



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2019 Том 23 № 1

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1

<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

Белов Владимир Николаевич,

доктор филос. наук,
профессор, РУДН, Россия

E-mail: belov_vn@rudn.university

Заместитель

главного редактора

Степаняц Мариэтта

Тиграновна, доктор филос.
наук, профессор,
ИФРАН, Россия

E-mail: marietta@iph.ras.ru

Ответственный

секретарь

Марцева Анна Владимировна,

кандидат филос. наук,
РУДН, Россия

E-mail: martseva_av@rudn.university

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, доктор философских наук, ИФРАН, Россия

Баева Людмила Владимировна, доктор философских наук, профессор, Астраханский государственный университет, Россия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, академик РАН, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Кирабаев Нур Серикович, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Миронов Владимир Васильевич, доктор философских наук, профессор, МГУ им. Ломоносова, Россия

Норас Анджей Ян, доктор философских наук, профессор, Силезский университет, Польша

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

Стейла Даниэла, доктор философских наук, профессор, Туринский университет, Италия

Тлостанова Мадина Владимировна, доктор философских наук, профессор, Линчёпинг, Швеция

Цанк Михаэль, доктор философских наук, профессор, Бостонский университет, США

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.

Литературный 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-Маклая, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.university

Подписано в печать 04.04.2019. Выход в свет 10.04.2019. Формат 70×100/16.

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

Усл. печ. л. 13,02. Тираж 500 экз. Заказ № 5. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, 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

2019 VOLUME 23 No. 1
<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir Belov

RUDN University, Russia

E-mail: belov_vn@rudn.university

DEPUTY EDITOR

Marietta Stepanyants

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Russia

E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Anna Martseva

RUDN University, Russia

E-mail: martseva_av@rudn.university

EDITORIAL BOARD

Avtonomova Nataliya, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Baeva Lyudmila, Astrakhan State University, Russia

Guseynov Abdusalam, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Kirabaev Nur, RUDN University, Russia

Mironov Vladimir, Lomonosov Moscow State University, Russia

Noras Andrzej Jan, University of Silesia in Katowice, Poland

Pskhu Ruzana, RUDN University, Russia

Tlostanova Madina, Linköping University, Sweden

Steila Daniela, University of Turin, Italy

Michael Zank, Boston University, USA

Tsvyk Vladimir, 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

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ЗАПАД—РОССИЯ—ВОСТОК

- Резвых П.В.** Свобода, закон и воображение в лекциях Ф.В.Й. Шеллинга 1820—21 гг. 7
- Бердникова А.Ю.** Проблема психологического доказательства бытия Бога В.И. Несмелова в контексте его христианской антропологии: «за» и «против» ... 19
- Мухетдинов Д.В.** Проблема всеобщего спасения в учении Рашида Риды ... 32
- Titlin L.I.** The polemics between the Buddhists and the Vaisheshikas on the Self in “Pudgalavinishchaya” of Vasubandhu (**Титлин Л.И.** Полемика о субъекте между буддистами и вайшешиками в «Пудгалавинишчае» Васубандху) 46

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЯЗЫК—ЧЕЛОВЕК—ОБЩЕСТВО

- Cherniak A.Z.** References of Proper Names as the Problem of Contemporary Philosophy of Language (**Черняк А.З.** Референции собственных имен как проблема современной философии языка) 56
- Ломако О.М.** Антропологический кризис в обществе риска: философский анализ 66

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

- Псху Р.В.** Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранагатигадьи» Рамануджи). Часть 3 74
- Оберхаммер Г.** В присутствии другого. “Шаранагатигадья” Рамануджи. Значимый текст вишнуитской религиозной традиции (Часть III). *Перевод с немецкого Р.В. Псху, Н.Н. Даниловой* 77

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

- Попов Д.А.** Воплощение социальных ценностей в мифологии: аксиологический контекст произведений Дж. Р.Р. Толкина 85

НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ

- Баева Л.В., Глазков А.П.** Практическая философия: от классики — до информационного социума. Всероссийская научная конференция 94
- Коломиец Г.Г., Парусимова Я.В., Колесникова И.В.** По следам первого российского эстетического конгресса 101

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY: WEST—RUSSIA—EAST

- Rezvykh P.V.** Freedom, Love and Imagination the Lectures of F.W.J. Schelling in 1800—1810s 7
- Berdnikova A.Yu.** The Problem of Viktor Nesselrode's Psychological Argument for the Existence of God in the Context of His Christian Anthropology: "Pro et Contra" 19
- Mukhetdinov D.V.** The Problem of Universal Salvation in the Teaching of Rashid Rida 32
- Titlin L.I.** The Polemics Between the Buddhists and the Vaisheshikas on the Self in "Pudgalavinishchaya" of Vasubandhu 46

SOCIAL PHILOSOPHY: LANGUAGE—MAN—SOCIETY

- Cherniak A.Z.** References of Proper Names as the Problem of Contemporary Philosophy of Language 56
- Lomako O.M.** Anthropological Crisis in the Risk Society: Philosophical Analysis 66

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

- Pskhu R.V.** Religious-Philosophical Hermeneutics of Gerhard Oberhammer (Based on Ramanuja's 'Sharanagatigadya'). Part III 74
- Oberhammer G.** In the presence of the Other. Ramanuja's Sharanagatigadya. An important text of the Vaishnava Religious tradition. (Part III). *Trans. from German by R.V. Pskhu, N.N. Danilova* 77

SCIENTIFIC REPORTS

- Popov D.A.** The Embodiment of Social Values in Mythology: the Axiological Context of the Works of John R.R. Tolkien 85

SCIENTIFIC REVIEWS

- Baeva L.V., Glazkov A.P.** Practical Philosophy: From the Classics to the Information Society. All-Russian Scientific Conference: Brief Overview 94
- Kolomiets G.G., Parusimova Y.V., Kolesnikova I.V.** Following the First Russian Congress of Aesthetics 101



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ЗАПАД—РОССИЯ—ВОСТОК HISTORY OF PHILOSOPHY: WEST—RUSSIA—EAST

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-7-18

СВОБОДА, ЗАКОН И ВООБРАЖЕНИЕ В ЛЕКЦИЯХ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА 1820—21 гг.

П.В. Резвых

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
ул. Петровка, 12, Москва, Россия, 107031

Статья посвящена анализу соотношения свободы и воображения в неопубликованной рукописи Ф.В.Й. Шеллинга, содержащей материалы к лекционному курсу 1820/21 гг., прочитанному в Эрлангенском университете. В центре внимания автора — вопрос о воображении как условии возможности развертывания модальных различий, обеспечивающих иерархию предикативных определений. В статье показано, что проект философии мифологии и философии откровения является прямым продолжением трансценденталистской программы, выдвинутой Кантом, и опирается на тезис о взаимосвязи сознания свободы и сознания закона, обоснованной в «Критике практического разума». Вслед за Кантом Шеллинг указывает на закон, на безусловный императив свободы как на принцип, который не является ни только теоретическим, ни только практическим, но обуславливает само разделение онтологических и деонтологических модальностей. При этом сама формальная структура императива как повеления имеет специфический характер «скрывающего открывания»: то, что тематизируется в императиве, открывается не как содержательная возможность, но только как возможность в ее отличии от необходимости. Как показывает автор, в интерпретации возможности Шеллинг опирается на учение И. Канта о трансцендентальном идеале, соединяя его с кантовской интерпретацией продуктивной способности воображения. В основе шеллинговской теологической интерпретации кантовского учения о сознании закона как «факте разума» лежит аналогия между миротворением и грехопадением первых людей. Данная концепция является основным источником теории потенций как онтологических модальностей, развитой Шеллингом в 1830—1840-е годы в лекциях по философии мифологии и философии откровения.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, Шеллинг, рациональность, свобода, воображение, предикация

