление Кассирера в целом было пропитано этикой» [16. С. 191].

И все же следует заметить, что существует целый ряд работ, где философ обсуждал проблемы практической философии — морали, политики и права. Так, сразу же после Первой мировой войны в 1916 г. Кассирер пишет работу «Свобода и форма», до сих пор не переведенную на русский язык, где он, как европейский мыслитель, однозначно высказывается против поляризации «глубин немецкой культуры» и «поверхностности» европейского — немецкого, итальянского и французского мышления, служащего основой цивилизации. Хотя философские идеи

и возникают в контексте «национальной культуры», все же следует учитывать, что их практическое использование «выходит за рамки любых специфически национальных условий и ограничений» [7. С. XVI].

Это относится не только к идее автономии Канта. На примере развития немецкой культуры от Лютера до Гегеля Кассирер развертывает концепцию интеллектуального развития современной науки, мотивом которой выступает единство естественнонаучного и гуманитарного знания.

И все же в современной культуре трагично забывается, что конститутивным элементом культуры является общий этос свободы. Свобода, направляемая на познание, есть тоже самопознание, поскольку свобода открывает новые перспективы познания. Она не есть естественная склонность человека, и чтобы ею владеть, необходимо в первую очередь ее созидать. При этом свобода, будучи всеобщей «средой» (*medium*), не покушается на специфическое своеобразие и автономность каждой отдельной сферы духа. Более того, в трансцендентальной философии свобода выступает уже конститутивным элементом бытия как такового.

Так, уже через два года в 1918 г. Кассирер в монографии «Жизнь и учение Канта» обсуждает подробно проблемы морали, раскрывает специфику критической этики. Во введении философ пишет, что рукопись была готова к печати уже весной 1916 г., и можно предположить, что работа «Свобода и форма» писалась им или одновременно, или была мотивирована ею. В это время Кассирер находится еще под влиянием философии Когена и считает, что кантовское учение не может восприниматься исторически, и поэтому является «выражением постоянной задачи философии», выступает «непосредственно действующей жизненной силой». И все же мы не должны упускать из виду одно обстоятельство. Кант в этот период истории в Германии предстает как сугубо немецкий философ, и важным было понимание связи между «кантовской философией и главными проблемами духовной жизни Германии». Для Кассирера Кант является «индивидуальной мыслящей личностью» [2. С. 9—10]. Он считает, что философию Канта можно понять правильно только в том случае, если постараться понять ее *генетическое* построение. Глава, посвященная этике Канта, так и звучит: «Построение критической этики».

Заметим, что философ сразу же принимает исходную точку зрения самого Канта, что тот не планировал «Критику практического разума» в качестве второй теоретической части своей системы. Особо оговаривается, что его учение, изначально задуманное, как самостоятельное целое, включает в себя этические проблемы в качестве интегрирующего момента. «Подлинное глубокое понимание „разума“, как его понимает Кант, может быть получено только посредством такого соотношения», — пишет Кассирер [2. С. 211].

Исторически первым моментом фактического обращения Канта к морали, к критике понятий моральной философии определяется 1763 год, когда философ принимает участие в написании конкурсной работы Берлинской академии «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали». Именно в этой работе Кант основательно подвергает проверке общий метод метафизики и приписывает ему новое значение, утверждая, что первоосновы морали все еще до сих пор не стали по их нынешнему состоянию очевидными.

И уже позднее, замечает Кассирер, философ концентрирует внимание не на анализе чистых понятий «обязанности» и «долженствования», присущих моральной философии, а «на бытии и становлении, на точке зрения генетического развития». И все же этическая постановка вопроса вытесняется постановкой психологической и антропологической, замечает неокантианец [2. С. 213]. Кассирер в оценке истока критической этики Канта остается предельно точным. Фактически основой нового понимания морали становятся лекции, о которых Кант сообщает в «Уведомлениях о расписании своих лекций» на зимнее полугодие 1765/66 г. Здесь философ четко формулирует этическую проблематику. Кант планирует использовать метод исследования нравственности, разработанный Хатчесоном и Юмом, ибо в них он видит «прекрасное открытие нашего времени». Свой выбор Кант объясняет достаточно просто: этот метод хорош тем, что прежде, чем указать, что должно произойти, всегда исторически и философски следует исследовать, что происходит, и тем самым уже в этом основании исходить из действительной природы человека.

Для него важно, что к новой формулировке этической проблемы Кант возвращается в 1764 г. в работе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного». Именно здесь, отмечает Кассирер, наряду с чистой «априорностью» знания, впервые утверждается существование и априорной нравственности. В этом Кассирер усматривает первый шаг Канта в обосновании этики, его разрыв с традиционным эвдомонистическим обоснованием морали. Уже очевидно, пишет Кассирер, что Кант «полностью постиг себя и создал адекватное выражение в сознательной противоположности философии эпохи Просвещения» [2. С. 215].

Подлинное обоснование «формалистического» характера этики Канта неокантианский философ усматривает в «общем *трансцендентальном* понятии формы». Под «формой» Кассирер понимает «всякую энергию свободы духа», посредством которой «духовное содержание значения» внутренне соответствует форме. Триединство «формы», «духовного значения» и «энергии духа» имеет методологический смысл.

Согласно Кассиреру, понятие «формы» как формы чистого созерцания и формы чистого рассудочного познания Кант перемещает в практическую плоскость. Это ему необходимо, полагает неокантианец, чтобы получить новое основное понятие этики — понятие *автономии*. «Автономия, — пишет Кассирер, — означает ту связь теоретического и нравственного разума, в которой нравственный разум сознает самого себя связующим» [2. С. 221]. В критике разума, как теоретического, так и практического, считает неокантианец, предпослана идея разума, идея последней и высшей связи познания и воли. Тот, кто не признает эту идею, оказывается вне сферы ее постановки — вне понятий об «истинном» и «ложном», о «добром» и «злом», которыми она располагает и которые только она может обосновать благодаря своеобразию своей методики.

Кантовский дуализм бытия и должного здесь, как видим, объясняется из принципа свободы. «Мы имеем дело не с предметным миром вещей, а с миром *свобод-*

ных личностей, не с совокупностью и каузальной связью объектов, а со структурой и целевым единством самостоятельных субъектов» [2. С. 225]. При этом личность понимается далее как «уверенное в себе единство». В ней только завершается идея самоцели и конечной цели. Личность в силу своего исконного законодательства, подчеркивает он, сама дает максимум своего воления, и этим самым является выражением своего «интелигибельного» характера. Важное значение имеет не цена вещей, а *достоинство*, уточняет Кассирер, придаваемое себе каждым субъектом, тем, что он видит в себе создателя своего индивидуального и одновременно своего общего определения воли.

Новая точка зрения, которую Кант оформляет требованием *долженствования*, по Кассиреру, есть исключительное основание уверенности, которая обретается в осознании этического закона как закона *свободы* [2. С. 226].

Кассиреровская мысль о свободе и достоинстве каждого человека есть своего рода попытка *реконструировать* моральное сознание, в основе которого лежит не способность познания, но способность *образования воли*, то есть процесс действующего самоопределения. Как видим, особо подчеркивается в критической этике значимость и ценность кантовского понимания сферы практического. Именно здесь этический идеализм усматривает критерий для объективности, который в практической сфере имеет значение «единства и универсальности». Практика (*die Praxis*), имеющая своим основанием волю, есть своего рода познавательный аналог практической рефлексии. Это положение Кассирер подкрепляет рефлексивным осмыслением дуализма «причинности бытия» и «причинности долженствования»: дуализм Канта задает понимание границ причинности, — причинность долженствования не ограничивается действительным, она направлена на эмпирически невозможное, не действительное. И опыт, полагает Кассирер, вслед за Кантом, здесь бессилён, он не может дать строгое доказательство чистого значения «категорического императива». Критическая точка зрения, считает он, сохраняет в себе «своеобразие основного трансцендентального воззрения» [2. С. 231].

На последних страницах главы «Построение критической этики» в книге «Жизнь и учение Канта» философ пишет о символическом значении единства личности Канта. Для него важным является характер мыслителя — «с его неподкупным критическим чувством истины и его непоколебимым, не допускающим сомнения нравственным убеждением, с трезвой строгостью мышления и размахом и энтузиазмом воления» [2. С. 242].

Как видим, мы вновь здесь встречаемся с идеей Кассирера об индивидуальном личном этосе творца, высказанной им ранее в книгах о Декарте и Лейбнице. Эта мысль лаконично выражается в виде формулы: истинно моральным настроением являются требования — руководствоваться соображениями должного. Философ стремится теперь эту непреложную норму выразить предельно ясно в контексте этического идеала — этическая мысль никогда не может ограничиться принятием мира чувственно данного, этический мир как идеальный мир никогда не дан, он — всегда находится в бесконечном опыте становления. Граница между знанием и непостижимостью определяется моральным разумом, который исходит из свободы как основного факта.

К этому определению понятия свободы философ вновь возвращается в дискуссии с М. Хайдеггером в Давосе в 1929 году. Вопрос о том, «Как возможна свобода?», остается главнейшим и основным вопросом в идее возможного обоснования философии. «...Нравственное как таковое выходит за мир явлений. И это решающее метафизическое, поскольку именно в этой точке последует прорыв. Речь идет о переходе к *mundus intelligibilis*. Это относится к этическому, и в этическом обретается точка, которая по отношению к конечности познающего субъекта больше не является относительной, но именно здесь полагается нечто абсолютное. Исторически это не может быть прояснено. Можно сказать, что это — тот шаг, который Кант не в праве был бы осуществить. Однако мы не можем отрицать факта, что проблема свободы поставлена таким образом, что она прорывает первоначальную сферу» [8. S. 276].

Думается, что это положение вполне согласуется с кассиреровским пониманием человека как «символического животного» (“*animal symbolicum*”), который не дан изначально весь сразу и поэтому призван жизнью из себя самого созидать себя. Человек есть результат этого длительного творческого усилия. Человек потому и должен постоянно стремиться к воплощению самого себя в идеале, к преодолению своего единичного существования. В категорическом императиве, следовательно, заключено нечто, что выходит за пределы конечного существа, но именно в нем скрыто исходное априорное отношение к высшему, и выход на тварное и конченное существо.

Но если свобода не может быть предметом теоретического постижения, то как в таком случае возможна этика как наука? Не здесь ли скрывается тот самый ответ, почему Кассирер не написал собственной этики? Спор среди биографов и комментаторов философа, как видим, продолжается до сих пор. Так, в свое время Г. Кун один из первых высказал сомнение, что в философии символических форм вряд ли можно найти место для этики и политики. Для Кассирера жизнь представляется лишь как история, но не как «жизнь, которую предстоит прожить» [14. P. 74]. Возражая критикам, американский исследователь Дж.М. Кройс пишет, что именно это и совершает Кассирер на последнем этапе своего творческого пути: он преобразует философию символических форм в учение, центральной проблемой которого выступает нормативный аспект идеи культуры [13. P. 6—7; 12].

Если внимательно и непредвзято прочитать «Миф государства», то можно заметить, что глубокий и профессиональный анализ техники политических мифов, социальной организации тоталитарного устройства государства в Германии не лишены критической и моральной оценки философа. Его вопрошание — возможно ли в действительности добиться освобождения от мифа? — тревожный и сугубо философский вопрос, впервые поставленный еще этикой Платона. С нашей точки зрения, мотивы этической и критической позиции Кассирера наиболее полно представлены в книге «Миф государства». На фоне широкой панорамы развития истории морали и мифического мышления философ раскрывает трансцендентальную историю морального сознания, выявляет радикальные сдвиги в мироощущении европейского человека, произошедшие в XX столетии, и которые тревожным и предостерегающим эхом отдаются до сих пор.

Ю. Хабермас, классик немецкой современной философии, в статье «Освобождающая сила символического формотворчества» вступает в полемику с критиками Кассирера. Интерес, проявляемый неокантианским философом к «символическому медиуму духовных форм выражения», считает он, есть в первую очередь свидетельство о его конгениальности с Кантом [10. S. 79—104].

Заключение. Кассирер, как видим, не только расширяет границы теории познания и придает ей трансцендентальный характер философии культур, а и посредством осмысления значимости наук о культуре (*Kulturwissenschaften*) ставит вопрос о практическом миропонимании, связывая его непосредственно с фундаментальными для культуры понятиями. Критическая рефлексия Кассирера делает возможным понимание того, что являет себя в качестве идеи «символического производства» культуры. Хабермас оценивает философию символических форм как «удачный» вариант в «семиотическом повороте кантовской трансцендентальной философии» [10. S. 89]. Но этот поворот связывается в данном случае не с прагматизмом, как это принято считать, но с начавшимся в то время *трансцендентальным поворотом*, идеями Фреге и герменевтической традицией в философии. «Семиотический поворот» Кассирера, считает он, можно объяснить тем, что символическая форма способна преодолеть классическое противопоставление субъекта и объекта», а «продуктивность языка уклоняется от дуализма как теоретического, так и практического».

Кроме того, концепция философии языка Кассирера обладает «новообразующим» характером парадигмы. При этом, правда, она может восприниматься как своего рода «элегантное чтиво» для когеновской демонстрации исчезновения «вещи в себе».

© Тетюев Л.И., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Белов В.Н. Эрнст Кассирер. Философия символических форм // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 177—182.
- [2] Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.
- [3] Коген Г. Теория опыта Канта / пер. В.Н. Белова. М.: Академический проект, 2012.
- [4] Пома А. Критическая философия Германа Когена. М.: Академический проект, 2012.
- [5] Тетюев Л.И. Иммануил Кант в давосской дискуссии между Э. Кассирером и М. Хайдеггером // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии / под ред. В.Н. Белова и Л.И. Тетюева. В 2 тт. М.: Изд-во «Экшэн», 2008. Т. 2. С. 179—187.
- [6] Тетюев Л.И., Шилова С.А. Миропонимающая природа языка. Проблема языка в символическом идеализме Э. Кассирера. Saarbrücken, 2011.
- [7] Cassirer E. *Gesammelte Werke*. Bd. 7.: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Hamburg, 2001. S. 319—387.
- [8] Cassirer E., Heidegger M. *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 3.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am. Main: Suhrkamp, 1991 S. 274—296.
- [9] Cohen H. *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur* // A. Görland/E. Cassirer (Hrsg.): *Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. In 2 Bd. Berlin, 1928, Bd. 1.

- [10] *Habermas J.* Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung // Ernst Cassirers Werk und Wirkung: Kultur und Philosophie / hrgs. vom D. Frede u. R. Schmucker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 79—104.
- [11] *Holzhey, H.* Der Neukantianismus. In: Philosophie im 20. Jahrhundert. In 2 Bd. Hamburg, 1992. Bd. 1. p. 19—51.
- [12] *Itzkoff S.* Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Mann. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1971.
- [13] *Krois J.M.* Ernst Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven; London, 1987.
- [14] *Kuhn H.* The Philosophy of Ernst Cassirer // ed. Schlipp P.A. Library of Living Philosophers no. 6. 1949. Reprint. New York: Tudor Publishing. 1958. P. 70—89.
- [15] *Natorp P.* Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. 2 verb. Aufl. Göttingen, 1918.
- [16] *Orth E.-W.* Der Begriff der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer // Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt am. M., 1990. S. 156—191.
- [17] *Recki B.* Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte // Ernst Cassirers Werk und Wirkung: Kultur und Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 58—78.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-65-75

E. CASSIRER AND CRITICAL ETHICS KANT: THE QUESTION ABOUT THE INTERPRETATION

L.I. Tetyuev

N.G. Chernyshevsky State University of Saratov
Astrachanskaja St., 83, Saratov, Russia, 410000

Abstract. The article discusses the debate in the German and Anglo-American Neo-Kantianism, enduring, around the ethical theories of Ernst Cassirer. Unlike their teachers in Marburg school Cohen and Natorp that defined ethics as an important part of a philosophical system, the philosopher did not write any work on ethics. In the article there are parallels between the ethics of the Cohen and ethics of Natorp. Cassirer refers to the ethics of Kant not only for the purpose of disclosing the specifics of their own genetic approach and critical method, but also tries to reconstruct the underlying concepts — the concept of autonomy and the concept of freedom, individual personality, which became the starting points in the system of ethical idealism. The boundary between own knowledge and understanding of the world, lies between being and proper, necessary and possible. For Cassirer's ethical thought of Kant is the most important condition of overcoming of naturalism and epistemological constraints of the program Marburg school.

Disputes, which began about the philosophical legacy of Cassirer in 50-ies of XX century, today once again became topical in connection with the discussion of his belonging to the Neo-Kantianism. Turning point becomes emigration philosopher from Germany after the establishment of the national socialist dictatorship. In Anglo-American literature this stage in his artistic biography is defined as a cultural philosophy and anthropological, fully borivali with the legacy of Kant's transcendental philosophy. The article reveals own theoretical position Cassirer formed during neokantians influence and specifically expressed in the justification of a critical ethics of Kant. His congeniality with Kant is manifested in the development of semiotic choices transcendental philosophy. The article substantiates the position that ethical motives and critical Cassirer's position can be found in a late stage of creation, when the philosopher in "The Myth of the State" reveals the transcendental history of moral consciousness.

Key words: critical ethics of Kant, Cassirer, Neo-Kantianism, transcendental philosophy of method, freedom and autonomy, the history of moral consciousness

REFERENCES

- [1] Belov VN. Ernst Cassirer. Filosofija simbolicheskikh form [Ernst Cassirer. The philosophy of symbolic forms], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 2003, no. 12. pp. 177—182.
- [2] Cassirer E. *Zhizn' i uchenie Kanta* [The Life and teachings of Kant], Sankt Petersburg, 1997.
- [3] Cohen G. *Teorija opyta Kanta / per. VN Belov* [Theory of experience Kant / translated by V.N. Belov], Moscow; 2012,
- [4] Poma A. *Kriticheskaja filosofija Germana Kogena* [The Critical philosophy of Hermann Cohen], Moscow; 2012.
- [5] Tetyuev LI. Immanuel Kant v davosskoj diskussii mezhdru E. Cassirerom i M. Hajdeggerom [Immanuel Kant in Davos debate between Cassirer's and M. Heidegger] // *Immanuel Kant i aktual'nye problemy sovremennoj filosofii* [Immanuel Kant and actual problems of modern philosophy, Belov VN, Tetyuev LI. (eds.)], in 2 vols., Moscow: Aktion; 2008. p. 179—187.
- [6] Tetyuev LI, Shilova SA. *Miroponimajushhaja priroda jazyka. Problema jazyka v simbolicheskom idealizme E. Cassirera* [The world understands the nature of language. The problem of language in symbols idealism E. Cassirer]. Saarbrücken, 2011.
- [7] Cassirer E. *Gesammelte Werke. Bd. 7.: Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Hamburg; 2001. S. 319—387.
- [8] Cassirer E, Heidegger M. *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. In: Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1991. S. 274—296.
- [9] Cohen H. *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur*. In: A. Görland/E. Cassirer (Hrsg.): Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, in 2 Bde. Berlin, 1928, Bd. 1.
- [10] Habermas J. Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. In: *Ernst Cassirers Werk und Wirkung: Kultur und Philosophie*, hrgs. vom D. Frede u. R. Schmucker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1997. S. 79—104.
- [11] Holzhey H. *Der Neukantianismus*. In: *Philosophie im 20. Jahrhundert*. In 2 Bd. Hamburg, 1992. Bd. 1. p. 19—51.
- [12] Itzkoff S. *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1971. P. 1—20.
- [13] Krois JM. *Ernst Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven; London, 1987.
- [14] Kuhn H. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. In: ed. Schlipp P.A. Library of Living Philosophers no. 6. 1949. Reprint. New York: Tudor Publishing. 1958. P. 70—89.
- [15] Natorp P. *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. 2 verb. Aufl. Göttingen, 1918.
- [16] Orth E-W. *Der Begriff der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer*. In: *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt. am. M., 1990. S. 156—191.
- [17] Recki B. Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte. In: *Ernst Cassirers Werk und Wirkung: Kultur und Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 58—78.

Для цитирования:

Тетюев Л.И. Э. Кассирер и критическая этика Канта: вопрос об интерпретациях // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 65—75. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-65-75.

For citation:

Tetyuev, L.I. E. Cassirer and Critical Ethics Kant: the Question about the Interpretation. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 65—75. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-65-75.

Сведения об авторе:

Тетюев Леонид Иванович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры этики и эстетики философского факультета Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (e-mail: tetjuew1@mail.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-76-84

HEGEL, PLOTINUS, AND THE PROBLEM OF EVIL

E.N. Sobolnikova¹, D. Proud²

¹Russian Christian Academy for the Humanities
Naberezhnaya Fontanki, 15, St. Petersburg, Russia, 191011

²University of Sheffield, Sheffield, UK
Western Bank, Sheffield S10 2TN, UK

Abstract. The article begins by defining evil, rejecting proffered negative definitions, for example, evil is privation, from which little further insight is obtainable, nor progress to be made towards a resolution of the problem, in favor of a more a constructive definition of evil in terms of an abnegation of responsibility for, or commitment to, one's dictions or actions. This is an attitude that is both irrational and unintelligible, enabling a connection to be made between Plotinus' view of evil as unintelligible matter, that is, impassive and inactive nature; and Hegel's view of evil as that which is real and active, but against reason. For Plotinus, evil is formless matter, matter that is unintelligible, separated from the intellect, unlimited because not bounded by conceptual categories; and hence, what is evil is all darkness. For Hegel, for whom the rational is actual and the actual is rational, evil is an irrational perversion of the world's inner essential rationality. But these ideas can be connected, for the purpose of finding a solution to the problem of evil, through a more specific understanding of the concept that we offer; that evil is a failure of commitment, a denial of responsibility for one's actions; and this is in itself both irrational and unintelligible. We can then demonstrate that what that evil, though it certainly exists, is imperfection, and the good, being rational, is already complete and fulfilled and firmly established in the world, and therefore evil cannot possibly oppose it from any position of equivalence; for the good is rational and therefore true, whereas evil is irrational and therefore false.