Лекционный курс *Initia philosophiae universae*, прочитанный Шеллингом в зимнем семестре 1820/21 гг. в Эрлангенском университете, занимает особое место в творчестве философа. Уже после публикации в 1969 г. слушательской записи этого курса, сделанной студентом Эндерлейном [1], стало ясно, что именно в Эрлангенском курсе впервые был апробирован тот понятийный инструментарий, который впоследствии лег в основу масштабных проектов философии мифологии и философии откровения, так что в известном смысле о нем можно говорить как

о месте рождения всей шеллинговской поздней философии [2]. Обнаруженный же в 2002 г. авторский манускрипт этого курса [3] не только подтверждает такую оценку, но и позволяет гораздо более детально проследить как структуру, так и генезис этого инструментария. В настоящей статье мы попытаемся, опираясь на результаты изучения этого не опубликованного пока манускрипта, представить только один из множества мотивов, разрабатываемых в данном сложнейшем тексте, смысловым центром которого является осмысление свободы как условия возможности всякой рациональности¹.

В основе всего шеллинговского построения, развернутого в этом курсе, лежит тезис, согласно которому всякая рациональная структура имеет своим последним основанием отношение модальных определений, рассматриваемых как определения абсолютно неопредмечиваемого первопринципа, постигаемого как источник бытия (т.е. не того или иного сущего, а бытия как такового). Фундаментальное значение модальных определений Шеллинг обосновывает, опираясь на следующую логику. Источник бытия, будучи выше всякого определения, тем не менее, должен служить основанием всякой возможной определенности. Поскольку же всякая определенность основывается на различии утверждения и отрицания, то есть бытия и небытия, постольку первопринцип следует понимать как то, что выше различия бытия и небытия, но в тоже время служит порождающим принципом этого различия. Шеллинг предлагает обозначать такой принцип термином «вечная свобода быть» (*ewige Freiheit zu sein*) [3. S. 9] (1).

Постижение вечной свободы предполагает мысленное движение к основанию самого различия между бытием и небытием. Способы мыслить это основание Шеллинг развертывает в трех определениях, которые суть не определения фактичности, но определения способов отнесенности свободы к еще не положенному различию бытия и небытия. Первое есть голая *возможность быть и не быть*, то есть не возможность какого-то конкретного определенного сущего, а неактуализованная возможность самого различия. Такое чистое можествование (*reines Können*) ни есть, ни не есть, но именно поэтому *может* как быть, так и не быть, может как перейти, так и не перейти в бытие. Шеллинг обозначает его как можествование быть, *Seinkönnen*.

Второе определение, непосредственно вытекающее из первого, есть определение возможности перехода в бытие как неотменимой всегда-уже-положенности бытия. Такое чистое бытие, в котором нет ничего от возможности и которое, следовательно, мыслится как всегда уже осуществленное, есть не могущее не быть, необходимость быть, *Seinmüssen*. Наконец, поскольку источник бытия безразличен к положенности или неположенности бытия, то обязательным третьим определением его будет неразличенность можествования и бытия, то есть такое можествование, которое в своем бытии не утрачивает можествование, но, перейдя в бытие, остается тем, что может и не быть. Шеллинг обозначает его как долженствование быть, *Seinsollen*.

¹ Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00080а.

Нетрудно увидеть, что в трех определениях первопринципа мыслятся первичные модальности, различием которых и фундировано всякое различие конкретных мыслимых содержаний.

Важно отметить ряд особенностей, присущих этим мыслительным конструкциям, указывающих на прямую связь этих размышлений с проблематикой шеллинговских работ 1790—1810-х гг.

Во-первых, будучи изначальными определениями всякой мыслимости (ибо вне различия и соотношения утверждения и отрицания мыслить невозможно), они, однако, не являются формальными категориальными определениями, поскольку не могут рассматриваться как функции связи между какими-то отличными от них самих содержаниями. Такое толкование определений первопринципа развивает высказанные еще в трактате «О Я как принципе философии...» и в «Системе трансцендентального идеализма» соображения о докатегориальном характере модальностей (2).

Во-вторых, в шеллинговской системе первичных модальностей объединены онтологические (возможность, действительность, необходимость) и деонтологические (недолжное и долженствование) определения. Тем самым в Эрлангенском курсе получает неожиданное развитие заявленная Шеллингом еще в самых ранних работах установка на поиск общего основания теоретической и практической способности (3).

В-третьих, сами эти определения выступают именно как определения чистой свободы в ее отношении к обусловливаемым ею мыслимым содержаниям. Таким образом, сохраняется и по-новому интерпретируется центральная идея всего корпуса шеллинговских текстов 1800—1810-х гг.: именно свобода служит безусловным основанием как теоретической, так и практической способности и обеспечивает смысл предикативного высказывания во всех возможных конфигурациях (3).

Для того, чтобы рациональные структуры содержательных возможностей и совозможностей, обеспечивающие функционирование артикулированного в кантовском трансцендентальном идеале принципа всесторонней определенности всякой вещи, были развернуты в иерархию ступеней предикации, нужно, чтобы первичные модальности выступили в своем реальном различии. В неактуализованной свободе различие между ними остается номинальным, и именно благодаря этому обеспечивается ее безусловный характер — так Шеллинг по новому интерпретирует базовый принцип, выдвинутый им еще в работах по философии тождества: будучи основанием всех возможных отношений, первопринцип сам не может быть отношением (4).

Однако для того, чтобы дифференциация модальностей, то есть выступление потенций в различии, было мыслимым не как логическая операция, а как дологическое, докатегориальное раскрытие универсума возможностей, необходимо, чтобы чистая свобода могла быть постигнута как выступившая из своей отрешенности и осуществившаяся в таком акте, которым ее абсолютность не отменяется и не ограничивается. Вопрос о том, что это за акт и какова его структура, собственно, и есть вопрос о первом основании мышления как мышления. Шеллинг формули-

рует это следующим образом: «Первый вопрос науки, да и вообще всего человеческого мышления — это вопрос, как вечная свобода пришла или была придумана к тому, чтобы выйти из себя?» [3. S. 78] (5).

В поисках ответа на этот вопрос Шеллинг формулирует довольно неожиданную концепцию, в основе которой, как мы попытаемся показать, лежит концепт воображения, уже отчасти использовавшийся им в трактате о свободе 1809 г. и послуживший основой для концепции теургии в третьей версии «Мировых эпох». Для того, чтобы это продемонстрировать, сначала представим основные черты этой концепции.

Взятая в свое совершенной отрешенности, вечная свобода может быть мыслима лишь как покоящаяся воля, не переходящая в акт, «воля, которая ничего не волит», парящая над бытием и небытием (этот мотив был центральным уже в «Мировых эпохах», см. например [6. S. 15]). Это, однако, означает, что «принципом всякой науки она может быть лишь постольку, поскольку вне ее есть иная сила или власть, посредством которой она побуждается и приводится в движение. Ибо ведь только сама вечная свобода своим движением производит науку» [3. S. 208]. Однако поскольку вечная свобода мыслится как источник бытия, то, что побуждает ее к выходу из отрешенности, не может рассматриваться как некое сущее — ведь именно этим «экстасисом» вечной свободы только впервые и создаются условия для того, чтобы нечто было. Отсюда Шеллинг делает два вывода: «Это иное 1) не может быть сущим. Если бы оно было сущим, мы имели бы некое сущее вне и независимо от вечной свободы — это противоречило бы утверждению, что всякое бытие проистекает только из вечной свободы. ... 2) Если оно — не сущее, то оно не есть и свобода быть — но, естественно, то, что еще дальше от всякого бытия, чем сама вечная свобода. Ибо последняя есть то, что по крайней мере может стать или не стать сущим, а то иное должно быть тем, что по своей природе и вечно пребывает вне бытия, чтобы ... быть способным определить границу между бытием и небытием» [3. S. 209].

Как же возможно мыслить эту побуждающую инстанцию? Шеллинговский ответ неожиданно вводит в развиваемую им, казалось бы, вполне спекулятивную конструкцию ярко выраженный кантианский мотив: «Тем, что служит движущей силой в отношении вечной свободы, само никогда не выступая в бытие, не может быть ничто иное, кроме абсолютно определяющего свободу, равновечного ей императива, самой вечной свободы, мыслимой как закон» [3. S. 209]. Именно совпадение свободы и закона делает возможным развертывание модальных различий, из соотношения которых перед волей раскрывается перспектива многообразных конкретных определений, составляющих универсум реальных возможностей. Можеествование быть и необходимость быть потенциально заключены в вечной свободе как нераздельные и неразличимые. «Однако именно в том, чтобы разделить их — не принимать, чтобы свобода, которая может быть и не быть, которая, следовательно, может быть несвободой, оставаясь единой с действительной свободой, с тем, что вовсе не может быть несвободой — в этом и состоит суть закона...» [3. S. 209].

Таким образом, Шеллинг указывает на закон, на безусловный императив свободы как на принцип, который не является ни только теоретическим, ни только практическим, но обуславливает само разделение онтологических и деонтологических модальностей. Функция закона состоит в том, что он «производит разделение (*Scheidung*) в еще нераздельной воле» [3. S. 233—234].

Заметим, что это действие закона само по себе — чисто смысловое, не фактическое, не натуральное, ибо императив не имеет характера сущего, но именно поэтому раскрывает перспективу еще-не-сущего, не определяя его содержательных характеристик. Безусловным требованием закона вечная свобода, покоящаяся воля, побуждается к тому, чтобы, как весьма иератически выражается Шеллинг, «стянуться в бытие» или «облечься бытием» (*sich das Sein anziehen*). Как же это происходит — в этом состоит главный вопрос, занимающий Шеллинга в наиболее новаторской, заключительной части Эрлангенского курса.

Нетрудно распознать в приведенном шеллинговском определении закона тезис о тождестве сознания свободы и сознания закона, вокруг которого выстроена вся кантовская «Критика практического разума». При этом ключевое значение для Шеллинга, как и для Канта, приобретает сугубо формальный характер закона: устанавливая долженствование, закон разделяет свободу изнутри, никак не определяя ее содержательно. Каким же образом это приводит от «парения над бытием и небытием» к «облечению бытием»?

В поисках ответа на этот вопрос Шеллинг неожиданно сплавляет лексикон кантовского учения о практическом разуме с теологическим лексиконом, проводя в высшей степени рискованную аналогию между исхождением вечной свободы из своей отрешенности и греховным произволением конечной воли, искушаемой самой возможностью неисполнения закона, раскрываемой вместе с самим его требованием. Для того, чтобы максимально адекватно представить своеобразие шеллинговской мысли, позволим себе привести несколько более обширных цитат из незнакомого русскому читателю Эрлангенского курса.

В 26-й лекции читаем: «Итак: закон производит разделение (*Scheidung*) в еще нераздельной воле — и в том наивысшем из всех случаев, о котором мы ведем здесь речь, имеют силу слова: я не знал бы ничего и о пожелании (*Lust*), если бы закон не говорил „не пожелай“, и потому-то и говорит Писание, что без закона грех мертв и даже что закон есть сила греха. Конечно, о грехе здесь нет речи — однако аналогия налицо — здесь тоже речь о переходе — а именно, о переходе из бытия свободного и ничем не связанного в бытие несвободное и связанное. Таким образом, закон, конечно, не желает этого перехода изначально, точно так же, как и греха он изначально не желает — закон желает только открытости, определенности; но если последнее без перехода невозможно, то и грех, пусть невольно, служит ему, поскольку он как раз и есть откровение сокрытого, так что посредством греха становится откровенной его (закона) сила и власть разделять. Ибо закону служит все, право и неправо, добро и зло, одно по своей воле, другое против своей воли. Итак, поскольку грех служит откровению — открыванию сокрытого — постольку закон хочет даже и греха — не греха самого по себе,

но лишь откровенного греха, греха не ради него самого, но с тем, чтобы ни одна возможность не осталась скрытой, чтобы все было ясно, чисто и определено. Так и здесь. Поскольку в глубине той ясности лежит возможность самостяжения, закон не хочет, чтобы она осталась скрытой, но сам возбуждает желание (*Lust*) или волю к тому, чтобы только возможное и сокрытое открылось, с тем, чтобы то, что не должно быть, не казалось из-за того, что оно не есть, повсюду вовсе не сущим или же, как в той первоначальной ясности, единым и неразличимым с тем, что должно быть» [3. S. 234] (6).

Обратим внимание на парадоксальный характер безусловного закона свободы, как его описывает Шеллинг: выступая формально как запрет (как требование не уклоняться от свободы, но и не присваивать ее себе как некоторое сущее), он вместе с тем открывает то, что запрещает, делает его зримым для воли. Таким образом, сама структура императива, сама форма повеления имеет специфический характер «скрывающего открывания»: то, что тематизируется в императиве, не открывается как содержательная возможность, но только как возможность в ее отличии от необходимости.

Именно этот своеобразный характер закона Шеллинг ближе поясняет в 28-й лекции: «Итак, если закон показывает себя могущему быть как действительную свободу быть — и *uno eodemque actu* требует от него, чтобы оно не рассматривало себя в качестве таковой — то естественно, что могущее быть при первом же узрении (*Anblick*) его — при первом же узрении себя самого, где оно видит себя как всесущее и как единственно сущее, — останавливается и, словно зачарованное, восхищенное этим узрением себя, не думает о том другом, что внушает ему закон, а именно о том, чтобы добровольно рассматривать себя как только потенцию бытия, но, всецело захваченное созерцанием своей собственной славы (*Heftlichkeit*), забывает о требовании закона» [3. S. 251]. Закон свободы, следовательно, расщепляет изначально единую волю, побуждая ее отделиться от самой себя, и тем самым как бы делает содержательное самоопределение воления неизбежным, хотя никак это самоопределение не ограничивает.