Key words: Hegel, Plotinus, neoplatonism, evil, ethics, logic, dialectic, metaphysics

INTRODUCTION: DEFINING EVIL

One of philosophy's most important undertakings, according to Hegel, is 'that the ill is found in the World may be comprehended, and the thinking Spirit reconciled with the fact of the existence of evil' [2. P. 17]. And what is evil? In this instance Hegel is primarily concerned with philosophy's proficiency with regard to furnishing us with an explanation for the occurrences of iniquitous events, together with their injurious consequences, throughout history's unfolding; with justifying, or at the very least delivering a reconciliation with, such actions, each of which is in itself such a hideous blemish in the archives of human proceedings.

'Evil may be taken metaphysically, physically and morally', said Leibnitz. '*Metaphysical evil* consists in mere imperfection, *physical evil* in suffering, and *moral evil* in sin' [6. P. 77]. And his explanation for evil is to concede that the world is indeed imperfect; there are natural catastrophes; there is desolation, contagion, depravity, inhumaneness, hardship, and so on; for not even a perfect God can create a world that violates the laws of logic; and just as being implicates non-being, profusion and privation

are necessary components of a material world. Furthermore, were a perfect God to concoct a world as perfect as God then such a world would simply be God, for there can only be one perfect being, and that is God. The world is impaired as a consequence of the limits of logic, but nonetheless this world that God created cannot be improved upon except that it assume a deterioration; the eradication of what is an apparent evil from one viewpoint would establish a more detrimental evil from another viewpoint. Take away the opportunity for sin, what enfeebled and one-dimensional creatures we would be with no provocations toward misdemeanors to subdue. Take away natural catastrophes, what poor prospects there would be for the advancement of science given the lack of causal consistency.

Whatever can be said against an apparently imperfect world, with its manifestations of evil sounding its discords and disturbing the harmony of the completed work, Leibnitz can forever gloss over all of this in order to deliver an account of how it is indeed compatible with this being the very best of all possible worlds; as we could but know, were we only capable of experiencing the world in its entirety. But then the best of all possible worlds thesis becomes devoid of meaning, as there is nothing that can ever be reckoned as evidence against it; the universe may be infinite, with an infinite stockpile of imaginable countervailing evidence that can set off any empirical evidence that suggests that this supposed best of all possible worlds could indeed have been much better. It may be objected that were we to confine ourselves to nature's realm, then the world could have certainly been worse, were it not so accountable, as it is, through descriptions characterized by exquisite causal laws. But evil, we contend, is a moral phenomenon; whatever particular set of moral values may be advanced by which we can evaluate (morally speaking) the actual world, that is for the moral philosophers to dispute over; but we do at least know that there are criteria necessary for the constitution of a morally perfect world; and evil cannot be explained away as a mere regional discord, an momentary incongruity that in due time will contribute to the greater harmony of the whole work.

Equally, evil doing is surely not a necessary means by which God could achieve goodness; are there no other options? But then, the attempted exoneration of divine providence, encumbent on those who believe in such providence, by virtue of the existence of evil, is an endless project. It would be more profitable were we to conceive of evil as a moral phenomenon, as indeed Hegel does, for then we may identify and analyse an array of distinctions; we can examine the synthesis between good and evil with regard to the instrument of its resolution, which for Hegel is commitment. For goodness cannot be considered in abstraction. Good for what? Good for whom? It is apparent enough that acting for the good while in ignorance of any knowledge of the possible consequences of an act is meaningless and vacuous; so too is acting on a presumption that whatever means are chosen to achieve an end are justified in terms of that end, for though the ends are the consequences of actions, so too are the means. There is but one thing needful for this good part to exist; commitment, taking heed of what we are and assuming responsibility for what we do; an active life bereft of this is a life without the good part.

It may be understood from this how it is that evil is the one shape of many names; the one shape of evil is the moral being that washes its hands of responsibility; or through

an acceptance of ignorance or a failure of imagination disunites intent and consequence; making realizable a claim of good intent, despite a bad consequence; and the one shape of the (morally) good is the taking hold of responsibility, for both intent and act; to properly comprehend a consequence of an act; for to meander through life with good intent, but with no substantial resources whereby that intent might be realized, is the shape of evil too; that is merely an assumption of remoteness from the realities of existence, with its struggles and its complexities, through an abnegation of one's own ideas, and one's own actions. As Hegel explains: "When all previously valid determinations have vanished and the will is in a state of pure inwardness, the self-consciousness is capable of making it into its principle either the universal in and for itself, or the arbitrariness of its own particularity, giving the latter precedence over the universal and realizing it through its actions — i.e. it is capable of being *evil*" [1. P. 167].

In the absence of a plan, of commitment, shaped by an understanding of one's self, the will is arbitrary, and sufficient thereof to be evil. With such considerations as these, it may now seem somewhat bewildering for us to suggest that Hegel working together with Plotinus can propose to us a solution to the problem of evil. Does not Plotinus operate with a totally different understanding of what is meant by evil, one that takes us back to evil as privation? That is, for Plotinus the one shape of evil, so to speak, is matter, as opposed to mind or reason; matter is to be identified with evil because matter in itself is the privation of all reason, of all intelligibility: "...the ultimate of every partial thing is its Matter, which, therefore, must be all darkness since light is a Reason-Principle. The Mind, too, as also a Reason-Principle, sees only in each particular object the Reason-Principle lodging there; anything lying below that it declares to lie below the light, to be therefore a thing of darkness...." [9. II. 4. 5. P. 282].

The principle of reason is light, the principle of matter is darkness; it is matter with which all natural things are constituted, and it is matter that accounts for the diminished reality of the sensible world, the world of experience. But then, that is to say that matter, or evil, is that which is beyond the limits of the intelligible, it is the realm of darkness; it *is* the limitless, in effect, and already a connection emerges with the definition of evil we are proposing, the unlimiting, the arbitrary, like a river flowing into a boundless ocean while becoming disconnected from its source, its origin, its reason for being. And, as Plotinus informs us: "It is not in the soul's nature to touch utter nothingness; the lowest descent is into evil and, so far, into non-being: but to utter nothing, never. When the soul begins again to mount, it comes not to something alien but to its very self; thus detached, it is not in nothingness but in itself; self-gathered it is no longer in the order of being; it is in the Supreme" [9. VI. 9. 11. P. 1309]. This will hopefully become clearer as we proceed, but first, given our stated intent, that is, an explanation and possible resolution of the problem of evil, having defined the concept we now need to know what kind of explanation of evil will satisfy us.

EXPLAINING EVIL

If science were to discover all of the properties of the effluvium, and gain a full knowledge of the laws of its activity. We have discovered the cause of evil, and yet, evil still appears to us as. Are we now satisfied, with regard to the problem of evil?

Most assuredly not, not even if science were to discover all of the properties of the effluvium, and gain a full knowledge of the laws of its activity. We have discovered the cause of evil, and yet, evil still appears to us as something unfathomable and irrational. The mystery of evil stems from its apparent irrationality; in what way can it be reasonable for such a thing as evil to exist? ‘What is rational is actual’, said Hegel, ‘and what is actual is rational’ [1. P. 20]. Is, then, evil not actual? But a genuine explanation of the whole world would consist in demonstrating that the world is rational; which is to say, in finding a reason for the world, and not a cause; for an initial cause of the world would itself be uncaused, that is, it would be a mystery, and then the world remains a mystery, originating from a mysterious cause. If we wish to explain the world, it is necessary to think on it, not as the effect of a mysterious cause, but as the consequent of a reason.

Evil is not rational, but it does exist; for the rational is actual, but not every existence is actual. This is so because rationality and necessity are equivalent, and what exists is contingent; with existence we are dealing with mere facts that might have been otherwise. ‘In common life’, said Hegel, ‘any freak of fancy, any error, evil and everything of the nature of evil, as well as every degenerate and transitory existence whatever, gets in a causal way the name of actuality. But even our ordinary feelings are enough to forbid a causal (fortuitous) existence getting the emphatic name of an actual; for by fortuitous we mean an existence which has no greater value than that of something possible, which may as well not be as be’ [4. P. 10—11]. Actuality is distinguished from the fortuitous, which has existence, for that which exists fortuitously does exist but it might not have done, whereas the actual, being necessary, has to be real. The fortuitous are mere surface, they do not reveal the world’s interior logic; that is to say the reason of the world. Actuality, then, is the uniting of what is all surface with what is interior necessity; and what is necessary is also rational. It is not causal necessity that is at issue here, but logical necessity; and, to comprehend logical necessity, necessarily we use reason. In the realm of mathematics, however, we are dealing with propositions that are indeed necessary; that five and eight make thirteen is true necessarily and will forever be so; and so too with the truths of logic. And if the actual is that which unifies the world’s interior logical necessity with that which in its exteriority is fortuitous enough to exist, then the actual is logically necessary; the actual is therefore reasonable, and what is reasonable is actual. And only that which is rational in the exterior world reveals truly the world’s interior logical being.

And where does this get us, as far as the problem of evil is concerned? A suggestion is given in Hegel’s statement that: ‘The object of philosophy is the Idea; and the Idea is not so impotent as merely to have a right or obligation to exist without actually existing. The object of philosophy is an actuality of which those objects, social regulations and conditions, are only the superficial outside’ [4. P. 12]. This is such a penetrating observation, in that the existence of evil, of imperfection, is allowed to be no mere subjective illusion and is most certainly real; and yet this is consonant with the actuality of absolute goodness, of perfection, having, by this present moment and forevermore, been consummated; just as five and eight already make thirteen and will always do so; and the world is therefore perfect: “‘The consummation of the infinite End... consists merely in remov-

ing the illusion which makes it seem yet unaccomplished. The Good, the absolutely Good, is eternally accomplishing itself in the world: and the result is that it needs not wait upon us, but is already by implication, as well as in full actuality, accomplished. This is the illusion under which we live” [4. P. 351—352].

If absolute goodness has always already been firmly anchored into the world, then evil cannot oppose it from a position of equivalence. And yet, this is so very abstract, whereas our definition of evil was of something concrete in terms of a disavowal of responsibility. In the proffered solution to the problem of evil that follows, we are in effect remoulding Leibnitz’s notion of metaphysical evil, evil as imperfection, into a universal facet of spiritual life; concrete evil is constituted in part with the contingent, with the fortuitous; with ‘social regulations and conditions’, that is, ‘the superficial outside’, in Hegel’s words; a phenomenon of history and society. And to understand the abstract as concrete we can then incorporate Plotinus’ notion as matter as evil, because in itself it is unintelligible and non-rational, towards a solution to this most obstinate of puzzles.

THE PROBLEM OF CONCRETE EVIL, TOGETHER WITH ITS SOLUTION

‘By what faculty in us could we possibly know Evil?’ asks Plotinus [9. I. 8. 1. P. 198]. The fact that we can so much as formulate the question already suggests an answer; and we can also ask, as Plotinus does, given that not every animating principle, call it the ‘soul’ if you prefer, is evil, and therefore not every such principle is of an evil kind, so then what is it that counts as an evil soul?: “It is, we read, the Soul that has entered into the service of that in which soul-evil is implanted by nature, in whose service the unreasoning phase of the Soul accepts evil unmeasure, excess and shortcoming, which bring forth licentiousness, cowardice and all other flaws of the Soul, all the states, foreign to the true nature, which set up false judgements, so that the Soul comes to name things good or evil not by their true value but by the mere test of like and dislike” [9. I. 8. 4. P. 203]. Evil is a failure of rationality. Evil makes its appearance, as we have seen, in the very attempt to befuddle the issue through revising the concept; as privation for instance, which is so much idle chatter, as if that could possibly serve as a criterion for evil; in effect it is dissociating the concept completely from how it is ordinarily applied. And this reminds us of Hegel’s complaint against stoicism, in that it furnishes us with a resolution to the problem of evil in thought only, like the stoic who, ‘*indifferent* to natural existence’ [5. P. 122], acquires freedom in thought only, whatever that may be worth; it certainly does not ensure any kind of genuine social freedom. And further: ‘To the question, *What is good and true*, [stoicism] again gave for answer the *contentless* thought: The True and the Good shall consist in reasonableness’ [Ibid.]. The criteria for truth and goodness the stoic provides is simply thought without content; but abstract freedom is not genuine freedom, just as abstract evil is not genuine evil; such thinking can only lead to scepticism, the actual experience of what freedom of thought in itself amounts to. And ‘The True and the Good, wisdom and virtue, the general terms beyond which Stoicism cannot get, are... in a general way no doubt uplifting, but since they cannot in fact produce any expansion of the content, they soon become tedious’ [Ibid.].

It may be objected that we ourselves are arguing that ‘the True and the Good shall consist in reasonableness’, for are we not proposing evil to be irrational, which is to say, unreasonable? But this is not so; on the contrary, our particular thought concerning evil is full of content. As Plotinus warned, ‘the Soul comes to name things good or evil not by their true value but by the mere test of like and dislike’; and this is the crux; this is what an evil soul does. Indeed, an evil soul is evil in virtue of not naming evil itself as evil, but giving it some other name, for example ‘privation’. And as Plato warned, ‘mis-statements are not merely jarring in their immediate context; they also have a bad effect upon the soul’ [8. P. 180]. Which is to say, false words are evil in themselves and they defile the soul with evil. Evil then becomes merely something that we do not like; it is deprived of its true value; that is, its lack of commitment to its decisions or deeds, its refusal to assume responsibilities for them, the one thing needful to be good. And this is not just unreasonableness, this is irrationality in its most complete sense, for it repudiates logic; commitment and doings, responsibility and decisions, are internally related; there cannot be one in the absence of the other. ‘When I deliberate, the chips are down’, said Sartre. ‘There is therefore a choice of deliberation as a procedure which will make known to me what I project and consequently what I am. And *the choice* of deliberation is organized with the ensemble motives-causes and end by free spontaneity. When the will intervenes, the decision is taken, and it has no other value than that of making the announcement’ [11. P. 451]. Sartre presents this as a general fact about the human condition, but it is rather a necessary condition for a soul to be evil, (though not a sufficient one); a soul that deliberates, but the decision has already been taken; in the way that a Catholic attending his confessor is already committed to the decision he will take, because he knows full well the kind of advice he will obtain.

Sartre would have us believe that there are no genuine impulses to action, that there are no legitimate ethical formulae to direct us, that our feelings, far from being our guides, are rather the consequences of what we have already decided. So much confusion between the truths of reason, which are universal, and those of the individual, which are particular. For there can be rational and irrational impulses to act, rational and irrational ethical formulae to follow; even feelings can be rational or irrational. The world continually presents us with signals in need of interpretation, and appropriate response; and none are vouchsafed, but they can be interpreted rationally or irrationally. And to inquire from whence evil arises is to investigate into the source of the irrational; and Plotinus furnishes us with an answer: “But what is the root of this evil state? how can it be brought under the causing principle indicated? Firstly, such a Soul is not apart from Matter, is not purely itself. That is to say, it is touched with Unmeasure, it is shut out from the Forming-Idea that orders and brings to measure, and this because it is merged into a body made of Matter... Matter, the Kind so evil as to saturate with its own pravity even that which is not in it but merely looks towards it” [9. I. 8. 4. P. 203]. Matter is not evil in and of itself, but it is evil for beings that are so attached to the bodily that they find their bearings in the direction of evil; that is to say, passive unformed nature, to which the reasoning principle is applied only dully, is the object of their desires; for while such beings, specifically ourselves, *are* self-conscious of their objectives, and while the body in itself is not evil, nevertheless the evil that is in bodies is that constitu-

ent in them that is not domineered so much by how matter is configured; that is, matter is not subjected to the reasoning principle; which is to say, evil is all darkness, unenlightened by the cause of that configuration, that is, reasonable conscious intent, that which incorporates a commitment to, and a responsibility for, their objectives; for such causes are not seen as such under the murkiness of evil.

Matter in itself is all darkness, whereas the reasoning principle, that is, mind, is that which brings to light its own principle that dwells in every particular object; and the ultimate intelligible source of the configuration, or form, of matter, is in the intellect, and this is the good; whereas attachment to the body represents a desire not for the form of matter, but is an abject desire for the unintelligible, the limitless. And the limitless is evil because matter is the very condition for the possibility of there being ideas, that is, intelligibility, (and intelligibility is limitation), in the world of sensation; and the very presence of a realm of sensation that confirms its own possibility also guarantees its inclusion in whatever comes from the ultimate source of all things, which Plotinus refers to as the One; for the One, being the source of all things, must include everything that is possible; and the realm of sensation consists of delineations of the intelligible world, and such delineations depend for their existence on matter.

This is so very abstract, but to give it some body, so to speak, a human person is embodied, making possible the narrative of a human life to proceed; and within which both good and evil play pivotal roles; for there is a conflict within this compound of bodily and non-bodily. Who are we? We are our thought processes, the subject of our cognitive states; whether cognition is best thought of as processes or states is not important here. But we are also the subject of non-cognitive processes or states, as a consequence of our embodiment; inclinations, cravings, passions, emotional disturbances. And so, taking Plotinus conception of evil as the limitless, the unintelligible, and hence the unreasonable, what is now required for a Hegelian dialectic to play itself out and the conflict between good and evil to resolve itself is a third term; which is commitment, that which is repudiated by evil, because evil is irrational; but the dialectic plays itself out anyway, as a matter of logical necessity.

CONCLUSION: THE FALSIFICATION OF EVIL

Matter, lacking perfection, is assuredly responsible for metaphysical evil; for Plotinus it is evil in the moral sense also, when it becomes an end that serves as a hindrance to a return to the One; but Plotinus is conflating causal necessity with logical necessity. Both Hegel and Plotinus would concur that to deny the necessity of evil is to deny the necessity of the good, but Hegel makes clear that this is a logical, not a causal, necessity. The contingency and arbitrariness of evil is thereby eliminated, and the problem of evil satisfactorily resolved; for Hegel, echoing Plotinus, points out that evil is in limitless, that is, formless nature, and that it is through the very constraints of rationality that the ideal form, that is, the good, realizes itself: “What we find such a state of Nature to be in actual experience, answers exactly to the Idea of a *merely* natural condition. Freedom as the *ideal* of that which is original and natural, does not exist *as original and natural*. Rather must it be first sought out and won; and that by an incalculable medial disci-

pline of the intellectual and moral powers. The state of Nature is, therefore, predominantly that of injustice and violence, of untamed natural impulses, of inhuman deeds and feelings. Limitation is certainly produced by Society and the State, but it is a limitation of the mere brute emotions and rude instincts; as also, in a more advanced stage of culture, of the premeditated self-will of caprice and passion. This kind of constraint is part of the instrumentality by which only the consciousness of Freedom and the desire for its attainment, in its true — that is Rational and Ideal form — can be obtained” [2. P. 44—45]. Just as for Plotinus evil has its source in the intellect separating itself from the One, so too for Hegel the good is fought for and won by the intellect reuniting with the inner rationality of originary nature. And the good, being a logical necessity, has therefore, like any truth of logic, already established itself in the world; and evil is a logical falsehood that is not in the least on a par with the good. Furthermore, this solution to the problem of evil avoids explaining evil in the completely unsatisfactory terms of the impenetrable actions of a perfect and personal God that acts in mysterious ways; that all the suffering in the world is merely illusory; that what we take to be evil is in effect good, were we only to see the completed picture: “If God is all-sufficient and lacks nothing, how does He come to release Himself into something so clearly unequal to Him? The divine Idea is just this self-release, this expulsion of the other out of itself, and the acceptance of it again, in order to constitute subjectivity and spirit... This then is the position of nature within the whole; its determinedness lies in the self-determination of the Idea, by which it posits difference, another, within itself, while maintaining infinite good in its indivisibility, and imparting its entire content in what it provides for this otherness” [3. P. 205]. If matter or evil is ultimately caused by the One, as Plotinus proposed, then the One, it would seem, is the cause of evil; but the end of the creative process by which all possible things emerge from the One defines a limit, a rational limit, and given that evil is the limitless, then evil is thus overcome. Similarly, for Hegel, the good is logically determined by the interior logic of the world, a logical process that is already completed; and evil, as a mere logical falsehood, like any logical falsehood is impotent when confronted with logical truth.