Но каким же образом в самой вечной свободе является это различие, если оно не может быть ни логическим (ведь как раз это различие и служит фундаментом логики), ни сущим (ведь свобода мыслится как источник бытия)? Развернутый ответ на этот вопрос мы находим в 29-й лекции. Шеллинг пишет: «Всецелое единство бытия и сущности ... есть могущее быть (*Seinkönnende*) до решения (воля = свобода). Это наша исходная точка. Однако, когда закон говорит ему: „Не возжелай бытия“, он впервые производит различие — он впервые делает свободу чем-то отличным от воли — он, стало быть, впервые полагает волю и свободу, первую как сущность, вторую как бытие, — пусть и только в мысли, однако благодаря тому, что воля или могущее быть (*Seinkönnende*) видит свободу как нечто, что можно иметь, у него необходимым образом возникает мнение, что ее можно иметь и как свободу, т.е. что и будучи облечена (*angezogen*) и сделана предметом, она была бы той же самой свободой, каковой она все-так является только в необлеченности (*Nichtangezogenheit*). — Оно думает, что может действительно натянуть (*sich anziehen*) эту свободу — это слово здесь, как и всюду,

следует брать в двойном значении, как *attrahere* и как «облачаться — оно думает, что может как бы обернуть эту свободу вокруг себя, облачиться в нее, сделать ее для себя бытием, каковым она может быть для него только в полном отпускании, или поскольку оно ее не притягивает. Когда закон говорит ему: „Не возжелай бытия“, в нем происходит, — хотя, как я сразу замечу, только идеально, — двое-ние, поскольку оно, с одной стороны, осознает себя как не сущее, испытывающее нехватку бытия, — прежде этого не было, так как тогда оно было само себе бытием — с другой же стороны, впервые узревает бытие как чисто притягательное (*das rein Anzügliche*), которое тоже есть ничто и становится нечто лишь, если притягивается (*angezogen wird*) волей» [3. S.255].

Таким образом, внутреннее разделение воли порождается не как соотносительность ее с каким-то положительно данным ей, содержательно раскрытым объектом или предметом, а в голой интенции, в устремленности на то, что ни в каком смысле не есть нечто. В контексте этих размышлений совершенно естественно, что решающую роль в описании этого разделения у Шеллинга играют понятия *воображения* и *образа*. Шеллинг продолжает: «Вся эта противоположность, впрочем, до сих пор только в воображении (*Imagination*). Свобода показывается ему как бытие только в образе. И это бытие в образе (*Seyn im Bilde*) — или этот образ бытия (*Bild des Seyns*) — есть первый, хотя еще не схваченный предмет (*Vorwurf*) — в том смысле, в каком это слово означает приманку. ... Это предносящееся ему в образе бытие есть, стало быть, то первое искушающее для воли, что стремится выманить ее к себе из покоя ее не-воления. Ибо, не привлеченное (*nicht angezogen*), оно все еще бесконечно, еще не окончено и не ограничено и показывает ей себя как образ бездонной глубины, бесконечной возможности, представляя ей как в зеркале, как она, овладевая собою, могла бы опираться только на себя, быть центром самой себя — для нее это — та возможность, которая теперь ничто, но которая, если воля прикоснется к ней, станет всем, которая могла бы быть всемогущей, как абсолютная, единственная, ничего кроме себя не полагающая и не терпящая сущность. Впрочем, во власти воли отворотиться от этого образа и тем самым уничтожить его, ибо он представляется ей лишь потому, что она наслаждается его созерцанием и ее взгляд дает ему существование. Однако, все более и более воспаленная этим зрелищем, она, наконец, приходит к тому, что действительно вожделеет бытия и в этом вожделении она делает себя противоположностью бытия — *actu ne suum*» [3. S. 255—256].

В этом поистине поразительном пассаже, несмотря на его яркую экспрессию и отчетливо выраженные визионерские мотивы, содержится вполне ясная модель взаимосвязи свободы и структур рациональности. Развертывание универсума рационально определяемых форм возможно только благодаря различению в свободе ее модальных определений, а это различие, в свою очередь, не привходит в нее извне, а порождается внутри нее самой императивностью свободы. Решающую роль здесь играет воображение: не будучи реальным, различие между только возможным и только сущим *воображается*.

Интересно, что Шеллинг описывает действие воображения как порождение «образа бесконечной возможности», через «облечение» которым свобода, которая пока еще ничто, может стать всем.

За этим образом бесконечной возможности угадываются очертания уже знакомого нам по многим более ранним шеллинговских работам кантовского концепта — совокупности всего возможного как материи всестороннего определения. Так в шеллинговских рассуждениях, которые, на первый взгляд, производят впечатление темных визионерских откровений в духе пиетистской мистики (7), неожиданно обнаруживается трансцендентально-философский пласт. «Образ бесконечной возможности» — не что иное как всегда уже предпосылаемая всякой вещи в качестве условия «вся полнота материала», откуда черпаются данные для ее определения. Вспомним, что Кант специально и настойчиво подчеркивает, что сама совокупная возможность никогда не может мыслиться нами *in concreto*, но вместе с тем является неустранимой, неотменимой трансцендентальной предпосылкой мыслимости чего бы то ни было. Таким образом, по мысли Шеллинга, секрет трансцендентального идеала заключен именно в действии воображения: ни теоретическая, ни практическая способность невозможны без порождения свободой образа самой себя как бесконечной возможности, — образа, который, несмотря на чисто негативный характер (ибо полнота возможности предстает не как содержательное богатство, а как полнота зияния) (8).

Шеллинговская стратегия демонстрации тождества структуры трансцендентального идеала со структурой самораскрытия вечной свободы позволяет ему весьма нетривиальным образом развернуть интерпретацию кантовских концепций в теологическом ключе. В 30-й лекции Шеллинг, опираясь на весьма изощренные экзегетические приемы, проводит неожиданную и рискованную аналогию между развитой им теорией воображения и сугубо теологической проблематикой грехопадения: «Непосредственно предшествующим действительному переходу в бытие было то внутреннее, поначалу приводящее только в воображении, двоеение, где чистая воля впервые узревает свою свободу, представляющуюся ей как некое возможное бытие, как бытие, которое в действительном притяжении (*Anz.*) могло бы стать для него действительным бытием. Ближайшее, что определяет ее к переходу в действительное воление самой себя — тот факт, что она видит себя как всесущее, как то, что не имеет ничего ни пред, ни над собою, и что оно воображает, что может иметь себя именно как такое всесущее, то есть вновь найти себя в бытии. Но оно есть Всё лишь в свободе от самой себя, лишь поскольку она совершенно лишена себя, в полной отрешенности, незанятости самим собой (*Nichtannehmunglichkeit seiner selbst.*). Но когда она хочет быть как Всё, иметь себя как таковое, то вся ее слава, словно по волшебству, исчезает. Здесь дело обстоит так же, как, согласно Писанию, с первым человеком — как и вообще позднейшие события и отношения суть лишь повторения более ранних и древних — так что одно может объяснить другое. Именно, Адам был до падения, конечно, совершенным образом Божиим, *alter Deus*. Но он был им лишь постольку, поскольку не хотел быть в качестве такового (*als solcher*), лишь в незанятости самим собой. Но так как он захотел быть как таковой, то он отпал от своей божественности — именно об этом говорит тот, обычно готовящий много трудностей для теологов стих, где Бог говорит: „Вот, Адам стал как один из нас“, где, стало быть, различие между его прежним и теперешним состоянием выражается через „как“, то есть состоит в том, что он теперь

не есть *simpliciter* Бог, как прежде — но как Бог, однако тем самым уже не есть Бог действительно. Ибо лишь в простоте, лишь поскольку он не желал знать себя как такового, он действительно был богоравен. Это почти неизбежное заблуждение, где чистая свобода быть воображает, будто она может и в действительном бытии обрести себя как Всё, есть главный пункт объяснения действительного перехода. Это заблуждение, этот самообман следует предполагать» [3. S. 264].