© Sobolnikova E.N., Proud D., 2017

REFERENCES

- [1] Hegel GWF. *Elements of the Philosophy of Right*, trans. by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press; 1991.
- [2] Hegel GWF. *Philosophy of History*, trans. by J. Sibree. U.S.A.: Barnes and Noble; 2004.
- [3] Hegel GWF. *Philosophy of Nature, vol 1: Introduction, Foreward, and Mechanics*, trans. by M.J. Petry. London: George Allen and Unwin Ltd.; 1970.
- [4] Hegel GWF. *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences: Logic*, trans. by William Wallace. Oxford: Clarendon Press; 1892.
- [5] Hegel GWF. *The Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press; 1987.
- [6] Leibniz GW. *Theodicy; Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. by E. M. Huggard. Project Gutenberg Ebook; 2005.
- [7] Nietzsche Friedrich. *The Gay Science*, trans. by Walter Kaufmann. Toronto, Canada: Vintage Books; 1974.

- [8] Plato. 'Phaedo', in *The Last Days of Socrates*, trans. by Hugh Tredennick. London: Penquin; 1954. p. 97—183.
- [9] Plotinus. *The Six Enneads*, trans. by Stephen Mackenna and B. S. Page. London: Forgotten Books; 2007.
- [10] Saint Augustine. *Handbook on Faith, Hope and Love*, trans. by Albert C. Outler. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- [11] Sartre J-P. *Being and Nothingness*. Trans. by Hazel Barnes. London: Routledge; 1969.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-76-84

ГЕГЕЛЬ И ПЛОТИН: ПРОБЛЕМА ЗЛА

Е.Н. Собольникова¹, Д. Прауд²

¹Русская христианская гуманитарная академия
Набережная Фонтанки, 15, Санкт-Петербург, Россия, 191011

²Шеффилдский университет
Western Bank, Sheffield S10 2TN, UK

В статье исследуется одна из фундаментальных проблем философии — проблема зла, рассмотрение которой выходит за пределы этических концепций, приобретая метафизическое значение в философии Плотина и Гегеля, что позволяет дать более конструктивное определение зла с точки зрения отмены ответственности за свои решения или действия или приверженности к ним. Данный подход к исследованию проблемы зла позволяет установить связь между взглядами Плотина на зло, как следствие возникновения косности материи, не могущей полностью воспринять и воспроизвести совершенство и полноту эйдосов, порождаемых Благом Единым; и взглядами Гегеля на проблему возникновения зла как одного из действующих моментов диалектического противоречия, отождествляемого с творческим источником мирового бытия и процесса становления. Для Плотина зло — это бесформенная материя, которая отделена от интеллекта, она не ограничена концептуальными категориями, тогда как для Гегеля, для которого рациональное является действительным, а действительное — рациональным, зло выступает как иррациональное извращение внутренней сущностной рациональности мира. Но эти идеи взаимосвязаны, поскольку зло можно трактовать и как метафизическую сущность, и как этический выбор субъекта связанный с отказом от обязательств, отрицанием ответственности за свои действия; что само по себе иррационально и одновременно ложно.

Ключевые слова: Гегель, Плотин, неоплатонизм, зло, этика, логика, диалектика, метафизика

Для цитирования:

Sobolnikova E.N., D. Proud. Hegel, Plotinus, and the Problem of Evil // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 76—84. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-76-84.

For citation:

Sobolnikova E.N., Proud D. Hegel, Plotinus, and the Problem of Evil. RUDN Journal of Philosophy. 2018; 22(1): 76—84. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-76-84.

Сведения об авторах:

Собольникова Елена Николаевна — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии (e-mail: sobolnikova@list.ru).

Прауд Дэвид — магистр философии Шеффилдского университета (the Hegel Academy of Speculative Philosophy).

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-85-92

ЛЕВ ТОЛСТОЙ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ* (часть II)

Регула М. Цвален

Институт экуменических исследований Фрибургского университета
ул. Европы, д. 20, Фрибург, Швейцария, 1700

Перевод с немецкого

А.С. Цыганкова

Институт философии РАН
Гончарная ул., 12/1, Москва, Россия, 109240

Идеи Л.Н. Толстого являются одним из решающих катализаторов возникновения «нового религиозного сознания» и религиозной философии в начале XX века в России. Многие религиозные философы, которые в отличие от Льва Толстого верили в возможность реформирования Русской православной церкви, разрабатывали обстоятельную аргументацию как за, так и против толстовского морального учения. Что же касается веры в воскресение Христа, понимания искусства, отношения к «этому миру», прогрессу и культуре, то многие из них следовали за идеями Вл. Соловьева, который резко критиковал взгляды Л.Н. Толстого. В 1912 г. в издательстве «Путь» в свет вышел сборник «О религии Льва Толстого», посвященный памяти умершего в 1910 г. графа, который должен был служить «его же великой задаче» — «религиозному пробуждению современного общества» и в то же время бороться с заблуждениями толстовства. Спор с религией Толстого дал подходящее основание для проекций ключевых вопросов современной ему русской философии: во-первых, взаимоотношение между верой и разумом, во-вторых, отношение между духом и природой, в-третьих, конфликт между индивидом и обществом, в-четвертых, цель и смысл человеческого творчества и культуры. В виду различных интерпретаций идей Л.Н. Толстого русская религиозная философия показывает себя не как гомогенное единство, но демонстрирует многообразие личных стремлений ее представителей. Общим для них является то, что все они высоко оценивают литературный труд русского писателя и его возвышенные моральные притязания, но при этом отграничиваются от него, желая сохранить верность церковным догматам.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, Вл. Соловьев, религиозная философия, «новое религиозное сознание», этика, разум, непротивление злу силой

* Перевод к. филос. н., научного сотрудника сектора истории русской философии Института философии РАН А.С. Цыганкова выполнен с любезного разрешения Регулы М. Цвален по изданию: *Zwahlen R. Russische Religionsphilosophie // George M. et al. (Hg.), Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker, Göttingen 2014, S. 594—607.*

ВЕРА И РАЗУМ

Сергей Булгаков дал точную формулу наиболее распространенной позиции, направленной против религии Л.Н. Толстого: «Религия Толстого есть существенно религия самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением» [3. С. 617]. Это суждение он подкрепляет цитатой из самого Толстого: «Христос учит людей не делать глупостей. В этом состоит самый простой, всем доступный смысл учения Христа» [4. С. 279]. Религия Л.Н. Толстого далека от любой метафизики и мистики христианского Откровения и имеет лишь общую этику с христианством [5. С. 240]. Николай Бердяев подчеркивал, что учение о Христе-Спасителе возмущает Толстого, потому что оно снимает с людей ответственность за их поступки. Не через личность Христа, но через выполнение заветов Христа спасается человек в религии Толстого [1. С. 249—250]. То, что с этим учением Толстой зашел в тупик, стало очевидным для С.Н. Булгакова в поздних рассказах писателя — «Дьявол» и «Отец Сергей», где все протагонисты теряют веру в Бога и в возможность ведения морально праведной жизни на основании собственных сил [3. С. 631].

Федор Степун рассуждал о толстовском ослеплении народной святостью: вначале Толстой полагал, что истину нужно искать не в разуме, а в «вере простого народа». Однако вскоре писатель, вновь разочаровавшись, отвернулся от него, потому что «народ» болтал во время богослужений. Л.Н. Толстой не понял, как указывает Ф.А. Степун, что аутентичность народной веры как раз и состоит в том, чтобы благословить свою повседневность *в церкви*, а не в том, чтобы рационально следовать литургии [11. С. 449—452].

Согласно С.Н. Булгакову, из своей воодушевленности «народом» Толстой сделал ложные выводы о том, что физический труд простого крестьянина есть ключ к истинной вере — «как будто не существует мужицкого атеизма!». Это учение в качестве религии было слишком рациональным, а в качестве жизненной поддержки в мире, напротив, слишком иррациональным [4. С. 282, 295]. Василий Зеньковский называл Толстого «мистиком разума», у которого настойчивый поиск смысла был вызван мистико-религиозной потребностью, а именно потребностью в преодолении смерти, а не каким бы то ни было рациональным вопрошанием. Отсюда вытекают многие противоречия в мышлении графа, которое покоилось на эмпиризме и индивидуализме и при этом оспаривало как правдоподобность опыта других, так и действительность откровений из иной реальности [6. С. 29—33]. Семен Франк также отмечал подобную односторонность Л.Н. Толстого, которая, по его мнению, однако не свидетельствует о слабости толстовской мысли, как это часто утверждается, но, напротив, показывает большую логическую последовательность мышления графа [14. С. 300]. Лев Шестов, который по сравнению с упомянутыми мыслителями активно отстаивал точку зрения о несовместимости веры и разума, пришел к выводу, что высказывание Толстого «Бог есть добро» идентично высказыванию Фридриха Ницше «Бог мертв». В поисках достойного для человека смысла жизни любовь для обоих не имела значения. Как Анна Каренина, которая восстала против принципа блага, так и Иван Ильич, который вел

«морально праведную» жизнь, у Л.Н. Толстого хладнокровно отправляются на смерть, без того, чтобы они предварительно успели отыскать смысл жизни. Как и многие другие, путем анализа *литературного* наследия Толстого Л.И. Шестов приходит к выводу, что едва ли граф мог быть полностью убежден в пригодности своей разумной веры [16. С. 154, 169—173, 224, 252]. Также и Владимир Эрн констатировал, что несовместимость Л.Н. Толстого с толстовством является очевидной [15. С. 15].

ДУХ И ПРИРОДА

Борьба против марксистского материализма была борьбой за духовные ценности. Поэтому для многих религиозных философов особенно провокационным являлось то, что Л.Н. Толстой не пожелал поместить духовно-моральные ценности в область трансцендентного. Отсюда Толстой и обозначался как «ясновидец плоти» (Мережковский), «духовный нигилист» (Ильин), пантеист (Бердяев, Зеньковский) или физиократ (Булгаков). Согласно Н.А. Бердяеву, граф был пантеистом, потому что смешивал в своем учении Бога, Благо, Мировую душу и природу. В подтверждение этого Бердяев цитирует самого Л.Н. Толстого: «человеческой природе свойственно делать то, что лучше». Чтобы познать собственную натуру, т.е. закон Божий, достаточно следовать голосу разума, все зло держится на том, что человек этого не делает [1. С. 251—253]. В отличие от Бердяева В.И. Экземплярский не высмеивает данное притязание, но подчеркивает совпадение мыслей Л.Н. Толстого с учением Иоанна Златоуста, согласно которому заповеди Христа не должны усложнять человеческую жизнь, но, напротив, призваны облегчать ее, потому что они являются «естественными» [14. С. 98—100].

Так же, как и Н.А. Бердяев [1. С. 247], потерю личностного измерения в религии Л.Н. Толстого критикует В.В. Зеньковский. По Толстому, как указывает Зеньковский, человек должен освободиться от своей личности, чтобы иметь возможность принять участие в вечности в качестве «разумного Я», познающего благо. Вопрос о личностном воскрешении, таким образом, больше не ставится [6. С. 54]. В противоположность этому С.Л. Франк и С.Н. Булгаков хвалили учение Л.Н. Толстого о личностном совершенствовании, которое приводило к «духовному рождению личности». То, что каждый человек свободно несет ответственность за свою жизнь, полностью соответствует христианскому учению, по мнению этих мыслителей [5. С. 237; 13. С. 306]. Однако Л.Н. Толстой начал менять методы и цели духовного совершенствования: христианскую аскезу как метод достижения духовной независимости от природы граф превратил, как полагает С.Н. Булгаков, в социальную, физиократическую утопию (1). Согласно Толстому, физический труд крестьянина лучше всего способствует удовлетворению всех человеческих потребностей.

Булгаков в первую очередь, как профессор экономики, возмущен экономической наивностью графа, который не может предложить ничего полезного для решения актуальных социальных проблем [4. С. 276, 294—295]. Для С.Н. Булгакова духовная задача человека также состоит в том, чтобы развивать творческое

отношение к природе, а не исключительно в удовлетворении базовых потребностей. Отказ от духовных потребностей, которые нельзя удовлетворить посредством простого единения с природой, ведет, согласно Ивану Ильину, от идеи аскезы напрямую к сентиментальному гедонизму [7. С. 338—339].

По мнению В.В. Зеньковского, Л.Н. Толстой все-таки остается последователем рационального спиритуализма, потому что отклоняет чувственную телесность человеческого бытия и обозначает христианское представление о «воскресении плоти» в качестве невозможного. Христианство же, напротив, рассматривает человека как единство духа, души и плоти и признает «если хотите, относительную правду материализма» [6. С. 54—56]. Также и С.Л. Франк пришел к выводу, что имманентная миру мораль Толстого парадоксальным образом совсем отрицает мир, созданный Богом [13. С. 306].

ИНДИВИД И ОБЩЕСТВО

По мнению С.Л. Франка, демаркационная линия между Л.Н. Толстым и большей частью русской интеллигенции проходит по вопросу о том, может ли вести личностное совершенствование или общественная деятельность к лучшей жизни. Общность этих двух направлений заключается в том, что они утверждают несоместимость одного с другим [13. С. 306]. Такие мыслители, как Франк и Булгаков, искали здесь промежуточных позиций, они осуждали эгоизм и анархию, при этом защищая «религиозный индивидуализм» [13. С. 306], который, по их мнению, является продуктивным для общественной жизни. По С.Н. Булгакову, путь общественно-личностного совершенствования пролегает по диагонали в системе координат между вертикальными абсолютными ценностями Бога и горизонтальными относительными ценностями мира. Л.Н. Толстой истолковывает Нагорную проповедь в анархо-абсолютистском ключе, потому что он не желает признавать никаких относительных ценностей. Христианская же этика, согласно Булгакову, отличается тем, что она использует горизонталь (историю, общество, государство, право, экономику) в качестве инструментов для реализации блага и не отказывается от нее радикально [4. С. 276, 288—290].

Евгений Трубецкой критиковал как анархизм Л.Н. Толстого, так и теократию В.С. Соловьева (подчинение государства церкви) и призывал к отделению церкви от государства во имя религиозной свободы [12. С. 60, 72]. По причине того, что Толстой научил русских пассивно доверять власти природы и не брать на себя личную ответственность за общество, Н.А. Бердяев обозначил его как «антиобщественного индивидуалиста» [1. С. 246] и даже как «злого духа русской революции» [2. С. 79, 81].

Особенно остро реагировали почти все религиозные мыслители вслед за В.С. Соловьевым на взятое графом из Нагорной проповеди требование не противостоять злу силою. И.А. Ильин предьявляет ему укор в бесхарактерной трусости [7. С. 341—342], В.Ф. Эрн говорит об освященной церковью защите «духовных сокровищ веры» [15. С. 243], В.В. Розанов напоминает об изгнании Иисусом торговцев из храма и о словах: «не мир пришел я принести, но меч» (Мат 10:34) [9. С. 266, 289].

По-видимому, толстовское изложение Нагорной проповеди привело к чуть ли не реформаторскому, углубленному рассмотрению Евангелия. Лишь С.Л. Франк в этой связи указал на то, что Л.Н. Толстой раскрыл разрушительную «фундаментальную аксиому» всей радикальной интеллигенции — как религиозной, так и атеистической — которая говорит о том, что «цель освящает средство». При помощи этого Толстой противопоставил себя марксистскому социализму, который желал достичь общественного мира посредством классовой борьбы. Однако и Л.Н. Толстой ошибался, когда полностью отверг насильственные действия. Соответствующие слова в Евангелии касаются *внутренней* мотивации, а не *внешних* поступков. Правильное учение о непротивлении злу силой подразумевает, что средства должны соответствовать их целям: ненависть не может быть преодолена ненавистью, но только любовью и кротостью, даже если последние иногда требуют применения насильственных средств (к примеру, освобождение жертвы из-под власти ее мучителя). Однако желательно, чтобы подобное применение реализовывалось все реже. И при этом именно анархист Толстой сформулировал лучшее условие для общественного прогресса, как полагает С.Л. Франк [13. С. 301—303].

КУЛЬТУРА

Поскольку Л.Н. Толстой осуждал все то, что непосредственно не служило делу самосовершенствования, как пустое любопытство, И.А. Ильин назвал его религиозным, эстетическим, правовым и патриотическим нигилистом [7. С. 332—336]. Культура во всех ее аспектах человеческого творчества для русских религиозных мыслителей имела важнейшее значение. Толстовский апофеоз физического труда, по Н.А. Бердяеву, есть полностью справедливая критика графа, направленная против безбожного мещанства знатного общества, которая, к сожалению, выродилась в безудержную критику любой культурной формы [1. С. 245]. С.Н. Булгаков, явно впечатленный требовательным к экономике влиянием «протестантского духа», указывал на христианство как на корень европейской культуры. Он противопоставил в качестве культурно-исторической силы понятие «мирской аскезы» Макса Вебера отрицающей мир аскезе Льва Толстого. Нагорная проповедь учит не материальному упрощению и невежеству, а духовной простоте и мудрости. Русский народ страдает не от сложности культуры, а от материальной бедности и недостаточного образования. Однако стоит отдать должное Л.Н. Толстому, как считает С.Н. Булгаков, за то, что он бичевал материалистическую культуру комфорта и стал могущественным пророком «истинной, высокой духовной культуры» [4. С. 276, 292—298]. Также В.И. Иванов признавал заслугу графа в том, что он раскрыл относительность культурных ценностей, которые нельзя абсолютизировать. Однако речь не должна идти о том, чтобы на этом основании полностью от них отказаться, но о том, что их необходимо рассматривать как символы Абсолюта. Икона тому является самым прекрасным примером [8. С. 272—274].

Русские религиозные мыслители рассматривали Толстого в качестве могущественного общественного авторитета, который в нужное время ставил правильные вопросы, однако не нашел на них адекватных ответов. Н.А. Бердяев полагает, что «без толстовской критики и толстовского искания мы были бы хуже и проснулись

бы позже. Без Л. Толстого не стал бы так остро вопрос о жизненном, а не риторическом значении христианства» [1. С. 262]. С печалью цитирует С.Л. Франк раннего, недогматического Толстого из рассказа «Люцерн»: «Ежели бы только человек выучился не судить и не мыслить резко и положительно и не давать ответы на вопросы, данные ему только для того, чтобы они вечно оставались вопросами! (...) И кто видел такое состояние, в котором бы не было добра и зла вместе?» [11. С. 24]. Все русские религиозные философы без исключения, в конечном счете, убеждены в том, что все «неосторожные слова» Л.Н. Толстого потеряют свою силу [15. С. 248]. Для Толстого справедливо то же, что для Фауста Гёте: «Чья жизнь в стремление вся прошла, того спасти мы можем» (2). Именем всего того доброго, что сотворил Толстой, «да простит его Господь» [6. С. 58].

© Zwahlen R., 2014

© Цыганков А.С., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Согласно американскому экономисту Генри Георгу, которым был вдохновлен роман Толстого «Воскресение», «физиократия» исходит из того, что работа на земле является единственным продуктивным трудом и потому экономическое создание стоимости является удачным только в сельскохозяйственном секторе.
- (2) Как Федор Степун, так и Вячеслав Иванов цитируют эти строчки из второй части «Фауста» Гёте. См. Степун Ф.А. Религиозная трагедия Льва Толстого. С. 470; Иванов В.И. Лев Толстой и культура. С. 563. При переводе использован текст Ф. Степуна. — *Прим. пер.*

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бердяев Н.А.* Ветхий и новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 243—263.
- [2] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // «Из глубины». Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Моск. ун-та. 1990. С. 123—139.
- [3] *Булгаков С.Н.* Человекобог и человекозверь // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 601—638.
- [4] *Булгаков С.Н.* Простота и опрощение // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 274—298.
- [5] *Булгаков С.Н.* Л.Н. Толстой // Тихие думы. М.: Республика, 1996. 510 с.
- [6] Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 27—58.
- [7] *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 331—342.
- [8] *Иванов В.И.* Лев Толстой и культура // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 563—574.
- [9] *Розанов В.В.* Еще о гр. Л.Н. Толстом и его учении непротивлении злу // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 264—273.
- [10] *Степун Ф.А.* Религиозная трагедия Льва Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 445—470.
- [11] *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 5. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1935. 376 с.

- [12] *Трубецкой Е.Н.* Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 59—75.
- [13] *Франк С.Л.* Нравственное учение Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 299—308.
- [14] *Экземплярский В.И.* Гр. Л.Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взглядах на жизненное значение заповедей Христовых // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 76—113.
- [15] *Эри Вл.* Толстой против Толстого // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 214—248.
- [16] *Schestow L.* Tolstoi und Nietzsche. Die Idee des Guten in ihren Lehren. Deutsche Übersetzung von Nadja Strasser. München: Matthes und Seitz Verlag 1994. 304 S.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-85-92

LEO TOLSTOY AND RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY (PART II)

Regula M. Zwahlen

Institute of Ecumenical Studies of the University of Freiburg
1700, Switzerland, Freiburg, st. Europe 20

Translated from German by

A.S. Tsygankov

RAS Institute of Philosophy
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

Abstract. The Ideas of Leo Tolstoy are one of the key catalyzers for the emergence of the “new religious consciousness” and religious philosophy at the beginning of the XX century in Russia. Many religious philosophers who, unlike Leo Tolstoy, believed in the possibility of reforming the Russian Orthodox Church, developed a detailed arguments both for and against Tolstoy’s moral doctrine. As for faith in Christ resurrection, art of understanding, attitude to “this world”, progress and culture, many of them followed the ideas of Vladimir Solovyov, who had sharply criticized the views of Leo Tolstoy. In 1912 the publishing house called “The Way” released a book “About Leo Tolstoy’s religion”, it was dedicated to the memory of the deceased Count in 1910, which would serve as “his own great task” — “religious awakening of modern society” — and at the same time to deal with the errors of Tolstoy. The results of debate with the Tolstoy’s religion had given a good basis for the projections of the key issues of Russian philosophy: first, the relationship between faith and reason, and secondly, the relationship between spirit and nature, and thirdly, the conflict between the individual and society, fourthly, purpose and meaning of human creativity and culture. In view of the different interpretations of the ideas of Leo Tolstoy Russian religious philosophy revealed itself not as a homogenous unity, but they demonstrated diversity of personal aspirations of its members. What they have in common are the appreciation of the literary work of Russian writer and his lofty moral claims, but at the same time, they separated themselves from him, in order to remain faithful to Church dogmas.