Это последнее соображение, которое мы за недостатком места не можем с надлежащей обстоятельностью разъяснить в данной статье, открывает путь к масштабным шеллинговским построениям 1830-х гг. — к теории «грезящего разума» (9), концепции мифологического процесса (10), учению о «бытии, предшествующем мышлению» (*das unvordenkliche Sein*) (11) и другим фундаментальным новациям поздней философии Шеллинга.

Как мы попытаемся показать в дальнейших наших исследованиях, проблематика взаимосвязи свободы, воображения и рациональности образует основной концептуальный каркас «философии мифологии» и «философии откровения». Однако уже и предложенный нами анализ Эрлангенского курса показывает, что поздний Шеллинг не только не порывает с кантовским наследием, но и в своих философско-теологических построениях последовательно продолжает и радикализирует программу трансцендентальной философии и что именно ориентация на трансценденталистскую проблематику позволяет увидеть в обширном и разнообразном корпусе разножанровых текстов Шеллинга смысловое единство.

© Резвых, П.В., 2019

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Рукопись Шеллинга цитируется с указанием архивной пагинации. Все цитаты в настоящей статье приводятся в моем русском переводе на основе транскрипции, осуществленной совместно мной, Анналеной Мюллер-Берген и Симоне Сартори.
- (2) Напомним, что в трактате «О Я как принципе философии...» Шеллинг исключил модальности из кантовской таблицы категорий. Подробнее об этом см. в нашей статье: [4].
- (3) О свободе как условии возможности предикативной формы см. прежде всего в нашей статье: [5. С. 11—12].
- (4) Как было показано нами ранее, в работах Шеллинга 1800-х гг. эта проблема была концептуализирована в различении применительно к абсолютному существу и формы. См. об этом [5. С. 7—9] и [6. С. 102—105].
- (5) Нетрудно распознать в этой формулировке один из центральных мотивов «Философских писем о догматизме и критицизме»: «*Каким образом мы вообще приходим к синтетическим суждениям?* — спрашивает Кант в самом начале своего труда, и этот вопрос лежит в основе всей его философии, будучи проблемой, касающейся подлинной общей точки всякой философии. В другой формулировке этот вопрос гласит: *каким образом я вообще выхожу из абсолютного и перехожу в противоположную сферу?*» [8. С. 48].
- (6) Шеллинг цитирует апостола Павла, в частности, Рим. 7. 8 и Рим. 3.20. При этом он дает интерпретирующие переводы новозаветных выражений, лишь отчасти опирающиеся на перевод М. Лютера и существенно отличные от привычных русскому читателю формулировок синодального перевода. Так, в синодальном переводе вместо «закон есть сила греха» стоит «законом познается грех». Приемы экзегетики Нового Завета в Эрлангенском курсе Шеллинга заслуживают того, чтобы стать предметом отдельного исследования.

- (7) В лексике 28—30-й лекций просматривается тесная связь с лексикой «De signatura rerum» и «О выборе благодати» Я. Бёме, а также с языком пиеетистского богословия, в частности, с «Библейско-эмблематическим словарем» Ф.К. Этингера. О близости шеллинговской интерпретации грехопадения Адама к этингеровской см. [9].
- (8) Такое понимание воображения, и именно в связи с грехопадением первых людей, мы находим уже у самого Канта в поздней статье «Предполагаемое начало человеческой истории». См.: [10. С. 75—76].
- (9) О теории «грезящего разума», развитой Шеллингом в поздних текстах по философии мифологии с опорой на Платона, см. [11].
- (10) Хороший анализ проблематики воображения в теории мифологического процесса дает Маркус Габриэль, см.: [12].
- (11) О шеллинговской концепции «бытия, предшествующего мышлению», см. прежде всего работы Манфреда Франка [13], Генриха Шмидингера [14] и Клауса Дюзинга [16].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Schelling F.W.J. Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hg. v. H. Fuhrmans. Bonn: Bouvier, 1969.*
- [2] *Durner M. Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung. München, 1979.*
- [3] *Schelling F.W.J. Erlanger Vorträge // Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. NL Schelling 103.*
- [4] *Резвых П.В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. 2004. М.: Наука, 2005. С. 250—278.*
- [5] *Резвых П.В. Свобода и предикация в творчестве Ф.В.Й. Шеллинга 1800—1810-х гг. // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2013. № 1. С. 6—18.*
- [6] *Резвых П.В. Абсолютное утверждение и условия смысла: логико-онтологические парадоксы «философии тождества» Ф.В.Й. Шеллинга // Культура и форма: к 60-летию А.Л. Доброхотова. М.: Изд. ГУ-ВШЭ, 2010. С. 94—128.*
- [7] *Schelling F.W.J. Die Weltalter. Fragmente. München, 1946.*
- [8] *Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1987.*
- [9] *Benz E. Schellings theologische Geistesahnen. Wiesbaden, 1955.*
- [10] *Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения. Т. 8. М., 1994. С. 72—88.*
- [11] *Hutter A. Geschichtliche Vernunft: die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings. Frankfurt am Main, 1996.*
- [12] *Gabriel M. Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings “Philosophie der Mythologie”. Berlin — New York, 2006.*
- [13] *Frank M. Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. Frankfurt am Main, 1975.*
- [14] *Schmidinger H.M. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen. Freiburg am Breisgau, 1985.*
- [15] *Düsing K. Vernunfteinheit und unvordenkliches Daßsein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel. In: K. Gloy / D. Schmidig (Hg.), Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Ergebnisse eines Symposiums (Luzern 1986), Bern/Berlin/Bruxelles, 1987. S. 109—136.*

FREEDOM, LAW AND IMAGINATION THE LECTURES OF F.W.J. SCHELLING IN 1800—1810s

P.V. Rezvykh

National Research University “Higher School of Economics”
Petrovka str., 12, Moscow, Russia, 107031

Abstract. The gives the detailed analysis of the ratio of freedom and imagination in an unpublished manuscript written by F.W.J. Schelling, which contains the materials for the lecture course read at Erlangen University in 1820-1821. The author focuses on the question of imagination as a condition for the possibility to unfold the modal differences that provide the hierarchy of predicative definitions. The article shows that both the draft philosophy of mythology and the philosophy of revelation are a direct continuation of the transcendentalist program given by Kant. Those projects bases on the thesis that the consciousness of freedom and consciousness of the law, justified in the “Critique of Practical Reason”, are related one another. Schelling following Kant’s theory, points to the law and to the unconditional imperative of freedom as the main principle which is not only theoretical or practical, but determines the separation of ontological and deontological modalities. At the same time, the formal structure of an imperative as a command has the specific character of “hidden opening”: what is themed in an imperative is not opened as a meaningful opportunity, it is only opened as the opportunity in its difference from necessity. I show in this article that interpreting the Schelling possibility relies on the teachings of I. Kant in his transcendental ideal conception, connected with Kant's interpretation of the imagination’s productive ability. In the middle of Schelling’s theological interpretation of Kant's consciousness of law doctrine as the “fact of mind” lies the analogy between peacemaking and the ancestral sin of the first people. This concept is the main source of the theory of potency as ontological modalities, developed by Schelling in the 1830s — 1840s in lectures on the philosophy of mythology and the philosophy of revelation.