Key words: Leo Tolstoy, Vl. Solovyov, religious philosophy, the “new religious consciousness”, ethics, reason, nonresistance to evil by force

REFERENCES

- [1] Berdjaev NA. Vethij i novyj zavet v religioznom soznanii L. Tolstogo [Old and New Testaments in Tolstoy’s religious consciousness] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel’stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 243—263. (In Russ).

- [2] Berdjaev NA. Duhi russskoj revoljucii [The spirits of the Russian Revolution] *“Iz glubiny”*. *Sbornik statej o russskoj revoljucii*. Moscow: Izd-vo Mosk. un-ta; 1990. p. 123—139. (In Russ).
- [3] Bulgakov SN. Chelovekobog i chelovekozver' [Man-God and man-beast] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 601—638. (In Russ).
- [4] Bulgakov SN. Prostota i oproshhenie [Simplicity and simplification] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 274—298. (In Russ).
- [5] Bulgakov SN. L.N. Tolstoj [L.N. Tolstoy] *Tihie dumy*. Moscow: Respublika; 1996. 510 p. (In Russ).
- [6] Zen'kovskij VV. Problema bessmertija u L.N. Tolstogo [The problem of immortality by L.N. Tolstoy] *O religii L'va Tolstogo*. Moscow: Put'; 1912. p. 27—58. (In Russ).
- [7] Il'in IA. O soprotivlenii zlu siloj [On the resistance to evil by force] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 331—342. (In Russ).
- [8] Ivanov VI. Lev Tolstoj i kul'tura [Leo Tolstoy and Culture] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 563—574. (In Russ).
- [9] Rozanov VV. Eshhe o gr. L.N. Tolstom i ego uchenii neprotivlenii zlu [On c. LN Tolstoy and his teachings of non-resistance to evil] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 264—273. (In Russ).
- [10] Stepun FA. Religioznaja tragedija L'va Tolstogo [The religious tragedy of Leo Tolstoy] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 445—470. (In Russ).
- [11] Tolstoj LN. Polnoe sobranie sochinenij v 90-ta tomah. [Complete Works in 90 volumes that] Vol. 5. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury; 1935. 376 p. (In Russ).
- [12] Trubeckoj EN. Spor Tolstogo i Solov'eva o gosudarstve [The dispute Tolstoy and Solovyov about the state] *O religii L'va Tolstogo*. Moscow: Put'; 1912. p. 59—75. (In Russ).
- [13] Frank SL. Nравstvennoe uchenie L.N. Tolstogo [The moral teachings of L. Tolstoy] *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta; 2000. p. 299—308. (In Russ).
- [14] Jekzempljarskij V.I. Gr. L.N. Tolstoj i sv. Ioann Zlatoust v ih vzgljadah na zhiznennoe znachenie zapovedej Hristovyh [C. L.N. Tolstoy and St. John Chrysostom in their views on the vital importance of the commandments of Christ] *O religii L'va Tolstogo*. Moscow: Put', 1912. pp. 76—113. (In Russ).
- [15] Jem VI. Tolstoj protiv Tolstogo [Tolstoy against Tolstoy] *O religii L'va Tolstogo*. Moscow: Put'; 1912. p. 214—248. (In Russ).
- [16] Schestow L. Tolstoi und Nietzsche. Die Idee des Guten in ihren Lehren. Deutsche Übersetzung von Nadja Strasser. München: Matthes und Seitz Verlag; 1994. 304 S.

Для цитирования:

Цвален Регула М. Лев Толстой и русская религиозная философия (часть II) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 85—92. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-85-92.

For citation:

Zwahlen Regula M. Leo Tolstoy and Russian Religious Philosophy (part II). *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 85—92. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-85-92.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-93-99

ИЗУЧЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ВО ФРИБУРГЕ

(послесловие переводчика)

А.С. ЦыганковИнститут философии РАН
Гончарная ул., 12/1, Москва, Россия, 109240

В кратком послесловии к переводу статьи современной швейцарской исследовательницы Регулы М. Цвален «Лев Толстой и русская религиозная философия» в общих чертах обозначается исследовательская деятельность по изучению истории русской мысли, которая осуществляется в институте экуменических исследований теологического факультета университета Фрибурга, Швейцария. В 2011 г. на базе фрибургского университета был открыт Исследовательский центр Сергия Булгакова (нем. Forschungsstelle Sergij Bulgakov), одной из главных задач которого является перевод, комментирование и издание немецкоязычного собрания сочинений С.Н. Булгакова (нем. Werkausgabe von Sergij Bulgakov in deutscher Sprache). На настоящий момент сотрудникам Центра удалось подготовить и выпустить первые три тома собрания сочинений отечественного мыслителя, в которые вошли его работы «Философия хозяйства», «Природа в философии Вл. Соловьева» (1 том) и «Автобиографические заметки» (2 том). В третий том, появившийся в самом конце 2017 г., была включена библиография работ С.Н. Булгакова, претендующая быть наиболее полной и точной на сегодняшний день. Кроме этого, в предлагаемом послесловии читатель сможет также ознакомиться с некоторыми другими направлениями исследовательской деятельности по изучению истории русской мысли, которая ведется сотрудниками центра Сергия Булгакова и не имеет прямого отношения к творчеству и личности отечественного философа-богослова.

Ключевые слова: немецкоязычная рецепция русской философии, философский перевод, издание сочинений С.Н. Булгакова на немецком языке, Исследовательский центр Сергия Булгакова, философия в Швейцарии

Изучение наследия русских религиозных философов в Западной Европе, в первую очередь в немецкоговорящих странах, является отдельной, на настоящий момент времени, к сожалению, недостаточно хорошо разработанной проблематикой. Отечественному читателю хорошо известно имя немецкого слависта Людольфа Мюллера (1917—2009) — глубокого и оригинального исследователя русской мысли, который являлся одним из издателей десяти томного немецкоязычного собрания сочинений В.С. Соловьева (нем. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew). (Профессор Мюллер имел возможность непосредственного общения с таким видным представителем отечественной мысли, как Д.И. Чижевский, под научным руководством которого в 1947 г. Л. Мюллер защитил свою философскую диссертацию «Эсхатологическая концепция истории у Владимира Соловьева» [2. С. 486].) Кроме трудов В.С. Соловьева немецкоязычному читателю доступно собрание сочинений С.Л. Франка в восьми томах (нем. Werke in acht Bänden), издание которого началось в 2000 г. и было завершено спустя 13 лет

в 2013 г. Издателями этого собрания сочинений выступили западноевропейские исследователи Петер Элен, Леонид Люкс, Николас Лобкович и Петер Шульц [Подробнее об этом издании и в целом о немецкоязычной рецепции творчества С.Л. Франка см.: 3, 4, 11, 12]. Несколько менее известна в России та исследовательская работа в области истории русской религиозной философии, которая ведется в швейцарском городе Фрибурге, на базе института экуменических исследований теологического факультета Фрибургского университета, где в 2011 г. начал свою работу Исследовательский центр Сергия Булгакова (нем. Forschungsstelle Sergij Bulgakov). О деятельности этого Центра и его сотрудников далее и будет сказано несколько слов [Подробнее об изучении творческого наследия С.Н. Булгакова в Швейцарии см.: 9, 10].

Руководителем Исследовательского центра С.Н. Булгакова с момента его основания по настоящее время является Регула Маргарета Цвален (Regula M. Zwahlen), вторую, завершающую часть перевода статьи которой, посвященной Льву Толстому и русской религиозной философии, читатель может найти в этом номере (1). Также в работе Исследовательского центра принимают участие проф. Барбара Халленслебен (Barbara Hallensleben) — вдохновитель и организатор создания Центра — и ассистент Ксения Бабкова. Одной из приоритетных задач Центра является издание немецкоязычного, комментированного собрания сочинений С.Н. Булгакова (нем. Werkausgabe von Sergij Bulgakov in deutscher Sprache), объем которого, как указывают издатели, будет составлять по меньшей мере 20 томов [16. S. I]. 2014 г. был ознаменован выходом первого тома, включившим в себя такие работы русского мыслителя, как «Философия хозяйства» и «Природа в философии Вл. Соловьева» [14]. Перевод на немецкий язык программной работы С.Н. Булгакова раннего периода его творчества был осуществлен Катариной Брекнер (Katharina A. Breckner) и Анитой Шлюхтер (Anita Schlüchter), комментарии к переводу были составлены Регулой М. Цвален при помощи сотрудников Центра, вступительная статья написана д-р экон. н., сотрудником Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук Н.А. Макашевой. Таким образом, вместе с появлением этого издания был реализован замысел самого С.Н. Булгакова, который хотел увидеть свою работу «Философия хозяйства» опубликованной на немецком языке и даже определил для нее круг возможных читателей: «основными читателями этой книги могут быть богословы, философы, политэкономы и представители основных направлений социальной науки, и даже кое-кто из образованной публики» [13. С. 308].

Кроме первого тома собрания сочинений С.Н. Булгакова в 2014 г. в мюнстерском издательстве Aschendorff был также выпущен так называемый сопроводительный том (нем. Begleitband), в который вошли исследовательские статьи, по преимуществу посвященные анализу работы «Философия хозяйства». Причиной появления этого сопроводительного тома, как указывают издатели — Регула М. Цвален и Барбара Халленслебен, — явилось желание выяснить «как реагирует современная немецкоговорящая публика, в первую очередь ученые, которые профессионально не занимаются проблемами русской культуры, на работу Булга-

кова» [14. S. 116]. В связи с этим среди авторов этого тома возможно найти имена не только философов и богословов, но также и профессиональных экономистов.

В конце 2017 г. в том же издательстве появились второй и третий тома немецкоязычного издания сочинений С.Н. Булгакова, в которые вошла его работа «Автобиографические заметки» (2 том) [15] и его библиография (3 том) [16]. «Автобиографические заметки» были переведены на немецкий язык Элькой Кирстен (Elke Kirsten) под редакцией Регулы М. Цвален. Комментарии к изданию были сделаны главой Исследовательского центра. Отдельного внимания заслуживает третий том собрания сочинений, в котором была издана библиография мыслителя, составленная Регулой М. Цвален и Ксенией Бабковой, а также его сжатое, хронологически упорядоченное жизнеописание (нем. Ein tabellarischer Lebenslauf) (2).

В своем предисловии издатели отмечают, что посредством публикации библиографии работ С.Н. Булгакова они хотели обратить внимание исследователей на этого «выдающегося мыслителя XX в., а также облегчить ориентирование в его необъятном творчестве» [16. S. II]. Библиография, представленная в третьем томе, опирается на ранее уже выходявшие библиографии работ С.Н. Булгакова [см. 1, 17], дополняя и расширяя их. В основу библиографии был положен хронологический принцип, что связано, как указывают издатели, с тем, что «синтетическое мышление Булгакова в своем софиологическом измерении делает разделение главных работ мыслителя по тематическому принципу практически невозможным» [16. S. II].

Кроме непосредственной работы по изучению, публикации и популяризации философского и богословского наследия С.Н. Булгакова сотрудники Исследовательского центра во Фрибурге ведут также научные изыскания и в других областях истории русской философии и религиозной мысли. Так, помимо многочисленных работ проф. Барбары Халленслебен, стоявшей у истоков швейцарского булгаковедения, посвященных творчеству С.Н. Булгакова, отечественному читателю известна ее статья, посвященная С.Л. Франку [5; Эта статья была переводом более ранней немецкоязычной работы проф. Халленслебен см. 18]. В исследованиях Регулы М. Цвален кроме проблем булгаковского богословия также рассматриваются различные аспекты религиозно-философских идей Н.А. Бердяева [подробнее см. 7, 8, 19, 20], Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. С некоторыми результатами работы по изучению русской мысли, достигнутыми швейцарской исследовательницей, у русскоязычного читателя есть возможность ознакомиться, обратившись к переводу ее работы, посвященной «Льву Толстому и русской религиозной философии». Сама работа была выполнена в рамках большого проекта, возникшего в университете Берна, по изучению религиозно-философского наследия Л.Н. Толстого. Результатом этого проекта стала книга, состоящая из двух частей: первая часть — тексты самого графа из Ясной Поляны, вновь или впервые переведенные на немецкий язык; вторая часть — богословские, философские и филологические исследования, посвященные религиозной составляющей в творчестве русского писателя и его критике церкви [21].

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Первую часть статьи в моем переводе см.: Цвален Р.М. Лев Толстой и русская религиозная философия. Часть I / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // *Вестник РУДН*. 2017. № 1. С. 55—63.
- (2) Ein tabellarischer Lebenslauf — жизнеописание, данное в таблице, где представлены основные вехи человеческой жизни и время, когда они произошли.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Акулинин В.Н.* С.Н. Булгаков: Библиография / В.Н. Акулинин. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т каф. философии, 1996. 66 с.
- [2] *Валявко И.* Заметки к биографии двух мыслителей: Дмитрий Чижевский и о. Георгий Флоровский. [Приложение:] Письма Д. Чижевского и о. Георгия Флоровского / Публ. И. Валявко // *Colloquia Litteraria Sedlcensia*. Т. 4: Дмитрий Чижевский и европейская культура / Под ред. Р. Мниха и Ю. Урбан. Дрогобич: Siedlce, 2010. С. 422—467.
- [3] *Мотрошилова Н.В.* О немецком издании сочинений С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 39—49.
- [4] *Назарова О.А.* Современные немецкие исследователи творчества Франка // *Мысль*. 2014. № 16. С. 161—175.
- [5] *Халленслебен Б.* Религиозно-философская мысль С.Л. Франка (1877—1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры*. М.: ББИ, 2009. С. 37—68.
- [6] *Цвален Р.М.* Лев Толстой и русская религиозная философия. Часть I / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // *Вестник РУДН*. 2017. № 1. С. 55—63.
- [7] *Цвален Р.М.* Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // *История философии*. 2016. № 1. С. 151—159.
- [8] *Цвален Р.М.* Спутники по разным путям: Николай Бердяев и Сергей Булгаков / Пер. с нем. Е.В. Павловой // *Исследования по истории русской мысли 2008—2009*. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. С. 334—425.
- [9] *Цыганков А., Оболевич Т.* Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии о. Сергия Булгакова во Фрибурге // *Вестн. РХГА*. 2015. № 4. С. 315—333.
- [10] *Цыганков А.С., Оболевич Т.* Социальная философия Сергея Булгакова в современных немецкоязычных исследованиях (на примере работ К. Брекнер) // *История философии*. 2016. № 1. С. 108—115.
- [11] *Цыганков А.С.* Философское осмысление творческого наследия С.Л. Франка в Германии: основные представители и направления // *Парадигма: философско-культурологический альманах*. 2017. № 27. С. 38—50.
- [12] *Цыганков А.С., Оболевич Т.* Современные немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // *Соловьевские исследования*. 2015. № 4. С. 136—147.
- [13] *Янцен В.В.* О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я.Х.Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX в. Приложение. С.Н. Булгаков. Проект немецкого издания «Философии хозяйства» (1912) // *Исследования по истории русской мысли, 2004—2005*. С. 283—349.
- [14] *Bulgakov S.* Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen // *Werke, Band I (in deutscher Übersetzung) mit Begleitband*. Münster: Aschendorff-Verlag, 2014. 379 S.
- [15] *Bulgakov S.* Aus meinem Leben. Autobiographische Zeugnisse // *Werke, Band 2 (in deutscher Übersetzung)*. Münster: Aschendorff-Verlag, 2017. 281 S.
- [16] *Bulgakov S.* Bibliographie // *Werke, Band 3 (in deutscher Übersetzung)*. Münster: Aschendorff-Verlag 2017. 150 S.
- [17] *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov: библиография / сост. К. Naumov; авт. предисл. С. Andronikof*. Paris: Institut d'études slaves, 1984. 160 p.

- [18] *Hallensleben B.* Simon L. Frank (1877—1950). Sein religiös-philosophisches Denken anhand seines Werkes „Gott mit uns. Drei Überlegungen“ // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 2007. Heft 3. S. 536—571.
- [19] *Zwahlen R.* Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajev und Sergej N. Bulgakov (= SYNEIDOS. Deutschrussische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 5). Münster: LIT, 2010. 397 S.
- [20] *Zwahlen R.M.* Die trinitarische Konzeption der Person bei Nikolaj Berdjajev und Sergej Bulgakov // A. Haardt, N. Plotnikov (Hgs.). Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie (= SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 2). Münster: LIT, 2011, S. 53—60.
- [21] Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker // Hg. Martin George, Jens Herlth, Christian Münch, Ulrich Schmid. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (2 Aufl.). 773 S.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-93-99

THE STUDY OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY IN FREIBORG

(Afterword of the Translator)

A.S. Tsygankov

RAS Institute of Philosophy
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

Abstract. A brief afterword to the translation of the article “Leo Tolstoy and Russian Religious Philosophy” written by modern Swiss researcher Regula M. Tsvalin presents the current issue investigation on the history of Russian Thought. This research was carried out at the Institute of Ecumenical Studies of Theological Faculty of Fribourg University (Switzerland). The Sergij Bulgakov Research Center (German Forschungsstelle Sergij Bulgakov) was founded on the basis of the University of Friborg in 2011. Translation, commenting and publication of the German-language S.N. Bulgakov’s collected edition (German Werkausgabe von Sergij Bulgakov in deutscher Sprache) are main tasks of Sergij Bulgakov Research Center. Currently, the first three volumes of Russian thinker’s collected edition included “Philosophy of the economy”, “Nature in the philosophy of V.I. Solovyov” (1 volume) and “Autobiographical notes” (2 volumes) have been prepared and published by their members. The third volume, appeared at the end of 2017, includes a bibliography of S.N. Bulgakov’s works. This biography claims to be the most complete and precise for today. In addition, the reader will be also able to get acquainted with other research areas developed at Sergij Bulgakov Research Center covered the history of Russian Thought and have no direct relationship to the creativity and personality of national philosopher-theologian.

Key words: German-language reception of Russian Philosophy, philosophical translation, publication of S.N. Bulgakov’s works in German, Sergij Bulgakov Research Center, Philosophy in Switzerland

REFERENCES

- [1] Akulinin VN. S.N. Bulgakov: Bibliografija [S.N. Bulgakov: Bibliography]. Novosibirsk: Novosib. gos. un-t kaf. Filosofii; 1996. 66 p. (In Russ).
- [2] Valjavko I. Zametki k biografii dvuh myslitelej: Dmitrij Chizhevskij i o. Georgij Florovskij. [Prlizhenie:] Pis'ma D. Chizhevskogo i o. Georgija Florovskogo. [Notes to the biography of two thinkers: Dmitry Chizhevsky and Fr. George Florovsky. [Appendix:] Letters from D. Chizhevsky and Fr. Georgy Florovsky]. Publ. by I. Valjavko. Colloquia Litteraria Sedlcensia. T. 4: Dmitrij Chizhevskij i evropejskaja kul'tura. Ed. by R. Mniha and Ju. Urban. Drohobych: Siedlce; 2010. p. 422—467. (In Russ).

- [3] Motroshilova NV. O nemeckom izdanii sochinenij S.L. Franka [About the German edition of S.L. Frank]. “Samyj vydajushhij russkij filosof”: filosofija religii i politiki S.L. Franka. M.: Izd-vo PSTGU; 2014. p. 39—49. (In Russ).
- [4] Nazarova OA. Sovremennye nemeckie issledovateli tvorчества Franka [Modern German researchers of Frank’s creativity]. *Mysl’*; 2014. № 16. p. 161—175. (In Russ).
- [5] Hallensleben B. Religiozno-filosofskaja mysl’ S.L. Franka (1877—1950) v kontekste raboty „S nami Bog. Tri razmyshlenija” [Religious and philosophical thought of S.L. Frank (1877—1950) in the context of “God with us. Three Reflections”]. *Idejnoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoj kul’tury*. Moscow: BBI; 2009. p. 37—68. (In Russ).
- [6] Zwahlen RM. Lev Tolstoj i russkaja religioznaja filosofija. Chast’ I [Leo Tolstoy and Russian religious philosophy. Part I]. Trans. by A.S. Tsygankov. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;(1):55—63. (In Russ).
- [7] Zwahlen RM. Trinitarnaja koncepcija lichnosti u Nikolaja Berdjaeva i Sergeja Bulgakova [Trinitarian concept of personality in Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov]. Trans. by A.S. Tsygankov. *Istorija filosofii*. 2016;(1):151—159. (In Russ).
- [8] Zwahlen RM. Sputniki po raznym putjam: Nikolaj Berdjaev i Sergej Bulgakov [Satellites in different ways: Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov]. Trans. by E.V. Pavlova. *Issledovanija po istorii russkoj mysli 2008—2009*. Moscow: Izdatel’skij dom “Regnum”; 2012. p. 334—425. (In Russ).
- [9] Cygankov A, Obolevich T. Bulgakov v Shvejcarii: sovremennye issledovanija filosofii o. Sergija Bulgakova vo Friburge [Bulgakov in Switzerland: modern research on the philosophy of Fr. Sergius Bulgakov in Freiburg]. *Vestn. RHGA*. 2015;(4):315—333. (In Russ).
- [10] Cygankov AS, Obolevich T. Social’naja filosofija Sergeja Bulgakova v sovremennyh nemeckojazychnyh issledovanijah (na primere rabot K. Brekner) [The Social Philosophy of Sergei Bulgakov in the Contemporary Germanspeaking Investigations (on the Example of the Works of K. Breckner)] *Istorija filosofii*. 2016;(1):108—115. (In Russ).
- [11] Cygankov AS. Filosofskoe osmyslenie tvorcheskogo nasledija S.L. Franka v Germanii: osnovnye predstaviteli i napravlenija [Philosophical interpretation of the creative heritage of S.L. Frank in Germany: main representatives and directions] *Paradigma: filosofsko-kul’turologičeskij al’manah*. 2017;(27):38—50. (In Russ).
- [12] Cygankov AS, Obolevich T. Sovremennye nemeckie mysliteli o tvorčestve S.L. Franka: “pravila igry” filosofskoj recepcii [Modern German thinkers about the work of S.L. Frank: “rules of the game” of philosophical reception] *Solov’evskie issledovanija*. 2015;(4):136—147. (In Russ).
- [13] Jancan VV. O nerealizovannyh russkikh proektah tjubingenskogo izdatel’stva Ja.H.B. Mora (Paulja Zibeka) nachala XX v. Prilozhenie. S.N. Bulgakov. Proekt nemeckogo izdanija “Filosofii hozjajstva” (1912) [On the unrealized Russian projects of the Tübingen publishing house Ya.H.B. Mor (Paul Zibek) at the beginning of the 20th century. Appendix. S. N. Bulgakov. The draft of the German edition of The Philosophy of Economics (1912)]. *Issledovanija po istorii russkoj mysli*; 2004—2005. p. 283—349. (In Russ).
- [14] Bulgakov S. Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen. *Werke, Band I (in deutscher Übersetzung) mit Begleitband*. Münster: Aschendorff-Verlag; 2014. 379 S.
- [15] Bulgakov S. Aus meinem Leben. Autobiographische Zeugnisse. *Werke, Band 2 (in deutscher Übersetzung)*. Münster: Aschendorff-Verlag; 2017. 281 S.
- [16] Bulgakov S. Bibliographie. In: *Werke, Band 3 (in deutscher Übersetzung)*. Münster: Aschendorff-Verlag; 2017. 150 S.
- [17] Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov: библиография / сост. К. Наумов; авт. предисл. С. Андроников. Paris: Institut d’études slaves; 1984. 160 p.
- [18] Hallensleben B. Simon L. Frank (1877—1950). Sein religiös-philosophisches Denken anhand seines Werkes „Gott mit uns. Drei Überlegungen“ In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 2007. Heft 3. S. 536—571.

- [19] Zwahlen R. Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajev und Sergej N. Bulgakov (= SYNEIDOS. Deutschrussische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 5). Münster: LIT; 2010. 397 S.
- [20] Zwahlen RM. Die trinitarische Konzeption der Person bei Nikolaj Berdjajev und Sergej Bulgakov In: A. Haardt, N. Plotnikov (Hgs.). Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie (= SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 2). Münster: LIT; 2011. S. 53—60.
- [21] Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker In: Hg. Martin George, Jens Herlth, Christian Münch, Ulrich Schmid. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 2015 (2 Aufl.). 773 S.

Для цитирования:

Цыганков А.С. Изучение русской религиозной философии во Фрибурге (послесловие переводчика) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 93—99. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-93-99.

For citation:

Tsygankov A.S. The Study of Russian Religious Philosophy in Freiburg (Afterword of the Translator). *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 93—99. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-93-99.

Сведения об авторе:

Цыганков Александр Сергеевич — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН (e-mail: m1dian@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-100-106

**«МАКАМАТ АС-СУФИЙЙА»:
ПЕРЕВОД ВСТУПЛЕНИЯ И ГЛАВЫ
«О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ НЕМАТЕРИАЛЬНОСТИ ДУШИ»***

Шихаб Ад-Дин Ас-Сухраварди

Перевод с арабского

В.Н. Пуцягиной

АНО «ТВ-Новости»

Боровая ул., 3, Москва, Россия, 1111020

«Макамат ас-суфиййа» относится к малым теоретическим работам основателя философии озарения Шихаба ад-Дина ас-Сухраварди (ок. 1154—1191 г.). В этом труде ас-Сухраварди можно найти практические наставления и теоретические размышления и доказательства. В «Макамат ас-суфиййа» ас-Сухраварди выделяет терминологию, характерную для философов, и терминологию, используемую суфиями. Перевод осуществлен по изданию «Макамат ас-суфиййа». И.ал-Маалуф. — Бейрут. 1993.

Ключевые слова: ас-Сухраварди, философия озарения (хикмат ал-ишрак), суфизм, исламская философия

Памятное место в истории исламской философии Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди ал-Мактул (ок. 1154 г. — 1191 г.) занял благодаря разработанному им философскому учению, получившему название «Хикмат ал-ишрак» — «Мудрость озарения». Его философская система изобилует элементами многочисленных философских учений и различных верований, но прежде всего она примечательна тем, что ас-Сухраварди соединил в ней ранее противостоявшие философию и суфизм. Письменное наследие ас-Сухраварди насчитывает около 50 работ, среди которых такие крупные теоретические трактаты, как «Хикма ал-ишрак», «ат-Талвихат», «ал-Мукавамат», «ал-Машариа ва-л-мутарахат», малые теоретические труды: «ал-Алвах ал-Имадиййа», «Хайакил ан-нур», «Макамат ас-суфиййа», «Рисала фи иатикад ал-хукама», а также мистико-аллегорические рассказы: «Аваз-и пар-и Джабраил», «ал-Гурбат ал-гарбиййа», «Муанис ал-ушшак», «Лугат-и муран», «Сафир-и Симург». Ас-Сухраварди считал, что посредством своего учения он постиг и возродил высшую неизменную мудрость, праотцом которой был Гермес. Эта высшая мудрость в полной мере подвластна человеку, если он обретет как рациональное, так и интуитивное знание.

«Макамат ас-суфиййа» относится к малым теоретическим трудам ас-Сухраварди и представляет интерес тем, что в нем можно найти практические настав-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 16-03-00806.

ления для вступающего на путь обретения мудрости и теоретические рассуждения и доказательства, а также выделенный словарь суфийских терминов, который не повторяется больше ни в одной другой работе ас-Сухраварди. Помимо этого в «Макамат ас-суфиййа» ас-Сухраварди отдельно выделяет термины, используемые философами, и термины, характерные для суфийской литературы. Так, например, при описании души он отмечает, что философы именуют ее разумной душой (ан-нафс ан-натыка), а суфии называют словом (ал-калима), сердцем (ал-калб), тайной (ас-сирр), духом (ар-рух).

Среди исследователей прослеживаются расхождения в отношении названия данного трактата. Аш-Шахразури в перечне работ ас-Сухраварди обозначает эту работу как «Китаб фит-гасаввуф (юараф бил-калима)»; К. Броккельман, Л. Масиньон, А. Корбен, Н. Хабиби — «Калима ат-гасаввуф»; Х. Риттер, М. Райян, И. Маалуф останавливаются на названии «Макамат ас-суфиййа (ва маана муста-лахатихим)», ссылаясь на указание ас-Сухраварди во введении к этой книге.

Приведенный ниже перевод «Макамат ас-суфиййа»: вступление и глава «О доказательстве нематериальности души», — осуществлен на основе издания «Макамат ас-суфиййа». 'И. ал-Ма'алуф. — Бейрут, 1993.

Во имя Господа Милостивого и Милосердного.

Воистину, [Господи], Ты — Дарующий жизни, Тебе, Господи, поклонение и славословие, молитвы и служение, для Тебя благие дела, от Тебя [нисходит] благодать. Да будут благословенны ангелы, приближенные к Тебе, пророки, посланные Тобой и все, кто повинуются Тебе, и да приветствуются и будут благословенны Мухаммад и его семья.

Дружба, которая утвердилась между нами, обязала меня помочь тебе в составлении слов, раскрывающих истины, разъясняющих стоянки суфиев, значение используемых ими слов и того, что они вкусили из маарифа, науки сердца, духовных сфер и того, что над ними и под ними.

Первым моим заветом тебе будет богобоязненность. Не переставай устремляться к Нему и не прекращай уповать на Него. Помни Закон [Его], воистину это кнут Господа, хвала Всевышнему, через него ведет Он рабов своих к Его благосклонности. Любое утверждение, не засвидетельствованное цитатами из Корана и сунны, является высшим нарушением и верхом сквернословия. Тот, кто не придерживается нити Корана, погружается на дно колодца похотей. Разве ты не знаешь, что подобно тому, как силы сотворенного не способны создать тебя, не способны они и указать тебе путь истины. Но Он «тот, кто дал каждой вещи ее строй, а потом вел по пути» (1). Воля Его сотворила тебя, а слово Его наставило тебя на путь истинный. Пусть не запутает тебя разнообразие выражений, и «когда будет изведено то, что в могилах» (2), и в судный день человек предстанет перед Господом Всевышним, то, вероятно, из каждой тысячи девятьсот девяносто девять воскреснут из могил; выражения сгубили их, они — жертвы, [сраженные] мечом знаков, на них их кровь и раны, упустили они смысл и утратили основания.

Истина — это одно солнце, которое не умножается по количеству его проявлений [в виде] созвездий. Город один, а путей много, и дороги не легки. Воз-

держивайся от похотей до тех пор, пока не придет месяц смерти твоей, и настанет твой праздник с появлением Дарующего начало и Возвращающего [Господа твоего]. Молись Господу твоему и темной ночью, и поразит Он тебя оцепенением чувств твоих, и устршит Он тебя шепотом души твоей, и потребуются тебе тогда защита в Свете светов. Остановись перед вратами небесными и скажи: «О, Сущестующий вечно, темнота окружила меня, змеи страстей преследуют меня, скорпионы жизни мирской жалят меня, крокодилы похотей кусают меня, Ты оставил меня среди врагов моих в изгнании. О, Милосерднейший из отцов моих, спаси и избавь меня от гнева Твоего. Взываю к Тебе, Господи, стоном грешников, взываю к Тебе, Господи, вздохами грешников, зову Тебя, Господи, с призывом, тонущего в море природы, гибнущего в пустыне сомнений. Вот я, брошенный перед дверьми Твоего Величия.

Хвала Тебе, Господь мира разумов, Ты Святейший и Славославнейший, Господь духа и ангелов, дозвожь мне вкусить Твои света, дай возможность познать тайны Твои. Господь мой, я — сбежавший раб, пусть поразит меня болезнь прегрешений.

О, Тот, Кто пролил Свой свет в сущности предков, Кто проявил духам странствующих Свое великолепие, и скрылись сердца смотрящих в Его величии. Обрати меня в число страждущих по Тебе, знающих о Твоей милости, о Господь чудес, Владыка всего самого великолепного, Творец все сущего, Создатель самостей, Ниспосылающий благодать и Проявляющий благо, обрати нас [в число] спасенных, благодарящих и восхваляющих, которые согласны с Твоим повелением и терпеливо переносят Твои испытания. Воистину Ты Живой и Сущестующий вечно, Обладающий великим могуществом, Вечный, Всепрощающий и милосердный.

ГЛАВА О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ НЕМАТЕРИАЛЬНОСТИ ДУШИ

Не упускай свою сущность и пренебреги своими органами, формами и частями тела. Таковые, как рука, нога и им подобные, ты не можешь узреть в качестве познаваемого без них. Среди них те, которые ты познаешь только по аналогии или через определение и вспоминаешь лишь иногда. Сущность же твоя понятна тебе без частей и форм тела твоего. Если бы что-то из этого было частью твоей сущности, ты не смог бы познать твою сущность без этого, поскольку ничто не познается без его части. Но ты не относишься к подобным вещам.

Иначе говоря: ты познал совершенное тело, единый смысл которого приложим ко всей множественности различных по размеру и положению тел. Если бы его образ-идея был в теле или некоторые его формы закрепились в нем, то ему потребовалось бы особое положение и размер, [обусловленные] необходимостью места.

По-другому говоря: ты познал абсолютно единое, и это то, что в основе своей неделимо. Если бы оно было представлено в теле или имело форму, то оно с необходимостью было бы делимым по причине делимости его места, и ты не по-

знал бы единое, изначально неделимое. Но поскольку ты познал, то понимающий в тебе свободен от размеров и составных частей, философ назвал его разумной душой (ан-нафс ан-натика), суфии — тайной (ас-сирр), духом (ар-рух), словом (ал-калима), сердцем (ал-кальб). Толкование слова (ал-калима) [состоит] в том, что это существующая вне тела и места нематериальная познающая сущность, распоряжающаяся телом.

Слово (ал-калима) не существует до тела. Если бы оно существовало до тела, то оно преумножилось, не отличаясь, а это абсурд. Отсутствие отличий, таких, как действия, переживания, познания до воплощения в теле [означает] один вид. И, следовательно, одна реальность либо должна совпадать во всей ее множественности, либо должна быть единой. Если бы оно [слово] было одно и управляло всеми телами, то у всех [тел] была бы одна самость. И то, что познало одно, было известно другим, но это не так. А если бы оно разделилось из одного, то было бы телесным, но ты узнал невозможность этого. В Коране на нематериальность слова указывает [следующее] Его изречение: «О ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» (3).

И слова Всевышнего: «Восходят ангелы и дух к Нему» (4). И слова Его: «На седалище истины у царя могучего» (5). И слова Его: «Приветствие их в день, когда они его встретят „Мир!“» (6). И слова Его: «и к Нему — возвращение» (7). И слова Его: «к Господу твоему будет в тот день пригон» (8). И слова Его: «К Господу твоему в тот день прибежище!» (9). И слова Его: «приблизился и спустился» (10), и многое другое помимо этого.

Невообразимо присутствие обладающего телесными измерениями и формами рядом с Богом или при встрече с Ним. В сунне [содержится] высказывание пророка, да благословит его Бог и приветствует: «Я отказывался, когда Господь мой кормил и поил меня». И слова его на смертном одре: «Высочайший Друг».

Некоторых из суфийских шейхов спросили о суфии и [один из них] сказал: «Тот, кто с Богом — без места». Джунайд (11), да смилуется над ним Господь, когда его спросили об истине, сказал:

«Он пел мне из моего сердца
Я пел, как пел Он.
Там были мы, где они не были.
Они были там, где не было нас».

И слова Абу Талиба Макки (12) в отношении его учителя Хасана б. ас-Салима (13): «Воистину место отмежевалось от него», и в отношении пророка, да будет над ним мир: если одеяние Его было надето на нем, то прекращалось его существование в месте. Также ал-Халладж (14) в «Тавасин» говорил о пророке, да будет над ним мир: «Он отвратил глаза от где». Невозможно, чтобы тело, его форма и то, что обладает местом, отстранилось от места и где. Ал-Халладж говорил: «Моя сущность становится явной там, где нет где». А некоторые говорили: «Я искал сущность свою в двух мирах и не нашел». И изречение ал-Халладжа: «Для единяющего достаточно сделать Одного единственным (хасб ал-вахид ифрადу ал-вахид)» (15).

И его слова о суфии: «Он един по сущности, не принимающий и не принимаемый». Каждое тело, как и его формы, делимо. Единое не делимо. В высказываниях Абу Йазида много [говорится] об этом, и слова их [суфиев] об этом неисчерпаемы.

Слово (ал-калима) относится к Духу святому, остальное связано с телом. Человек и ему подобные обладают пятью явными чувствами, такими как: осязание, вкус, обоняние, слух и зрение, — и пятью скрытыми [чувствами], первое из которых называется общим чувством (ал-хисс ал-муштарак). Это — сила, расположенная в передней части мозга, в которую стекаются представления всех чувственных восприятий. Она познает их и познает при помощи них.

Второе — представление (ал-хайал); это — сила, [находящаяся] в конце первой полости мозга. Она является хранилищем всех образов общего чувства. Третье — сила в средней части, она управляет бессловесными животными. Она познает в чувственных вещах смысл, не воспринимаемый чувствами: подобно тому, как для овцы волк означает основание для бегства, — и называется воображением (ал-вахм). [Четвертая] сила обобщает и детализирует и называется представляющей (ал-мутахайяла) или по отношению к разуму — мыслящей (ал-муфаккира). Пятое — сила в задней полости, это — память (ал-хизана), хранилище для суждений воображения.

В животном [заключена] движущая сила, и сила, направляющая, побуждающая к движению, подчиненная познанию. В них имеется вожделирующая [часть], навлекающая подлости, и гневная [составляющая], толкающая на зло. В животном [также] есть тонкое теплое тело, которое происходит из составляющих тонких частей, и началом которого служит сердце. Философы называют его духом (ар-рух), он несет в себе все силы и является посредником между словом (ал-калима) и телом. Органы человека умирают, в то время как слово (ал-калима) продолжает действовать в теле в качестве преграды, запрещающей духу (ар-рух) воздействовать на него. И это не тот дух (ар-рух), который относится к Господу Высочайшему, я имею в виду слово (ал-калима), о котором Господь сказал: «А когда Я его выровняю и вдуну от Моего духа» (16), и «и Его слово, которое Он бросил Марьям, и Дух Его» (17).

© Путягина В.Н., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Коран, сура 20:50.
- (2) Коран, сура 100:9.
- (3) Коран, сура 89:27.
- (4) Коран, сура 70:4.
- (5) Коран, сура 54:55.
- (6) Коран, сура 33:44.
- (7) Коран, сура 5:18.
- (8) Коран, сура 75:30.
- (9) Коран, сура 75:12.
- (10) Коран, сура 53:8.

- (11) Абу-л-Касим Джунайд б. Мухаммад (ум. в 910 г.) — родоначальник одного из двух основных течений в суфизме, именуемого «учением о трезвости» и полном самоконтроле.
- (12) Абу Талиб ал-Макки (ум. в 996 г.) — суфий, автор трактата о суфизме «Пища сердец» (Кут ал-кулуб).
- (13) Абу-л-Хасан Ахмад б. Салим (ум. в 967 г.) — последователь идей Сахла ат-Тустари, возглавлял основанную его отцом — Мухаммадом б. Салимом (ум. в 909 г.) — школу ас-салимиййа.
- (14) Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж (858—922) — выдающийся суфий, открыто проповедовавший свое учение — наиболее известное его изречение «Ана-л-Хакк» (Я — Абсолютная Истина) — и казненный за это; автор трактата «Китаб ат-тавасин».
- (15) В других источниках встречается иная версия данного высказывания ал-Халладжа: «хасб ал-ваджид ифрад ал-вахид лаху» — «для находящего достаточно сделать Одного единственным».
- (16) Коран, сура 15:29.
- (17) Коран, сура 4:171.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Макамаат ас-суфийа. Хаккакаха Имиль ал-Маалуф. Бейрут, 1993.
- [2] Коран. Пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского. Москва: МНПП «Буква», 1991.
- [3] Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-100-106

“MAQAMAT AS-SUFIYYA”: INTRODUCTION AND PART “PROOF OF THE IMMATERIALITY OF THE SOUL”

Shihab ad-Din as-Suhrawardi al-Maqtul

Translated from Arabic by

V.N. Putyagina

ANO “TV-News”

Borovaya Str., 3/1, Moscow, Russia, 1111020

Abstract. “Maqamat as-Sufiyya” is a small theoretical works of Shihab ad-Din as-Suhrawardi (ab. 1154—1191), the founder of the Philosophy of Illumination. It contains practical instructions and theoretical reflections and proofs. As-Suhrawardi especially notes terminology used by philosophers and terminology used by sufis in “Maqamat as-Sufiyya”.

Key words: as-Suhrawardi, philosophy of illumination (Hikmat al-Ishraq), sufism, Islamic philosophy

REFERENCES

- [1] As-Suhrawardi, Shihab ad-Din. Maqamat as-Sufiyya Edited by E. al-Maaluf. Beirut, 1993.
- [2] Quran. Translated by I. Krachkovsky. Moscow, 1991.
- [3] Islam: Encyclopedic Dictionary. Moscow: Science. Oriental Literature, 1991.

Для цитирования:

Shihab ad-Din as-Suhrawardi al-Maqtul. “Maqamat as-Sufiyya”: Introduction and Part “Proof of the Immateriality of the Soul” (Translation from Arabic and Prolusion by V.N. Putyagina) // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 1. С. 100—106. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-100-106.