Key words: German classical philosophy, Schelling, rationality, freedom, imagination, predication

REFERENCES

- [1] Schelling FWJ. *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hg. v. H. Fuhrmans. Bonn: Bouvier; 1969. (In German).
- [2] Durner M. *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. München; 1979. (In German).
- [3] Schelling FWJ. *Erlanger Vorträge*. In: *Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*. NL Schelling 103. (In German).
- [4] Rezvykh PV. The Earlier Schelling and Kant: The search for the unconditional. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]*. 2004:250—278. (In Russ).
- [5] Rezvykh PV. Freedom and Predication in the Work of F.W.J. Schelling in 1800—1810s. *RUDN Journal of Philosophy*. 2013;(1):6—18. (In Russ).
- [6] Rezvykh PV. Absolyutnoe utverzhdenie i usloviya smysla: logiko-ontologicheskie paradoksy „filosofii tozhdestva“ F.V.I. Shellinga. In: *Kul'tura i forma: k 60-letiyu A.L. Dobrokhotova*. Moscow: HSE; 2010. p. 94—128. (In Russ).
- [7] Schelling F.W.J. *Die Weltalter. Fragmente*. München. 1946. (In German).
- [8] Schelling FWJ. *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*. In: *Schelling FWJ. Writings*. Vol. 1. Moscow; 1987. (In Russ).
- [9] Benz E. *Schellings theologische Geistesahnen*. Wiesbaden; 1955. (In German).
- [10] Kant I. *Conjectural Beginning of Human History*. In: *Kant I. Writings*. Vol. 8. Moscow; 1994. p. 72 — 88. (In Russ).
- [11] Hutter A. *Geschichtliche Vernunft: die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main; 1996. (In German).

- [12] Gabriel M. *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings "Philosophie der Mythologie"*. Berlin — New York; 2006. (In German).
- [13] Frank M. *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt am Main; 1975. (In German).
- [14] Schmidinger HM. *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*, Freiburg am Breisgau; 1985. (In German).
- [15] Düsing K. Vernunftseinheit und unvordenkliches Daßsein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel. In: K. Gloy/ D. Schmidig (Hg.), *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Ergebnisse eines Symposiums* (Luzern 1986), Bern/Berlin/Bruxelles; 1987. S. 109—136. (In German).

Для цитирования: Резвых П.В. Свобода, закон и воображение в лекциях Ф.В.Й. Шеллинга 1820—21 гг. // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2019. Т. 23. № 1. С. 7—18. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-7-18.

For citation: Rezvykh P.V. Freedom, Law and Imagination the Lectures of F.W.J. Schelling in 1800—1810s. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 7—18. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-7-18.

Сведения об авторе:

Резвых Петр Владиславович — ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ; доцент Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. (E-mail: rezvykh@hse.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-19-31

**ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА
БЫТИЯ БОГА В.И. НЕСМЕЛОВА
В КОНТЕКСТЕ ЕГО ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ:
«ЗА» И «ПРОТИВ»****А.Ю. Бердникова**Институт философии РАН
ул. Гончарная, 12-1, Москва, Россия, 109240

В статье проведен анализ «психологического» доказательства бытия Бога казанского духовно-академического мыслителя В.И. Несмелова, представленного в его фундаментальной работе «Наука о человеке». Рассмотрены основные трактовки этого доказательства, сформулированные как современниками мыслителя (Н.А. Бердяев, еп. Антоний (Храповицкий)), так и нынешними исследователями его творчества (о. Д.И. Лушников, о. Константин (Горянов)). Проанализированы основные предпосылки и истоки формирования антропологической концепции Несмелова, из которых в качестве основных можно выделить психологические идеи В.А. Снегирева и учение об «устройстве человека» свт. Григория Нисского. Раскрыты основные моменты в антропологической системе Несмелова, связанные непосредственно с его формулировкой представления о «сознании Бога» и «идее Бога»: учение о сознании и самосознании человека; представление о человеке как «главной загадке» мироздания; представление о принципиальной «раздвоенности» человеческой природы; учение об обожении и богочеловечестве; учение о грехопадении и всеобщем спасении (апокатастасисе) и т.д. Кроме этого, проанализирована критика Несмеловым основных существующих аргументов в пользу существования Бога: онтологического (Ансельм Кентерберийский), космологического, нравственного (И. Кант), психологического (Р. Декарт). На основе анализа антропологической системы Несмелова сделан общий вывод о том, что его «доказательство бытия Бога» представляет собой скорее методологическую программу для создания такого доказательства в будущем, основу которой должно, в свою очередь, составить не «отвлеченное знание», а «живое мировоззрение» и «живое богочеловеческое единство».

Ключевые слова: В.И. Несмелов, «Наука о человеке», доказательства бытия Бога, идея Бога, христианская антропология, обожение, живое знание, богочеловечество

Не будет преувеличением утверждать, что история формирования в рамках традиции русской религиозно-философской мысли доказательств бытия Божия, равным образом как и история русской философии религии в целом, изучена на данный момент в гораздо меньшей степени, чем аналогичные темы и сюжеты в истории западной философии (начиная от средневековой схоластики, заканчивая современной аналитической философией религии). Одним из наиболее известных примеров здесь может считаться проект оправдания онтологического доказательства бытия Бога в философии религии С.Л. Франка. Развитие данной темы можно наблюдать в таких трудах философа, как: «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), «Реальность и человек» (1949), «Свет во тьме» (1949) и т.д., а также в двух специальных работах «К истории онтологического доказательства» (1915) и «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1930).

Но тема построения новых аргументов в пользу доказательства существования Бога и критики уже существующих в русской мысли не исчерпывается лишь одним проектом С.Л. Франка. В более ранний период истории русской мысли в духовно-академической среде рядом мыслителей были сформулированы аргументы в защиту традиционных доказательств бытия Божия, — онтологического, космологического, телеологического и т.д., — которые были большей частью направлены против критики проекта «религии в пределах только разума» И. Канта. К числу таких мыслителей можно отнести В. Д. Кудрявцева-Платонова, В.А. Снегирева, еп. Михаила (Грибановского), архиеп. Никанора (Бровковича), митр. Антония (Храповицкого), С.С. Глаголева и др.

Особое место в этом ряду русских духовно-академических мыслителей, для которых «противостояние идеям Канта» послужило основой для формирования собственных аргументов в пользу доказательства бытия Божия, можно с полным правом включить и казанского мыслителя Виктора Ивановича Несмелова (1863—1937), интерес к изучению наследия которого, несмотря на то, что его фигура не входит в состав «первого эшелона» имен русской религиозной философии, в современной исследовательской среде крепнет и растет. Его проект оправдания христианской религии на основе антропологического и психологического знания, магистральным выражением которого стал его фундаментальный двухтомный труд «Наука о человеке» (т. 1 — «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни»; т. 2 — «Метафизика жизни и христианское откровение» (1)), во многом предвосхитил не только философию религии С.Л. Франка, но и «антропологический поворот» в западном богословии, который, по определению известного немецкого теолога Карла Ранера (1904—1984), случился в 60-х годах XX века. «Классическими» представителями западной религиозной антропологии являлись М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, М. Ландман, Э. Ротхакер, Х.Э. Хенстенберг и др. [См.: 12. С. 11].

Сведения о биографии и творческой деятельности В.И. Несмелова являются достаточно скудными. Родом он происходил из Саратовской губернии. В 1887 г. Окончил Казанскую духовную академию. В 1888 году защитил магистерскую диссертацию на тему «Догматическое богословие св. Григория Нисского». В этом же году стал доцентом Казанской духовной академии, где проработал до 1919 года. После революции 1917 г. вплоть до своей смерти в 1937 году Несмелов официально больше не занимал преподавательской должности, хотя и пытался устроиться на кафедру психологии Казанского университета; также принимал участие в подпольных религиозных и идеалистических кружках, куда входили и другие бывшие преподаватели Казанской духовной академии. К наиболее заметным и значимым трудам Несмелова относятся, кроме вышеупомянутых, «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения» (1895); «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913) и др. [См.: 7. С. I—XIV; 11. С. 13—18].