For citation:

Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. «Макамат ас-суфиййа». Вступление. Глава «О доказательстве нематериальности души» (перевод с арабского и предисловие Пуत्याгиной В.Н.). *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 100—106. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-100-106.

Сведения об авторе:

Пуत्याгина Валентина Николаевна — редактор АНО «ТВ-Новости», переводчик с арабского языка (e-mail: kiara25@yandex.ru).



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-107-115

СПЕЦИФИКА ПРОБЛЕМЫ СУБЪЕКТА В РЕЦЕПТИВНОЙ ЭСТЕТИКЕ И ЛИТЕРАТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ В. ИЗЕРА

М.В. Морозова

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Россия, 101000

Внимание в исследовании обращено к литературной антропологии В. Изера, созданной им на основе рецептивной эстетики. В статью включены перспектива исторического и теоретического формирования теории Изера, а также актуальный взгляд на нее, связанный с «антропологическим поворотом» гуманитарного знания. Демонстрируется философский потенциал концепции Изера, его внимание к проблеме определения сущностных черт человека. Акцентируется проблема субъективного опыта, ключевые особенности которого могут быть выявлены благодаря исследованию процесса чтения художественной литературы. Изер определяет свой подход к исследованию литературы как функциональный, рассматривая ее как медиум, для которого характерен вымысел в коммуникативных взаимоотношениях между текстом, реальностью и читателем. Чтение понимается как опыт смыслового конструирования, т.е. подчеркнута активная роль реципиента. В фокусе оказываются трансформации субъективности, вовлеченной в чтение с помощью воображения. В процессе осмысления литературного произведения явным становится собственное присутствие, выявляя трансцендентальную позицию, однако оно оказывается связанным с сущностной неопределенностью человека, так как отсылает к постоянной изменчивости субъективных установок. Литература исследуется как медиум такой антропологической черты, как собственная недостижимость субъекта.

Ключевые слова: рецептивная эстетика, литературная антропология, художественная литература, воображение, субъект

Сочинения Вольфганга Изера (1926—2007) рассматриваются, как правило, в контексте эстетики, литературоведения, филологии. Изер является ключевой фигурой для развития подхода рецептивной эстетики (1), его работы насыщены примерами изучения конкретных литературных произведений. Впрочем, стоит говорить и о философском потенциале его исследований, что наиболее явно проявляется в литературной антропологии, созданной Изером на основе разработанной эстетической теории. В частности, интерес представляет концепция того, как функционирует опыт субъекта в процессе чтения художественного произведения, и какую роль играет этот опыт при определении субъекта, человека как такового.

Творчество Изера определено контекстом становления в Германии 1960—1970-х годов констанцской школы, исследовательский поход которой прямо от-

сылает к рецептивной эстетике Романа Ингардена (2), а проблематика центрируется вокруг литературоведения. Рецептивную эстетику принято рассматривать в качестве специализированного — применительно к искусству — продолжения феноменологического и герменевтического направлений мысли [1; 2. С. 140—41], не находя, однако, самостоятельного развития философских концепций. Но возможно, не стоит недооценивать направление, которое после основания в 1966 году Констанцкого университета «в последующие два десятилетия приобрело всемирную известность, заняв среди немецкого интеллектуального экспорта в гуманитарных науках второе место после так называемой „франкфуртской школы“» (3) [3].

В пользу дисциплинарной незамкнутости концепции Изера свидетельствует его участие в проекте «Поэтика и герменевтика», организованного с целью осмыслить целостно важнейшие категории гуманитарного знания (4). Кроме того, характер проекта был обусловлен потребностью изучить современные культурные тенденции, и в качестве медиума для их представления в фокусе находился взгляд на современную эстетическую ситуацию (*die ästhetische Moderne*) [4]. Сооснователями проекта являются Изер, Х.-Р. Яусс, Х. Блуменберг, а среди участников были такие философы, как Х.-Г. Гадамер, Ю. Хабермас, О. Марквард, М. Франк, Р. Козеллек.

Термины «функционирует» и «процесс» при описании теории Изера в начале статьи появляются неслучайно. Во-первых, на протяжении всего своего творчества Изер подчеркивал, что развивает функциональный подход к литературе. Непродуктивным признается стремление понять «литературное» само по себе, онтологически, пытаясь определить его статус по шкале реальности или в противопоставлении ей. Литературу как явление определяет ее функциональность, вовлеченность в историко-культурный и личный опыт, что дает повод для исследования коммуникативных взаимоотношений между текстом и реальностью, текстом и читателем [5. S. 87—88].

Во-вторых, работа по интерпретации текста не приравнивается к поиску заложенного в нем смысла, потому что смысл существует всегда в контексте прочтения, актуализации, обусловленной рядом особенностей как самого текста, так и его восприятия. Текст сам по себе еще не является литературным произведением, но становится им благодаря встрече с воображением реципиента, в процессе чтения [6. С. 201—202]. Задачей становится изучить, как именно происходит конституирование смысла (*Sinnkonstitution*) [5. S. 36].

Отталкиваясь от широкой трактовки литературоведческих проблем, Изер приходит к философскому осмыслению опыта чтения, предлагая исследовательский фокус литературной антропологии. В ее основе лежит вопрос о том, почему люди в культурной ситуации всегда нуждаются в таком представлении мира с помощью литературы, которое включает в себя не только своеобразное отражение присутствующего, но и вымысел. Если литература связана с проявлением определенных антропологических потребностей, то «что именно этот медиум открывает нам относительно нашего собственного человеческого устройства (*anthropological makeup*)?» (5) [7. P. 264].

Желая разобраться в сущности литературного опыта, Изер центрирует свою теорию вокруг проблемы — восходящей к аристотелевской традиции — челове-

ческих способностей, таких как разум, воображение, восприятие. Точнее, он хочет изменить представление об их четком разграничении, исследовать их взаимосвязи и смешения [7. Р. 280].

Литературная антропология Изера оказывается актуальной при попытке зафиксировать «Антропологический поворот» (6), некий парадигмальный сдвиг во второй половине XX века, требующий обратить внимание на человека как действующее лицо в культурных реалиях. Стремлением узаконить эту тенденцию, выйти за пределы исследований в структурализме и постструктурализме, а также сделать акцент на роли литературного вымысла обусловлены проведенная в 1996 году в Констанцском университете конференция «The Anthropological Turn in Literary Studies» и последовавший сборник материалов [8. Introduction].

И хотя поворот фиксируется прежде всего в литературоведении (7), стоит учитывать его широкое влияние. Например, в германской академической практике оно связано с тем, что с 1990-х поощрялось изучение антропологической тематики, однако поддержку получали крупные междисциплинарные проекты, вовлекающие во взаимодействие и гуманитарные, и социологические, и даже естественные науки [10].

Проблема антропологического поворота и, в частности, его актуальность в отечественных реалиях научного знания стала предметом развернутых дискуссий на страницах журнала «НЛЮ». Проблемное поле обсуждения обозначено желанием установить ориентиры для самоидентификации и дальнейшего развития гуманитарной сферы (8).

В ходе этих дискуссий упомянутый выше констанцкий сборник фигурирует как источник констатации и осмысления «антропологической» тенденции. При этом Х. Гюнтер замечает, что работы этого сборника не столько открывают теоретические перспективы, сколько представляет собой набор case studies. Поэтому, при выяснении общей навигации антропологического поворота, интерес вызывают скорее работы Изера, в которых он утверждает антропологическую перспективу. Однако возникает вопрос, как философский дискурс можно транслировать в литературоведческую практику [11].

По мнению Бориса Дубина, мыслители констанцской школы и в особенности Изер «применяли ходы философской антропологии к собственно литературе». Это обусловлено попыткой связать исследуемые в литературоведении категории воображения, фантазии с проблематикой человека как существа свободного, определенного своею «непредзананностью, несамотождественностью». Такую специфику можно рассматривать как часть масштабного — с конца XVIII века, от эпохи зрелого Просвещения и романтизма до современности — развития идеи о том, что воображение является ведущим принципом «самоорганизации субъективности», связывающего индивидуальный опыт с миром коллективных смыслов [12. С. 687—88, 691—92].

По мнению Гумбрехта, теорию Изера можно отнести к возобновлению антропологической традиции, созданной И. Кантом, и продолженной в том числе феноменологией Гуссерля. В рамках этой традиции целью становится дать описание «человеческого», определить уникальность присущей субъективности. При

этом ведущим является вопрос о том, способен ли человек адекватно воспринимать и описывать внешний мир («вещей самих по себе») [13; 14].

Однако в теории Изера присутствует оригинальный взгляд на философскую традицию, точнее — относительно ее вклада в постановку конкретных проблем. Например, он объединяет подходы Юма, Канта, Витгенштейна и Сартра по принципу того, что в них можно увидеть обоснование функциональности воображения. Так, для Юма, Канта и Витгенштейна всякое восприятие происходит не без участия воображения. Не будучи голой фиксацией факта или, напротив, чистым вымыслом, восприятие требует связи текущего и уже опосредованного впечатления для непрерывности и идентичности воспринимаемого объекта, что и обеспечивается воображением. Для Сартра воображение — это идеационная деятельность, по сути управляемая самим сознанием, что проявляется даже в (лишенном интенциональности) сне. Демонстрируется, что в различных концепциях воображение не представляет собой изолированную способность, но функционирует в сочетании с другими (9). «Очевидно, что воображаемое невозможно рассматривать в качестве *materia prima*, из которой просто нужно исходить. Напротив, воображаемое существует только в комбинациях: со взглядом, с сознанием, то есть в тех формах, в которых мы и осуществляем контакт с миром» (10) [7. С. 273—74].

Рассмотрим теперь, каким образом определяется субъект, вовлеченный в литературный опыт благодаря воображению. Но сначала придется выяснить, во что именно он вовлечен.

Литература, на первый взгляд, не есть набор истинных суждений в том плане, что она является вымыслом, а не непосредственным описанием реальности. Но правомерно ли называть литературное (*fiction*) ложным? Определяя отношения между реальностью и литературой, Изер употребляет термин «переступить» (*overstep*). Сознание особым образом дублирует реальность, удваивает ее за счет вымышленного, однако в определенной точке ложь и литература принципиально расходятся. Ложь призвана нечто скрыть, а литературный вымысел, напротив, способствует лучшему пониманию реальности. Кроме того, литературный вымысел собственными средствами выражения указывает на свою природу [15. Р. 940—42].

Изер сравнивает потенциал художественного произведения с описанным Рикёром (в работе «*Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*») механизмом двойного смысла, определяющим сновидения. Литературное обусловлено символической природой, в нем проявляется баланс между сокрытием и представлением одних смыслов за другими, маскировкой и раскрытием. Однако в отличие от сна литература не пленяет субъекта, но вовлекает в свободную игру [15. Р. 943—46].

Прежде всего, перед читателем стоит задача осмысленно связать все предложения, фрагменты текста в единое осмысленное повествование, наделяя его «действительностью». В основу своей теории Изер кладет заимствованное у Ингардена понятие пробелов (11), наличие которых приглашает реципиента к сотворчеству, свободному выбору среди потенциальных стратегий их заполнения. Последовательная актуализация произведения основана на процессах антиципации и ретроспекции, потому что текст познается во временной последовательности [6. С. 207—10].

Важно понимать, что процесс чтения не является просто наложением собственных убеждений. «По мере того, как идет выработка последовательности текста, мы постоянно обнаруживаем, что нашей интерпретации „угрожают“ другие возможные интерпретации, что ведет к возникновению новых областей неопределенности (хотя мы можем и не отдавать себе в этом отчета). Например, иногда по мере чтения романа мы понимаем, что персонажи, события и фон переменили значение; на самом деле в этот момент мы яснее осознаем возможности иных интерпретаций. ...Так как уровни интерпретации, переходы между ними, поиски равновесия ведет читатель, читатель же и сообщает тексту то динамическое жизнеподобие, которое, в свою очередь, позволяет ему усвоить чужой опыт как часть собственной жизни» [6. С. 217]. Процесс чтения связан с формированием иллюзий и их опровержением, собственные идеи остаются в прошлом, а произведение становится событием, «настоящим», новым опытом. «Текст и читатель больше не противостоят друг другу как объект и субъект, но линия деления проходит теперь внутри самого читателя» [6. С. 223].

Изер связывает литературный вымысел со способностью к расширению человеческого за пределы себя. Отличительной чертой является не воспроизведение действительности или ее искажение, но стремление к недоступному, тому, что выходит за границы восприятия и познания. Так, некоторые модусы переживания и представления реальны для нас, однако мы не знаем, не можем определить их с точностью, хотя постоянно пытаемся облечь в (вымышленную) форму. Яркими примерами являются модусы любви и самоидентичности. Мы изобретаем их образы и объяснения, но все же не получаем исчерпывающего описания или определения [7. Р. 281—83; 15. Р. 950—51].

Как было показано, в художественном произведении демонстрируется подвижность субъективных установок. Мы не только моделируем и придаем действительность каким-либо мирам, это осуществляется и с нами, так как привычные установки опыта субъекта преобразуются.

Однако причиной и условием этой подвижности является то, что субъект в глубинном и устойчивом смысле никогда собой не обладает. Человек может до бесконечности изобретать — так как не знает наверняка — формы своей идентичности, но нельзя идентифицировать творческое начало с продуктами творчества. В процессе чтения, вовлечения в литературный вымысел возникает парадоксальная ситуация, в которой данность субъекта реализуется как его постоянная недостижимость. Присутствие субъекта оборачивается его отсутствием и наоборот [15. Р. 948—49].

Итак, развивая на основе рецептивной эстетики литературную антропологию, Изер исследует литературу как уникальный медиум культурной коммуникации, которому сопутствует особая модификация сознания. В ней реализуется принципиальная черта субъекта — собственная непостижимость, которую художественный вымысел превращает в процессуальную форму доступа к самому себе.

Теорию Изера можно проблематизировать на предмет диалога со многими философскими направлениями. Можно поставить вопрос о соотношении с направлением философской антропологии. Тема свободного выбора и моделирования

человеком самого себя перекликается с константами экзистенциальной философии. Особый интерес представляет влияние феноменологического и герменевтического направлений, что может послужить перспективой для дальнейших исследований.

© Морозова М.В., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Не стоит отождествлять в общем с так называемым направлением «reader-response theory/criticism», о котором обычно говорят как об эстетике воздействия (читательского отклика) в широком смысле, подразумевая множество концепций второй половины XX века, и включая, например, мощное и разностороннее литературоведческое течение среди американских исследователей (St. Fish, D. Bleich, N. Holland etc.). Фиш, например, оспаривал позицию Изера [Fish S. Why No One's Afraid of Wolfgang Iser. Review of the Act of Reading by Wolfgang Iser // *Diacritics*. 1981. № 11. p. 2—13].
- (2) [Ingarden R. *The Literary Work of Art* (1931); *The Cognition of the Literary Work of Art* (1937); *Sketches on the Philosophy of Literature* (1947); (Polish/German). В переводе на русский: Ингарден Р. Исследования по эстетике. Москва: Издательство иностранной литературы. 1962. С. 21—202]
- (3) Стоит оговориться о контексте высказывания (Гумбрехта): речь шла о Х.-Р. Яуссе как самом читаемом авторе в рамках рецептивной теории литературных исследований. Наравне с Изером он является идейным вдохновителем констанцской школы, для которой его работа «История литературы как провокация литературоведения» считается программной [Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. Konstanz, 1967. В переводе на русский: История литературы как провокация литературоведения // Новое литературное обозрение. 1995. № 12. С. 34—84]. К слову о философском контексте, Гумбрехт, рассказывая о германской академической среде второй половины XX века, прописывает свою интеллектуальную генеалогию в форме влияния друг на друга и непосредственно на него таких философов как Х.-Г. Гадамер, М. Хайдеггер, Э. Гуссерль, Х.-Р. Яусс, а Изера упоминает как коллегу и соперника последнего [3].
- (4) Междисциплинарный исследовательский проект, функционировавший на базе нескольких университетов в Германии и объединивший преимущественно немецких ученых-гуманитариев. В результате ряда семинаров, проведенных с 1963 по 1994 годы, были изданы 17 тематических сборников (1964—1998 гг.), в каждом из которых в центре внимания находились актуальные проблемы гуманитарного знания, один или несколько концептов, например: «Имитация и иллюзия», «Больше не прекрасное искусство: пограничные феномены эстетического», «Текст и его использование», «Комическое», «Идентичность» etc.
- (5) Сочинения Изера написаны на немецком и на английском языках, уточняющие термины в статье приведены на языке оригинала.
- (6) Не следует путать с оформившимся в 1910—1930-е годы направлением философской антропологии, ключевыми фигурами которой были М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен.
- (7) С другой стороны, К. Вулф, например, описывает наблюдавшийся в Германии интерес к антропологии, предполагающий внимание к конкретике субъективного опыта, что в 1980—1990-е годы определило уклон исторических наук: развиваются такие дисциплины, как история повседневности, гендерные и феминистические исследования, история ментальности и т.д. [9. С. 59—60].
- (8) Для краткой справки можно посмотреть одну из статей, обобщающих материалы дискуссии [См., например: Брейнингер. Картографирование микро и макроизменений в современной славистике: Полемика вокруг «антропологического поворота» в «Новом литера-

турном обозрении» // НЛО, 2015, № 122. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/3759>, но стоит учитывать, что почти все статьи, в том числе обзорные, носят полемический характер.

- (9) Изер настаивает, несмотря на продуктивную значимость некоторых подходов, что воображение именно благодаря принципиальной функциональности не поддается прямому дискурсивному определению.
- (10) Дается в переводе (глава из книги «Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology» (Baltimore; London, 1989)) по изд.: Изер В. К антропологии художественной литературы // Новое литературное обозрение. 2008. № 94. Режим доступа: http://www.polit.ru/article/2009/02/27/izer/#_edn14.
- (11) Места неопределенности в разных слоях — звучание, образы, смыслы etc. — интенционально постигаемого литературного произведения.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кругликов В.А.* Рецептивная эстетика // Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2-е изд. М.: Мысль, 2010. Режим доступа: <https://iphlib.ru/greengstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHd77bc0dc81b43e6e90ced7>.
- [2] *Вдовина И.С.* Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. С. 139—159.
- [3] *Гумбрехт Х.-У.* От Эдиповой герменевтики — к философии присутствия // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. С. 34—43. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu3.html>.
- [4] Tagungsbericht: Die Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“. Erschließen — Historisieren — Aufgreifen. Ein Arbeitsgespräch, 29.11.2008 — 30.11.2008. Konstanz/Kreuzlingen CH, in: H-Soz-Kult, 16.04.2009. Available from: <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-2576>.
- [5] *Iser W.* Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung. 4. Aufl. München: Fink, 1994.
- [6] *Изер В.* Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология. М.: Флинта; Наука, 2004. С. 201—225.
- [7] *Iser W.* Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- [8] *Schlaeger J. editor.* The Anthropological Turn in Literary Studies. Yearbook of Research in English and American Literature (REAL). Vol. 12. Tübingen, 1996.
- [9] *Вульф К.* Антропология: История, культура, философия. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
- [10] *Николози Р.* Антропологический поворот в литературоведении: примечания из немецкого контекста // Новое литературное обозрение. 2012. № 113. С. 80—84. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/113/ni16.html>.
- [11] *Гюнтер Х.* Андрей Платонов sub specie anthropologiae // Новое литературное обозрение. 2012. № 113. С. 88—93. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/1751>.
- [12] *Дубин Б.В.* Очерки по социологии культуры: Избранное. М.: Новое литературное обозрение. 2017.
- [13] *Иванов В.* Антропологический поворот: регуманизация гуманитариев? XIX Банные чтения // Новое литературное обозрение. 2011. № 111. С. 413—428. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/1037>.
- [14] *Гумбрехт Х.-У.* Литературная антропология vs невозможность понятия человечности // Конференция «XIX Банные чтения»; Апрель 1—2, 2011; Москва. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/1314>.
- [15] *Iser W.* Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions // New Literary History. 1990. Vol. 21. № 4. P. 939—955.

THE SPECIFICS OF THE PROBLEM OF SUBJECT IN RECEPTIVE AESTHETICS AND LITERARY ANTHROPOLOGY OF W. ISER

M.V. Morozova

National Research University Higher School of Economics
101000, Russia, Moscow, 20 Myasnitskaya Street

Abstract. The paper attempts to investigate literary anthropology of W. Iser, created by him on the basis of receptive aesthetics. It is included a perspective of the historical and theoretical formation of Iser's theory, as well as an actual point of view, related to the "anthropological turn" of humanities. There is an intention to demonstrate the philosophical value of Iser's conception. It is emphasized the problem of subjective experience, the key features of which can be revealed through the study of the process of reading fiction. Iser defines his approach to the study of literature as functional, considering fiction as a medium in communication between text, reality and the reader. The focus of attention is on the transformations of subjectivity, involved through imagination in reading. Human presence, linked with a transcendental position, becomes apparent in the process of reading; however, it turns out to be connected with the essential uncertainty, the constant variability of subjective attitudes. Literature is explored as a medium of such an anthropological feature as human's own inaccessibility for her/himself.

Key words: receptive aesthetics, literary anthropology, fiction, imagination, human being

REFERENCES

- [1] Kruglikov VA. Receptive aesthetics // Internet-versiya izdaniya: Novaya filosofskaya entsiklopediya. 2nd ed. Moscow: Mysl'; 2010. Available from: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHd77bc0dc81b43e6e90ced7> (In Russ).
- [2] Vdovina IS. Phenomenological and hermeneutical methodology of the analysis of works of art. In: *Phenomenology of art*. Moscow: IF RAN; 1996. p. 139—159. (In Russ).
- [3] Gumbrecht HU. From Oedipal hermeneutics to philosophy of presence. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2005; 75(5): 34—43. (In Russ).
- [4] Tagungsbericht: Die Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“. Erschließen — Historisieren — Aufgreifen. Ein Arbeitsgespräch, 29.11.2008 — 30.11.2008. Konstanz/Kreuzlingen CH, in: H-Soz-Kult, 16.04.2009. Available from: <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-2576>.
- [5] Iser W. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. 4. Aufl. München: Fink; 1994.
- [6] Iser W. The Reading Process: A Phenomenological Approach. In: *Sovremennaya literaturnaya teoriya*. Antologiya. Moscow: Flinta; Nauka; 2004. p. 201—225.
- [7] Iser W. *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1989.
- [8] Schlaeger J. editor. *The Anthropological Turn in Literary Studies*. Yearbook of Research in English and American Literature (REAL). Vol. 12. Tübingen; 1996.
- [9] Wulf C. *Anthropology: History, Culture, Philosophy*. Saint Petersburg: Izd-vo SPbGU; 2008. (In Russ).
- [10] Nicolosi R. the Anthropological turn in literary studies: notes from the German context. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2012; 113(1): 80—84. Available from: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/113/ni16.html> (In Russ).
- [11] Günther H. Andrei Platonov sub specie anthropologiae. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2012; 113(1): 88—93. Available from: <http://www.nlobooks.ru/node/1751> (In Russ).

- [12] Dubin BV. Ocherki po sotsiologii kul'tury: Izbrannoe. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2017. (In Russ).
- [13] Ivanov V. Anthropological turn: rehumanization of humanitarians? XIX Bannye chteniya. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2011; 111(5): 413—428. Available from: <http://www.nlobooks.ru/node/1037> (In Russ).
- [14] Gumbrecht HU. Literaturnaya antropologiya vs nevozmozhnost' ponyatiya chelovechnosti // Conference "XIX Bannye chteniya"; 2011 April 1—2; Moscow. Available from: <http://www.nlobooks.ru/node/1314> (In Russ).
- [15] Iser W. Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions. *New Literary History*. 1990; 21(4): 939—955.

Для цитирования:

Морозова М.В. Специфика проблемы субъекта в рецептивной эстетике и литературной антропологии В. Изера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 107—115. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-107-115.

For citation:

Morozova M.V. The Specifics of the Problem of Subject in Receptive Aesthetics and Literary Anthropology of W. Iser. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 107—115. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-107-115.

Сведения об авторе:

Морозова Марта Владимировна — аспирант Школы философии НИУ ВШЭ (e-mail: seraffina7@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-116-124

НЕСОКРЫТОСТЬ И ПРИРОДА ТВОРЕНИЯ. К СВЯЗИ ТЕХНИКИ И ПРИРОДЫ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

А.С. Никулина

Санкт-Петербургский государственный университет
Менделеевская линия, д. 5, Санкт-Петербург, Россия, 199034

В статье рассматриваются важные понятия философии М. Хайдеггера — «произведение» и «творение» — в качестве различных способов взаимоотношения бытия и человека. Выявляется укorenность деятельности творения в «неметафизически» понимаемой природе — т.е. в подвижном характере бытия, принципиально отличного от понимания бытия в качестве эйдоса. Если природа понимается как «бытие вообще», как источник творчества и всякой связи (и связуемости), то «техническое» измерение само становится частью природного движения — открывается перспектива нового понимания техники в ее единстве с поэзией и мышлением.

Ключевые слова: истина бытия, творение, творчество, техника, природа, произведение

«Произведение» и «творение»

В ранний период своего творчества М. Хайдеггер часто говорит о «произведении» и «произведенности» как об особом типе «поставления» сущего, который характерен для метафизической мысли и который повлек за собой определенный характер отношения человека с самим собой и с историей, который в конечном итоге привел к торжеству нигилизма. Под «поставлением» Хайдеггер понимает особый характер сопринадлежности (отношения) бытия и человека в единящем и обособляющем их событии (Ereignis). Этот характер сопринадлежности задает тот тип конкретных связей на уровне сущего, которые преобладают в ту или иную эпоху.

На этом этапе Хайдеггер четко не отделяет деятельность произведения от деятельности творения. Так, мы читаем у него: «То, что делает производство, сотворение и сотворенную утварь возможной (сотворяемой, производимой) — это опять же вид того, что как сотворяемое должно становиться и быть» [1, 141]. Однако позднее он начинает разводить деятельность творчества и производства, и это разграничение, как мы покажем далее, связано с поиском изначального смысла греческого понятия φύσις. Метафора «произведения» связывается им преимущественно с метафизической традицией — произведение становится той формой, которая определяет собой всю западную философию и культуру, включая его собственную мысль. «Творению» же отводится особое, внетафизическое место в области искусства. И творение, и искусство перетолковываются мыслителем в свете «несокрытости» — истины бытия. Хайдеггер утверждает (см. [2]), что именно искус-

ство — как художественное творчество — оказывается местом явления истины бытия, несокрытости. При этом оно не просто выявляет эту истину как данность — в художественном творении истина совершается, оно подвижно в себе, поскольку несокрытость как таковая представляет собой не голую открытость, но непрекращающийся *спор* двух фундаментальных начал внутри самой истины бытия, которые немецкий мыслитель называет «землей» и «миром». Земля — это начало скрывающе-непроницаемое, не позволяющее несокрытости утратить свой аспект сокрытости, тайны; мир же — начало раскрывающе-ясное, позволяющее сущему так или иначе являться.

В отличие от изделия (порождаемого в деятельности произведения), для которого характерна изготовленность, творение характеризуется сотворенностью. Эти два модуса «поставления» сущего принципиально различны: готовое изделие *замыкается* в своей функциональности, существуя в качестве «подручной» и «наличной» вещи, ее отношения с прочими вещами ограничены изначальным «поставляющим» отношением, готовые вещи не выходят за пределы сущего и уже предзаданной сущности.

В то же время созданность художественного творения не отсылает ни к его функциональности (подручности), ни к способу его данности в качестве вещи (наличности); она как раз и состоит в свершении истины бытия — и свершается она не столько художником, сколько самим бытием через художника. В ходе раскрытия истины бытия создается некоторый мир, самораскрытие которого ограничивается противостоящей миру силой скрывающей «земли». Восходя к бытийному «спору начал» — земли и мира — творение не есть выведение на свет, «проявление» чего-то существующего (ведь спор как раз и ведется о бытии сущего, о том, что есть сущее как таковое!), как бы создание «образа», «отражения» уже наличного мира. Оно не есть подражание чему-либо из сущего, но в нем это сущее в целом (как бытие) впервые и заново открывается взору смотрящего.

Творение является не артефактом сегодняшнего, ушедшего или будущего мира, но *событием* (Ereignis, понимаемым как особление, самопорождение: о смысле Ereignis см. у В.В. Бибикина [2]), в котором этот мир свершается, становится самим собой. Подчеркивая событийный характер творения, Хайдеггер пишет, что «созанность [творения] <...> создавалась в самом создавании» [3] именно этим творение и отличается от ремесленного изделия. «Создание созданности» — это выражение подчеркивает исходную свободу, безосновность творения, которая и утверждает его бытийно-истинностный характер, его, с одной стороны, внесубъективность (необусловленность волей субъекта) и внеобъективность (независимость от внешней для субъекта, фактической причинности).

Иными словами, в творении проявляется не только «то, что есть» в раскрываемом мире, но и — в качестве фона, контрапункта, противостоящего начала — то, чего в этом мире *нет*.

Конкретный мир, который раскрывается и совершается в творении, в тот же самый миг проблематизируется, лишается устойчивости. Творение не просто «вводит» человека в тот или иной мир, как если бы он был непротиворечивой

и обозримой наличной данностью, но помещает его в само существо *различия*, различения и спора между миром и тем, что скрывает, утаивает его. В творении мы находим не явление (из небытия) невиданной прежде целостности мира, но движение, преобразование самой несокрытости, истины бытия, в форме парадоксальной раскрывающей проблематизации мира. Существо несокрытости — в ее неисчерпаемой новизне, плодотворной и невыводимой из временности, необусловленной временем. Поэтому в творении на свет выходит как раз новизна, инаковость знакомого сущего, «и в этой открытости все является новым, необычным» [3]. Эта новизна и необычность не противостоит — как плод субъективной фантазии — реальности вещного мира; напротив, согласно Хайдеггеру, мера бытия (реальности), да и самой вещности, задается как раз таким «наброском несокрытости сущего», который находит себе место внутри творения. Поэтому «все, что было прежде, опровергается творением в своих притязаниях на исключительную действительность» [3].

Бывшее, прошлое — это именно тот модус времени, который ответственен со времен Платона и Аристотеля за представление об устойчивости сущности вещи. Хайдеггер, как известно, делает предпочтительным модусом времени будущее — бытие сущего определяется не в направлении данности (как уже было), а в направлении возможности (как может быть).

Отсюда ясно, что различие между изготовленностью и созданностью состоит в том, что изготовленность принадлежит конкретному миру, замкнута в нем и не выходит за его пределы. Изготовленная вещь полностью «внутримирна». Так, согласно Хайдеггеру, мир европейского человека с античных времен преимущественно ограничен таким отношением бытия и человека, в котором бытие предстает в виде *идеи (эйдоса)*. Этому способствовала философия Платона, в которой бытие как раз и стало мыслиться как *идея*, «вид чего-то, в качестве чего нечто дает себя и делает» [4, 116]. Идея стала оплотом устойчивости и единства сущего. Вещи, соответственно, стали выражать эту основную направленность метафизики, предстывая в качестве «произведенных» — не просто созданных по некоторому образцу, но и отчужденных от производящего их начала, находящихся напротив него: «Истинно сущее — в таком случае — есть всегда то, что напротив, стоящий в виду вид» [4, 125]. Поэтому вещи «метафизического мира» в мысли Хайдеггера изначально — как произведенные (и поскольку бытие понимается как идея) — стоят в особом отношении к человеку: производящий субъект отделен от производимого им предмета, и даже если он «производит сам себя», это никак не меняет самого исходного отношения, а поэтому такое произведение «самого себя» предполагает внутри субъекта кардинальный раскол, особую форму самоотчуждения. С другой стороны, художественное творение — и творение вообще — устраняет этот отчуждающий зазор, релятивизирует различие, превращая его в становящееся различие; оно непосредственно соприкасается с источником бытия, с изначальной безосновной свободой несокрытости, которую в поздний период творчества Хайдеггер начинает тесно связывать с «изначальным» (неметафизическим) греческим пониманием *φύσις*, «природы».

Творение и φύσις

Об этом понятии он подробно говорит в известной работе («О существе и понятии φύσις»), где им рассматривается φύσις в мысли Аристотеля — в его трактате «Физика». Хайдеггер указывает, что это понятие употребляется Аристотелем в двух смыслах: а именно, φύσις есть как отдельный род бытия (этому смыслу соответствует современное представление о «природе» в отличие от истории, духа или культуры), так и само бытие *как таковое* (этому смыслу соответствует значение слова «природа» в словосочетании «природа человека»).

Аристотель противопоставляет φύσις (в качестве рода бытия) другой род бытия — τέχνη, «искусство» в широком смысле этого слова. Понимание φύσις как бытия в целом является, согласно Хайдеггеру, более изначальным. Хотя оно и отражается в аристотелевском представлении о φύσις как роде сущего, но все же утрачивает часть своего богатства и полноты.

Основная черта природы в обоих смыслах слова (в узком и широком) — ее характер подвижности, которая соединяет в себе движение с покоем, и является, таким образом, самоподвижностью. Φύσις — это начало (архэ) такой подвижности и в то же время форма ее формы (μορφή). Смысл понятия μορφή Хайдеггер также возводит к *подвижности*. Он переводит это греческое слово как «представление в вид»: «...μορφή не есть некое на материи наличествующее, сущее свойство, но она есть некий способ бытия: во-вторых, представление в вид [есть] как подвижность, κίνησις, а этот „момент“ начисто отсутствует в понятии формы» [5]. Природа как бытие в целом, как самоподвижность, отличающая бытие, есть «сокрывающее раскрытие» [5]. Таким же образом понимается Хайдеггером и истина бытия, через метафору «раскрытия»: поэтому в изначальном, «дометафизическом» смысле природа, истина, бытие и событие практически *неотличимы* друг от друга.

Вернемся снова к проблеме творения. Художественное творение Хайдеггер понимает как свершение истины бытия. Если же иметь в виду его возвращение к изначальному смыслу φύσις, то творение перестает противопоставляться *не только* изготовленным вещам (последние в этом случае будут лишь специфическим, обусловленным «поставом» как соотношением бытия и человека, искажением исконно-природного), но и природе в *узком* смысле слова — той области бытия, которая традиционно в Новое время определяется через соотнесение с культурой. *Любая* форма явления, свершения истины бытия тогда становится «природной» в широком, по Хайдеггеру, изначальном смысле слова — в смысле бытия вообще как самоподвижного, самосозидающего (но не производящего!) начала. Творчество человека теряет привилегированное положение, перестает по своей сути отличаться от биологических (т.е. природных в узком смысле) процессов и вообще от биологического и космического образования форм. Однако тем самым творчество человека не «низводится» до биологического (в узко-научном смысле) процесса; и биологический процесс не «возвышается» до духовного делания, скорее, и сущность биологического, и сущность культурно-технического обретают общий исток и начало во *всеобщей* «природе», в природе бытия. При этом, конечно, чело-

веческое творчество перестает сводиться также и к *τέχνη*, поскольку в свете изначального смысла слова «природа» само *различие* природы и искусства исчезает.

Стоит отметить, что сближение природы и искусства характерно не только для Хайдеггера. Их тесно сближает между собой как раз Платон, к которому у Хайдеггера находится немало претензий.

А.Ф. Лосев, говоря об искусстве у Платона, пишет, что природа и искусство у последнего в определенном смысле оказываются тождественны, однако при этом «...художественное творчество ровно ничем не отличается от творчества материальных вещей и любых жизненных ценностей. Поэтому если мы скажем, что у Платона искусство есть прежде всего то или иное ремесло, то мы совершенно не ошибемся» [6]. Ремесло же, как и само существо природы, понимается Платоном через призму эйдоса: «...хотя искусство и природа есть одно и то же, тем не менее природу он понимает идеально, понимает ее как мировую душу и мировой ум» [6]. Творчество природы у Платона, таким образом, движимо стремлением к эйдосу как к бытию вида, формы. В то же время для Хайдеггера природа в таком понимании (заложенном в античности) как раз наименее «природна» и знаменует собой «забвение бытия». Ведь, как подчеркивает Х.-Г. Гадамер, определенность сущего в эйдосе у Платона «опережает любую постановку вопроса о смысле бытия и препятствует ей» [7, 97]. «Природно» для Хайдеггера в изначальном смысле то, что прямо и непосредственно выражает существо бытия, его истину, что ближе всего стоит к истоку бытия в его подвижности, безосновности, новизне, которая выражается в форме самопорождения, «себя-от-себя-к-себе-произведения» [5].

Самопорождение отличается от «метафизической» деятельности произведения тем, что включает в себя также и свое «отставление», которое более широко можно трактовать как собственное отсутствие, отсутствие себя как определенной формы. Кроме того, в деятельности изначально-природного творения отсутствует тот радикальный *разрыв* внутри бытия, который во всей полноте, согласно Хайдеггеру, присутствует в философии Гегеля. Негативность у последнего приобретает форму полного умаления, даже уничтожения бытия — бытие становится самым неопределенным и пустым (относительно полноты и конкретности идеи); оно сначала отождествляется с ничто, а затем выводится из него (как действительность) в деятельности мышления, при этом «...различаемость абсолютного „Я мыслю“ и его достоверности есть само собой разумеющееся основание возможности негации...» [8, 58].

На месте метафизического «разрыва», этой метафоры сознания, Хайдеггер помещает существо бытия, «просветляющую средину» [3], в которой соединяется *различие* (дающее возможность раскрыться сущему) и *неразличимость* (сохраняющая тайну и сокрытость). *Φύσις* в изначальном смысле, значит, предполагает собственное отсутствие. Однако в ней отсутствие не отождествляется с присутствием в смысле «совпадения» (в том смысле, в каком у Гегеля бытие тождественно с ничто), скорее, они «со-принадлежат» друг другу. Иными словами, *φύσις* присутствует не в качестве идеи, но в качестве подвижной изменчивости форм,

где она и являет себя. В свете так понятой природы не только творение теряет свой характер завершенной вещи, утрачивает предметность и становится свершением истины, но и физико-биологические процессы — если понимать их из бытия (хайдеггеровского «бытия как бытия», *Sein*) — перестают восприниматься в качестве «произведенных» некой внешней силой — а значит, перестают подчиняться безвременным законам, но сами из себя порождают — и уничтожают — эти законы.

В этом отношении мысль Хайдеггера не только не противостоит научному видению мира, но и ухватывает основные тенденции в философии науки второй половины XX века, которые остаются влиятельными до сих пор. Так, знаменитый социолог Э. Морен в своем труде «Метод» много размышляет о смысле научного понятия природы (*physis*) и о том, какие преобразования оно претерпевает в современной ему парадигме науки. *Physis* в его понимании — это парадоксальное единство порядка и беспорядка, которые порождают друг друга и переходят друг в друга. Как подчеркивает Морен, «порядок и беспорядок не являются абсолютными, субстанциональными понятиями. Оба они рождаются вместе и, несомненно, укоренены непостижимым образом в Пред-начале» [9, 111].

Таким образом, отношения между порядком и беспорядком в природе, как и отношения внутри онтологических структур у Хайдеггера, не являются определяемыми ни со стороны порядка, ни со стороны беспорядка — скорее, речь идет о взаимопределинии (ср. у Хайдеггера: «взаимосопринадлежность»), которое порождает единство природы. Эти два аспекта природы, согласно Морену, находятся между собой в многообразных связях — они едины, дополнительные, конкурируют друг с другом и в то же время антагонистичны. Так же и у немецкого мыслителя речь постоянно заходит то о «споре», разгорающемся в бытии, то о «слаженности», то о «принадлежности». Поэтому Вселенная — уже не «часовой механизм», управляемый вечными законами, какой она представлялась в Новое время; ее существо меняется, она становится событийной. Само ее рождение является стихийным и уникальным событием: «Вселенная, которая рождается сейчас, является сингулярной по самому своему общему характеру; <...> эта рождающаяся вселенная рождается в Событии и порождается в каскаде событий» [9, 117—118].

Однако событийность понимается Мореном несколько иначе, чем Хайдеггером. Событие всегда есть нечто неожиданное, но источник этой неожиданности — не свободная истина бытия, а *случайность*, непредсказуемые хаотические взаимодействия во Вселенной, которые способны превращать беспорядок в порядок, но сами по себе не обладают особым статусом.

Также мысль Хайдеггера с теорией сложности сближает и представление о необходимости циклического (рекурсивного) движения между наблюдателем и наблюдаемым, целым и частью. У Хайдеггера такой «круг мысли» знаменует собой неизбежное движение от понимания к истолковывающей речи (т. е. герменевтической) и от нее обратно — к новому пониманию, в то время как Э. Морен считает такой круг источником «сложного мышления» [9, 45].

Важно, что природно-бытийное самопорождение, которое составляет существо творчества, ни в коей мере не может пониматься как «самостоятельное тво-

рение себя» — если говорить о таком творении применительно к сущности человека. Против такой трактовки Хайдеггер возражает. В интервью 1969 г. он говорит, отвечая на вопрос корреспондента о возможных пересечениях его мысли с философией Сартра: «Порой Сартр интерпретировал мою мысль в марксистском духе. Человек есть собственная возможность, но он не может сам себя „творить“» [10]. Вообще говоря, творение у Хайдеггера всегда является «со-творением», «со-порождением», причем приставка «со» указывает одновременно и на сферу *соотнесенности*, различения и спора внутри события творения, и на саму *самость*, сущность события, которая и состоит как раз в этой соотнесенности.

Творение и техника

Деятельность творения не просто устанавливает связь между разрозненными частями целого, собирая его, но впервые делает возможной связуемость, через которую открывается мир и бытие, сама возможность быть. Эта связуемость — на уровне сознания и понимания — проявляется как *символ*, задающий символический характер речи. Неоднократно Хайдеггер указывает на связь проблемы символа с трансценденцией (как условием связуемости) [11]. Символ лежит у истоков любого единства и различия и является основой логоса — а значит, и самого языка, в котором и через который символы создаются и преобразуются. Творение символов, раскрытие истины бытия Хайдеггер делает достоянием поэтов и мыслителей. Однако здесь возникает вопрос: если собственно символ, как выражение момента связуемости, делает возможным слово и речь, то только ли с помощью языка, ограниченного конкретным способом выражения (как то поэтическим или философским), могут твориться новые символы? Ведь символ пронизывает собой всю сферу логоса, логически-языкового.