Одним из наиболее интересных и спорных пунктов религиозно-философской системы Несмелова, вызывающим дискуссии и в наше время, является вопрос о сформулированном им «психологическом» доказательстве бытия Бога, которое

некоторые исследователи его творчества именовали «несмеловским» (в частности, такое мнение принадлежало Н.А. Бердяеву (2) и архиеп. Антонию (Храповицкому)) [См.: 2. С. 418—421]. В работах современных ученых также нередко можно встретить утверждение, что «В. Несмелов дает законченную форму онтологического доказательства, построенную на данных нашего самосознания» [8. С. 239]. Но правомерно ли называть ту стратегию, которую разработал Несмелов в «Науке о человеке», в строгом смысле именно «доказательством бытия Бога», и ставить ее на один уровень с «классическими» доказательствами Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и современных западных «аналитических теологов» (А. Плантинги, Р. Суинберна)? С решением этого непростого вопроса мы попытаемся разобраться далее в данной статье.

«Корни» антропологической системы Несмелова, равным образом как и «истоки» его проекта построения «психологического» доказательства бытия Бога, можно найти в различных философских и богословских системах, начиная с антропологии свт. Григория Нисского, идеи которого были детально проанализированы Несмеловым уже в его магистерской диссертации, а также Отцов Церкви, новоевропейских философов (И. Канта, Л. Фейербаха, А. Шопенгауэра, Р. Декарта, Д. Юма, Дж. Беркли, Дж. Локка и др.) и русских религиозных мыслителей (как духовно-академического, так и светского толка, — П.Д. Юркевича, В.С. Соловьева, архиеп. Никанора (Бровковича), В.Д. Кудрявцева-Платонова и др.).

Одно из определяющих влияний на становление взглядов Несмелова оказал его учитель в Казанской духовной академии, — Вениамин Алексеевич Снегирев (1841—1889). Именно под этим влиянием Несмелов обращается к исследованию человека с позиций *гносеологии*, ставя во главу угла феномен человеческого *сознания* и *самосознания*. Вслед за Декартом, Гегелем, а также своим предшественником по Казанской духовной академии архимандритом Федором (Бухаревым) (1824—1871, был профессором КДА в 1854—1858 гг.) Снегирев считал, что *сознание* и *жизнь* человека тождественны, а «точкой» их пересечения является *человеческая личность* во всей своей уникальной неповторимости. Именно Снегирев, как вспоминал впоследствии Несмелов, определил «психические корни морального и религиозного чувства» [6. С. 28].

Основы мирозерцания Снегирева были изложены им в лекциях по психологии, которые под названием «Психология. Систематический курс чтений по психологии» были изданы его братом Александром в 1893 году, уже после смерти самого мыслителя. В этих лекциях Снегирев последовательно рассматривает основные душевные состояния, процессы и аффекты, подразделяет их на простые и сложные, дает им описание и классификацию, причем делает это с опорой на физиологические процессы, протекающие в человеческом организме. Всего в «душевных» процессах Снегирев выделяет три «направления»: «движения» ума, сердца и воли. Соответственно, основной «упор» в своей психологии он делает на познание, «нравственное чувство» и «религиозное чувство». В основе представлений Снегирева о «нравственном чувстве», высшим критерием которого является Бог как полнота совершенства, лежит идея нравственного долга: «...чув-

ство долга превращается в любовь к Богу, т.е. к идеалу и источнику всех совершенств. Тогда самый процесс исполнения должного, осуществления в жизни идеала становится величайшим наслаждением, соединяется с чувством близости Божества, жизни в нем и т.п.» [14. С. 287].

Рассуждая же о религиозном чувстве, Снегирев проводил последовательный критический анализ кантианства, позитивизма, эволюционизма, а также учений Ф. Шлейермахера, Г.В.Ф. Гегеля, М. Мюллера и др., и формулировал представление о «прирожденной идее» Высшей Личности, которая существует в сознании человека, поскольку он был сотворен по образу и подобию Бога. Здесь рассуждения Снегирева приближаются к «доказательству бытия Бога» с точки зрения психологии, которое будет позже развиваться и разрабатываться Несмеловым в «Науке о человеке» [См.: 13. С. 93—100]. Идея Высшей Личности, по Снегиреву, вызывает в человеческой душе совершенно особое волнение, которое человек «не может чувствовать ни при каком другом представлении, даже — представлении идеи вселенной» [14. С. 608]. Лучше всего для «живого переживания» идеи Божественной Личности, полагает Снегирев, подходит термин «обожение», который он заимствует из святоотеческой традиции (3).

Концепцию обожения Снегирев здесь противопоставляет определению религиозного опыта в философии позднего Ф. Шлейермахера как «чувства зависимости» или «непосредственной связи с Богом» (4). Обожение, согласно рассуждениям Снегирева, представляет собой «приятное волнение, в связи с идеею всесовершенства. Волнение это приятно потому, что порождает чувство доверчивости, покоя, прибежища, тогда как чувство зависимости совершенно не приятно» [Там же. С. 608—609]. Религиозное чувство как сложное и комплексное волнение связывается Снегиревым также и с чувством таинственного, страха, высокого, переживанием чуда как «сознания бесконечности силы всемогущей Личности» [Там же. С. 610] и т.д. Таким образом, можно констатировать, что «философско-психологические исследования Снегирева... положили начало „религиозной антропологии в пределах только сознания“» [16. С. 524].

В.И. Несмелов продолжил развивать основные интенции своего учителя, создав собственную систему религиозной антропологии. Многие исследователи, соглашаясь с утверждением Г.В. Флоровского о том, что «в богословии возможен двоякий путь: сверху или снизу, — от Бога или от человека, — от Откровения или от опыта» [15. С. 561], относили учение Несмелова ко «второму» пути, считая, что оно представляет собой «очень своеобразный опыт антропологического построения богословской системы» [Там же. С. 562].

К построению собственной антропологии Несмелов приступает в лекции 1895 года «Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения». Здесь бытие человека ставится им в центр изысканий; уже в самом начале работы утверждается, что человек представляет собой «загадку», а главной задачей автора видится ее «разгадать».

Словно продолжая спор многих духовно-академических и светских мыслителей того времени с дарвинизмом и новейшими научными и эволюционными

теориями, Несмелов в этой работе доказывает, что человек — «не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы» [9. С. 67], он «не только живет, но и дает себе отчет в своей жизни, и потому именно, что он дает себе отчет в своей жизни, он может жить не как ему придется, а как ему хочется» [Там же. С. 68]. Но в этой же сознательности заключается, по Несмелову, и главная проблема человека, противопоставляющая его другим живым существам, которые так же живут, дышат, страдают и умирают, но при этом не осознают «трагичности» своего бытия и не стремятся к достижению счастья в реальной жизни [См.: Там же. С. 71]. Выход из тотальной «раздвоенности» человеческой природы и сознающего духа Несмелов видит в *христианстве* как религии всеобщего спасения или *апокатастасиса* (греч. *ἀποκατάστασις* — возвращение в прежнее состояние, восстановление).

Таким образом, основным «противоречием» человеческого бытия Несмелов полагал фундаментальную «раздвоенность» человеческой природы: с одной стороны, телесной, с другой — духовной; с одной стороны — божественной (сотворенной «по образу и подобию»), с другой — тварной; с одной стороны — обладающей неотъемлемым атрибутом свободы воли, с другой — падшей в результате первородного греха и т.д., в результате чего человек представлялся Несмеловым и как «образ Божий», и как «простая вещь мира».