Представление о том, что творение языка совершается только внутри поэзии и мысли, изолирует поэзию от других форм речи, приводя к ее ложной сакрализации. Однако это как раз и лишает художественное творение той необходимой открытости бытию, которая позволяет творению оставаться собой — раскрывать мир *в целом*, а не изолированный «мирок». Несмотря на то, что в поздние годы Хайдеггер делает поэзию своеобразной «дверью» в «дом бытия», а современный ему этап истории считает этапом торжества технического прогресса, знаменующего собой забвение бытия, связь между поэзией, а значит — творением как таковым, и техникой в его мысли не обрывается, а проблематизируется. Ведь само забвение бытия есть отношение внутри бытия: «забывший» бытие человек все еще, как и всегда, принадлежит бытию. Точно так же и другое начало мысли принадлежит первому началу, не будучи ему противопоставленным, но вырастая из него [4, 98]. Поэтому различие поэтического и технического несводимо к различию между «творением» и «произведением»: возможно, подойти к осмыслению существа техники позволит как раз попытка увидеть ее единство с поэзией: ведь это разноречивые формы единого бытия — настолько различные, что они соприкасаются лишь в точке взаимного спора и взаимоотношения, которая всегда еще только выясняется.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
- [2] Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 114—129.
- [3] Хайдеггер М. Исток художественного творения // М. Хайдеггер. Исток художественного творения. Избранные работы разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2005. С. 77—229.
- [4] Хайдеггер М. Поддачи / Пер. с нем. Э. Саркисяна // Гермения. 2013. № 1 (5). С. 84—128.
- [5] Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις // Т.В. Васильева. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель Савин С.А., 2004. С. 119—184.
- [6] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 3: Высокая классика. М.: Искусство, 1974. 383 с.
- [7] Гадамер Х.-Г. Платон // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А.В. Лаврухина. Минск: ПроPILEI, 2007. С. 94—108.
- [8] Хайдеггер М. Гегель / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2015. 320 с.
- [9] Морен Э. Метод. Природа природы / Пер. с фр. Е.Н. Князевой. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 464 с.
- [10] Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс» // Логос. 1991. № 1.
- [11] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. 591 с.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-116-124

UNCONCEALMENT AND THE NATURE OF CREATION. ON THE RELATION BETWEEN TECHNOLOGY AND NATURE IN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

A.S. Nikulina

Saint-Petersburg State University
199034 Russia, St. Petersburg, Mendeleyevskaya line, 5

Abstract. The article elaborates on two significant notions of Heidegger's philosophy — “production” and “creation” — representing different ways in which being and Dasein relate to each other. We show that the process of creation is rooted in a “non-metaphysically” understood concept of nature, that is, in the kinetic character of being, which is essentially different from the understanding of being as *eidos*. If nature is seen as “being as such”, as the source of any creation and any relation (and the possibility of relation), then “technical” dimension becomes a part of natural process, opening a prospect of a new understanding of technology in communion with poetry and thought.

Key words: truth of being, creation, creativity, technology, nature, production

REFERENCES

- [1] Heidegger M. *The Basic Problems of Phenomenology*. Transl. from German by A.G. Chernyakov. Saint-Petersburg: Vysshaya religiozno-filosopskaya shkol; 2001. 446 p. (In Russ).
- [2] Bibikhin VV. Heidegger: from “Being and Time” to “Beiträge”. *Voprosy filosofii*. 2005; (4):114—129. (In Russ).

- [3] Heidegger M. *The Origin of the Work of Art*. M. Heidegger. The Origin of the Work of Art. Various selected works. Transl. from German by A.V. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii Proekt; 2005. p. 77—229. (In Russ).
- [4] Heidegger M. The Interplay. Transl. from German by E. Sarkisyan. *Hermeneia*. 2013; (1(5)): 84—128. (In Russ).
- [5] Heidegger M. *On the essence and concept of φύσις*. TV Vasilyeva. Seven meetings with M. Heidegger. Moscow: Izdatel Savin S.A.; 2004. p. 119 —184. (In Russ).
- [6] Losev AF. *The History of Classical Aesthetics*. V. 3: The High Classical Period. Moscow: Iskustvo; 1974. 383 p. (In Russ).
- [7] Hadamer H.-G. *Plato*. H.-G. Hadamaer. Heidegger's Ways. Transl. from German by AV Lavrukhin. Minsk: Propilei; 2007. p. 94—108. (In Russ).
- [8] Heidegger M. *Hegel*. Transl. from German by AP Shurbelev. Saint-Petersburg: Vladimir Dal; 2015. 320 p. (In Russ).
- [9] Morin E. *Method. The Nature of Nature*. Transl. from French by EN Knyazeva. Moscow: Progress-Traditsiya; 2005. 464 p. (In Russ).
- [10] M. Heidegger's Interview in the Magazine "L'Express". Transl. from German by NS Plotnikov. *Logos*. 1991;(1):47—58. (In Russ).
- [11] Heidegger M. *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Transl. from German by VV Bibikhin, AV Akhutin, AP Shurbelev. Saint-Petersburg: Vladimir Dal; 2013. 591 p. (In Russ).

Для цитирования:

Никулина А.С. Несокрытость и природа творения. К связи техники и природы в философии М. Хайдеггера // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 1. С. 116—124. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-116-124.

For citation:

Nikulina A.S. Unconcealment and the Nature of Creation. On The Relation between Technology and Nature in Heidegger's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 116—124. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-116-124.

Сведения об авторе:

Никулина Александра Сергеевна — аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (*e-mail*: eleanorgutman@gmail.com).



НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-125-130

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ СЕМИНАРОВ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ» (апрель 2016 г.; апрель 2017 г.)

С.Л. Катречко

Государственный академический университет гуманитарных наук
Мароховский пер., д. 26, Москва, Россия, 119049

В рамках работы VII Российского философского конгресса (г. Уфа; 09.10.2015 г.) состоялся круглый стол «*Возможна ли современная трансцендентальная философия?*» (1), на котором, в частности, было принято решение об организации семинаров, посвященных современным трансцендентальным исследованиям. Семинары были задуманы как предметное обсуждение основных тем, проблем и аспектов трансцендентальной философии применительно к современным условиям. В апреле 2016 и 2017 г. были проведены первые два таких трансцендентальных семинара под общим названием «*Трансцендентальный поворот в современной философии*».

Под *трансцендентальным поворотом* здесь понимается заявленный Кантом в дефиниции трансцендентальной философии из «Критики чистого разума» *сдвиг* от изучения предметов (эмпиризм) к исследованию [трансцендентальных] условий [A106] (2) возможности их познания ([A11-2]; [B25]) с целью обоснования использования априорных форм в опыте. Тем самым кантовский трансцендентализм выступает в качестве новой парадигмы и/или «измененного метода мышления [в метафизике]» [В XVIII, В XXII], принципиально меняющих стиль посткантовского философствования.

Первый семинар серии «*Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, теория опыта, теория сознания (?)*», приуроченный ко дню рождения И. Канта 22.04.1724 г., был проведен 22—23 апреля 2016 г. в Москве на базе НИУ ВШЭ (см. программу семинара <https://phil.hse.ru/trans>). Задачей семинара было обсуждение *трансцендентального поворота* в философии, в лице трех главных «трансцендентальных» традиций: кантианства и неокантианства (континентальная традиция), аналитического (англосаксонского) кантианства и феноменологии как одного из модуса трансцендентальной философии. Название семинара выражает общую проблематику обсуждения, а именно: что представляет собой трансцендентальный поворот в философии; это — новая [трансценденталь-

ная] метафизика, теория опыта/опытного познания (что соответствует современной философии науки) или теория сознания? В работе семинара приняли участие более 50 человек, среди них — ряд ведущих кантоведов и феноменологов.

Предметной темой первого заседания семинара было второе «переоткрытие» Канта во второй пол. XX в., прежде всего в рамках аналитической философской традиции (П. Стросон, У. Селларс, Дж. Беннет, Г. Берд, Г. Эллисон и др.), и обсуждение основополагающего кантовского трансцендентализма концепта *вещи-самой-по-себе*, «без которой нельзя войти в кантовскую философию» (максима Ф. Якоби). Ключевыми докладчиками выступили проф. Р. Хауэлл (R. Howell) и доц. С.Л. Катречко. Также были представлены тезисы доклада Р. Ханна (R. Hanna).

В своем докладе «Аналитическая работа над Кантом: идеализм, вещи сами по себе и объект знания» (3) Р. Хауэлл дает как общий обзор аналитического кантианства, так и сложившуюся в аналитике к началу XXI в. характеристику трансцендентального идеализма. Особое внимание он уделяет осмыслению кантовского концепта вещи самой по себе и анализирует подходы к решению связанной с ней проблемой П. Стросона, Г. Эллисона, Р. Лэнгтон и Д. Хогана. При этом Хауэлл подчеркивает одну методологическую трудность, связанную с осмыслением кантовского трансцендентализма, состоящую в том, что надо различать решения, основанные на собственно кантовских текстах (подходе) и *a la* кантианские решения данной проблемы современными мыслителями, которые следуют «духу», но не «букве» кантовского трансцендентального подхода.

В своем со-докладе «Кантовский трансцендентализм, коперниканский переворот и вещь сама по себе» (4) С. Катречко обсуждает три возможных трактовки кантовского трансцендентализма и приводит (контр)аргументы против феноменалистского (Беркли) и ноуменалистского (Платон) прочтений Канта. Анализ структуры кантовского «коперниканского переворота» показывает, что его трансцендентализм вполне совместим с реалистической трактовкой, или эмпирическим реализмом [A370-1]. Переходя к анализу концепта вещи самой по себе Катречко предлагает тезис о том, что кантовский концепт — это не обычная физическая вещь, т.е. полноценный объект, а является квази-объектом, — и обсуждает различные современные способы экспликации подобной трактовки кантовского концепта и развивает восходящий к Г. Бухдалу «динамический» подход, в рамках которого кантовские концепты «*вещь вообще*», «*трансцендентальный предмет*» и «*вещь сама по себе*» выступают как разные фазы/этапы процесса эмпирического познания предметов.

В тезисах доклада «Кант, радикальный агностицизм и методологический элиминативизм относительно вещей самих по себе» Р. Ханна выделяет четыре важных тезиса, с которыми должна считаться любая трактовка кантовского трансцендентализма, и более подробно обсуждает последние два из них, связанные с кантовским агностицизмом и элиминативизмом относительно вещей самих по себе. При этом автор дает абрис и приводит аргументы в пользу своей оригинальной концепции «одного мира», отличая ее от не только теории «двух миров», но и «двух аспектов».

После этих докладов состоялась дискуссия, в рамках которой Р. Хауэлл отреагировал на тезисы/доклады, представленные Р. Ханной, С. Катречко и М. Солевой (5).

В докладах проф. Л. Калининкова «*Трансцендентализм Канта и трансцендентальный идеализм*», С. Кусковой «*Роль наглядных представлений в рассудочном познании*», И. Гущина «*Трансцендентализм Канта как вариант онтологического обоснования динамики в семантике возможных миров*» и Н. Николиной «*Абсолютные предпосылки познания в философии И. Канта*» проблематика кантовской вещи самой по себе получила дальнейшее развитие, хотя консенсуса по данному вопросу, как и предполагалось изначально, достичь не удалось.

Второе заседание семинара, которое проводилось совместно с петербургскими коллегами (НОУ ВПО «Высшая религиозно-философская школа») в виде телемоста, было посвящено теме феноменологии как одному из модусов трансцендентальной философии. Открыл это обсуждение доклад «*Трансцендентализм и анти-трансцендентализм в феноменологии*» проф. В. Молчанова (6). В нем он выделил две тенденции — трансцендентальную и анти-трансцендентальную — в развитии феноменологии Гуссерля и «преодоление» первой из них в хайдеггеровской концепции мира. Со-докладчиками выступили А. Вязьмин и А. Паткуль. Первый из них в докладе «*Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза у Канта и Гуссерля* (о статье А.Г. Чернякова)» изложил феноменологическую концепцию А. Чернякова, в которой осуществлен синтез концепций Канта и Гуссерля (7). А в своем докладе «*Трансцендентализм и субъективизм*» А. Паткуль подверг сомнению «само собой разумеющийся» тезис о приоритете субъективности для трансцендентализма, а в качестве контраргумента к нему привел объективно-трансцендентальную концепцию Платона. Антиподом же для трансцендентализма выступает не объективизм вообще, а натурализм, и в особенности позитивизм. В рамках телемоста выступили также проф. А. Савин, М. Белоусов, А. Шиян, Г. Чернавин, Д. Малышева из Москвы, и Н. Артёменко, А. Крюков из Санкт-Петербурга.

Следующий день семинара открылся утренним секционным заседанием, которое было посвящено развитию трансцендентализма Канта в рамках континентальной философской традиции. На нем было заслушан ряд докладов, посвященных разным аспектам кантовской концепции. Началось заседание с обсуждения докладов С. Хесбрюггена (S. Heßbrüggen-Walter) и проф. С. Коначевой. Первый из них был посвящен «практической философии» Канта и его влиянию на современную немецкую философию, а второй — «теоретической философии» Канта и его рецепции в *трансцендентальном толизме* Ж. Марешаля и К. Ранера. В докладе Э. Хааса обсуждалась кантовская проблема лжи, а доклад С. Борчикова был посвящен трансцендентальной трактовке бытия и выделению трех регионов Сущего. Онтологическая проблематика кантовского трансцендентализма обсуждалась в докладе Г. Гладышевой, этическая проблематика — в докладе проф. Н. Черняк и А. Анисимовой, эпистемологическая проблематика (проблема аналогии) — в докладе Д. Чихачева. Доклад О. Козыревой был посвящен рецепции Канта в концепции трансцендентального эмпиризма Ж. Делеза.

Заключительное (четвертое) заседание семинара проходило в формате «круглого стола», модератором которого выступил Г. Чернавин (8). Оно было посвящено обсуждению двух основных современных трактовок кантовского трансцендентализма: теории «двух миров/объектов» vs. теории «двух аспектов».

«Затравкой» для обсуждения выступил небольшой текст С. Катречко «О возможном понимании кантовского трансцендентализма» (9), в котором рассматриваются три возможных трактовки кантовского трансцендентализма, связанных с разным пониманием *трансцендентального сдвига* от предметов к условиям их познания [B25]. При этом автор настаивает на когнитивно-семантическом прочтении Канта, связанным с кантовским решением [семантической] *проблемы соответствия* между предметами и представлениями, которая была поставлена Кантом в его знаменитом письме к Г. Герцу от 21.02.1771 г. *Явление* при этом понимается как *объективное представление* предмета (или вещи-самой-по-себе), соответствующее не психическому (ментальному, субъективному) образу предмета, а «образу» предмета на экране какого-либо физического прибора, например на линзе телескопа. Активное участие в обсуждении приняли Г. Чернавин, А. Шиян, М. Белоусов, Д. Малышева и другие участники семинара. Одним из результатов данного обсуждения явилась формулировки темы следующего трансцендентального семинара, посвященного проблеме кантовского явления.

По результатам работы семинара был издан сборник материалов (в электронном виде (10)), а доклады участников и обсуждения выложены на *YouTube* (11).

27—29 апреля 2017 г. на базе НИУ «Высшая школа экономики» (Москва) был проведен второй семинар серии «*Трансцендентальный поворот в современной философии-2: кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус*» (см. его программу: <https://phil.hse.ru/plc/trans2017>). В семинаре приняли участие около 40 человек.

Целью второго трансцендентального семинара было обсуждение специфики трансцендентального идеализма, природы кантовского явления в рамках основополагающей для трансцендентализма концептуальной триады: вещь-сама-по-себе (*Ding an sich*) — явление (*Erscheinung*) — представление (*Vorstellung*).

Первое заседание, посвященное основной теме семинара — онтологическому и эпистемическому статусу кантовского явления — было проведено в формате «круглого стола». С основными докладами выступили С. Катречко («*Кантовское явление как объектно-объективное представление*»), Н. Штанг («*An Ecumenical Approach to Kant's Idealism*»); в формате телемоста) и И. Невважай («*Проблема данного в теории познания Канта*»), в которых были представлены разные трактовки кантовского концепта «явление». В ходе обсуждения с докладами выступили А. Савин («*Кантовская „вещь в себе“ в философии Адорно*»), С. Кускова («*Применение трансцендентального подхода к широкому классу явлений*») и другие участники семинара. Были представлены также тезисы докладов R. Hanna «*Realism, Manifest Realism, and Authentic Appearances*» и Л. Калиникова «*Явление неявленного или два вида явления в гносеологии Канта*».

Предметной темой второго заседания (дня) семинара стала «*Проблема феномена/явления у Канта, Гуссерля и их последователей*». С основными докладами

выступили проф. Н. Мотрошилова («*И. Кант: между „явлением“ (Erscheinung) и „феноменом“ (Phenomen) — от ранних работ к „Критике чистого разума“*») и В. Молчанов («*Различия и тавтологии кантовского трансцендентализма*»), в которых было эксплицировано различие между концептами «явления» и «феномена» у Канта, а также между кантовским и гуссерлевским пониманием феноменов. Хорошим дополнением к этому выступил доклад М. Белоусова «*Термин „трансцендентальный“ у Канта и Гуссерля*». Отметим также, что в ходе обсуждения кантовского трансцендентализма проф. Н. Мотрошилова подняла тему необходимости терминологической работы над основными понятиями кантовской «Критики чистого разума» и, в частности, различения таких понятий, как «объект» (нем. *das Objekt*) и «предмет» (нем. *der Gegenstand*), которые, например, терминологически не различаются из-за особенностей английского языка (12). Далее обсуждение протекало в формате секционного заседания. С докладами выступили А. Фролов («*Мир как идея в трансцендентальной философии Э. Гуссерля и И. Канта*»), А. Свердликов («*Феномен и Ereignis*»), Д. Чихачев («*Трактовка Гегелем воображения в „Энциклопедии философских наук“ и вопрос о „преодолении“ трансцендентализма Канта*»), П. Строкин («*Феномен с точки зрения истории его возникновения (производства): фотография и мимесис*»).

По результатам работы семинара был издан сборник материалов (в электронном виде (13)), а также принято решение об организации и проведении в Москве третьего трансцендентального семинара 20—22 апреля 2018 г.

© Катречко С.Л., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) По результатам работы «круглого стола» был подготовлен сборник материалов, изданный как специальный выпуск электронного журнала «Радио.ru» № 16 (2016); (см.: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3188/>), а на *YouTube* выложено видео обсуждения на круглом столе: <https://youtu.be/ПКІЗНДntpZc>. Позже, в 2017 г. сборник материалов был постатейно проиндексирован в РИНЦ, см.: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30030483>.
- (2) Здесь мы приводим ссылки на страницы «Критики чистого разума» Канта согласно общепринятой (международной) пагинации страниц 1-го (А) и 2-го (В) изд. кантовской *Критики*.
- (3) См. видео доклада: <https://youtu.be/aRBptuOgQqw>.
- (4) См. видео доклада: https://youtu.be/_3R2deqchsw.
- (5) См. видеозапись данной дискуссии на *Youtube*: <https://youtu.be/K1FQ1uZUp4Q>. Позже, на основе тезисов докладов, эти авторы подготовили статьи для журнала «Кантовский сборник», Т. 36, № 4, 2017 г. (см. раздел «Дискуссия»: https://journals.kantiana.ru/kant_collection/3697/).
- (6) См. видео доклада: <https://youtu.be/8cjjDGhdvF0>.
- (7) См. также последующую статью А. Вязмина «Аспекты трансцендентального у Канта и Гуссерля: логос, „матема“, метафора» в «Кантовском сборнике» (2017, т. 36, вып. 1; стр. 19—29 https://journals.kantiana.ru/kant_collection/3485/9759/), в которой тезис о возможности синтезе трансцендентализма Канта и Гуссерля получил дальнейшее развитие и обоснование.
- (8) См. видеозапись круглого стола на *YouTube*: <https://youtu.be/Zf9P8poNPIY>.

- (9) См. электронную версию текста: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30105033>.
- (10) См.: <https://elibrary.ru/item.asp?id=29024766>.
- (11) Ссылки на некоторые из них были даны выше; см. также сборник материалов.
- (12) Перед началом работы семинара Н. Мотрошилова подготовила и выслала участникам семинара свои тезисы на эту тему (см. раздел 3 сборника материалов семинара: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30560011>).
- (13) См. <https://elibrary.ru/item.asp?id=30560011>.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-125-130

**THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC SEMINARS
“TRANSCENDENTAL TURN IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY”
(April 2016; April 2017)**

S.L. Katrechko

State Academic University for the Humanities
119049 Russia, Moscow, Maronovskiy pereulok, 26

Для цитирования:

Катречко С.Л. Обзор международных научных семинаров «Трансцендентальный поворот в современной философии» (апрель 2016 г.; апрель 2017 г.) // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 1. С. 125—130. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-125-130.

For citation:

Katrechko S.L. The International Scientific Seminars “Transcendental Turn in Contemporary Philosophy” (April 2016; April 2017). *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22(1): 125—130. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-125-130.

Сведения об авторе:

Катречко Сергей Леонидович — кандидат философских наук, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН); (*e-mail*: skatrechko@gmail.com).