Такая «антиномистическая» позиция не являлась чем-то новым для русской мысли рубежа XIX—XX вв. (в качестве примера можно обратиться к учению П.А. Флоренского, «антиномистическому монодуализму» С.Л. Франка и т.д.).

Человек в антропологии Несмелова, с одной стороны, есть «простая вещь» мира, стоящая в ряду других таких же «простых вещей», с другой же — в нем неотъемлемо действует безусловное начало, проявляющее себя в самосознании, разуме, свободе воли, нравственности и творчестве. Эта фундаментальная «двойственность» является причиной возникновения двух полярных мировоззрений: *материализма*, отвергающего реальность духовного, надприродного начала, и *спиритуализма*, ставящего под вопрос действительное существование объективного мира вне наших *представлений* о нем. В основе такого двойственного взгляда на мир, по Несмелову, лежит противоречие между стремлением человека достичь полноты счастья и избавиться от страданий и невозможностью такого достижения в реальной жизни. Таким образом, Несмелов приходит к выводу о том, что для человека в мире не существует никаких загадок, кроме одной: *бытия самого человека*.

«Тайна» человеческого бытия раскрывается также и в вопросе о *субстанциональной первооснове* человеческой личности. И здесь, по Несмелову, бытие человека напрямую зависит от Божественного бытия, причем эта зависимость носит не линейный характер как в философии религии позднего Ф. Шлейермахера, а *взаимобулавливающий*.

Как уже было упомянуто ранее, частью «загадки о человеке» для Несмелова является ключевое в его религиозной антропологии понятие — «сознание Бога», или «идея Бога», которое каждый человек имеет в центре собственного самосознания. Бог есть совершенная Личность; человек же как творение, созданное

по образу и подобию Бога, познавая «самого себя» (и следуя при этом за знаменитым призывом «*γνῶθι σεαυτόν*» («познай себя»)), написанным «неизвестным гением» на фронтоне Дельфийского храма, а затем подхваченного и развитого Сократом), видит в этом «образе» прежде всего своего Создателя. Но кроме этого, Бог проявляет себя в таких областях, как: моральные и нравственные законы и установки, свобода воли и творчества, неповторимая уникальность каждой отдельной человеческой личности. Таким образом, подчеркивая эту взаимосвязь человеческого бытия и Божественного Абсолюта, Несмелов, по меткому замечанию Н.А. Бердяева, «антропологически показывает бытие Бога и этим показанием философски утверждает объективную истинность христианства» [3. С. 55].

В антропологической концепции Несмелова человеческая личность идеальна в своей природе и самим фактом своей идеальности она утверждает реальность Бога. Эта позиция в целом соответствует неоплатонической ориентации «соловьёвской школы» в русской духовно-академической и светской мысли рубежа XIX—XX веков, а корни ее уходят снова к святоотеческому наследию в христианстве; в частности, в случае с Несмеловым, к учению св. Григория Нисского о человеке как венце творения, выраженном им в трактате «Об устройении человека» (379 г.): «Устроению же человека предшествует совет, и Художником по начертанию слова предызображается будущее создание, и каково должно быть оно, и какого Первообраза подобие носить на себе, и для чего оно будет, и что произведет по сотворении, и над чем ему господствовать — все это предусматривает Слово, чтобы человек принял достоинство, которое выше его бытия, приобрел власть над существами прежде, нежели сам пришел в бытие. Ибо сказано: „И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию: и да обладает рыбами морскими, и зверми земными и птицами небесными, и скотами и всею землею“ (Быт. 1, 26)» [5. С. 58].

Итак, в теории познания для Несмелова главенствующим свойством человеческого разума является *сознание Бога* или *богосознание*, общее для всех людей, независимо от их религиозной и конфессиональной принадлежности, поскольку все люди были созданы по образу и подобию Божию. В связи с этим мыслитель рассуждает также о проблеме доказательства бытия самого Бога и сопутствующей ей проблеме оправдания существования мирового зла, или *теодицеи*.

Как уже было показано ранее, данный круг вопросов Несмелов затрагивает впервые еще в своем магистерском сочинении о св. Григории Нисском, где критически разбирает основные «классические» доказательства бытия Бога. Начинает он с космологического и телеологического доказательств, в которых Бог представлен как художник, архитектор Вселенной и как высшая цель бытия, упорядочивающая природный хаос тварного мира. Несмелова не устраивает ни первое, ни второе доказательство, поскольку он считает, что, человек, рассматривая Бога как первопричину бытия, или его высшую цель, «заключает» тем самым Бога в мирские рамки, а это опасно тем, что может привести к *пантеизму*, либо к *атеизму*. Следующее доказательство, — нравственное, — утверждающее, что Бог существует как главный критерий морального законодательства и гарант его

исполнения, по Несмелову, заключает в себе опасность человекобожия. Во всех вышеперечисленных доказательствах, рассуждает Несмелов, человек заключает о Боге, исходя из аналогий со своим собственным тварным бытием, или же с бытием остального тварного мира. Критике Несмелова подвергается также онтологическое доказательство Бога. Идея Бога, рассуждает он, возникает в самосознании человека. При этом человек совершенно не знает *источника* возникновения этой идеи, что позволяет многим философам и богословам (сам Несмелов приводит в качестве иллюстрации рассуждения В.Д. Кудрявцева-Платонова) говорить о том, что «идея о Боге может произойти только от соответствующей себе и единственно достаточной причины — от самого Бога» [10. С. 249]. Но, рассуждает далее Несмелов, единственным логически верным выводом из посылки о том, что источник возникновения *идеи Бога* в разуме человека нам неизвестен, может быть лишь утверждение о том, что «мы *совершенно не знаем*, как именно образуется в человеческой мысли это понятие» [Там же]. Все остальные аргументы, считает Несмелов, будут представлять собой не более, чем «логический фокус». Единственное, до чего можно прийти, рассуждая с таких «мнимомэмпирических» позиций, подводит итог Несмелов, это *антропоморфизм*, в рамках которого человек, подобно маленькому ребенку, ищет похожую на себя Высшую Личность за пределами тварного мира. Следовательно, по Несмелову, необходимо «положить конец всем натуралистическим объяснениям богосознания и предоставить слово метафизике, потому что ответ на поставленный вопрос, очевидно, заключается не в *явлениях* сознания и жизни, а в *природе* духа» [Там же. С. 251—252].

Из критики всех основных существующих доказательств бытия Бога Несмелов делает общий вывод: «Мир не подобен Богу, и ничего божественного в себе не содержит, и поэтому может скорее скрывать Бога, чем открывать его» [Там же. С. 254]. Взамен Несмелов формулирует собственное доказательство бытия Бога, — *психологическое*, — в основе которого лежит принцип *веры*: «А если бы в результате психологического исследования было доказано, что идея Бога выражает собою действительную природу духа, но только не в условном бытии человека, а в безусловном содержании человеческой личности, то объективное существование Бога было бы несомненно, потому что в таком случае собственная личность человека и была бы действительной идеей Бога, т.е. идея Бога была бы не просто лишь фактом человеческого мышления, а реальным предметом в мировом бытии, и потому объективное существование Бога было бы для человека так же несомненно, как несомненно для него действительное существование его собственной личности, которая фактически представляет собою идею Бога или является реальным образом Бога» [Там же. С. 266]. Другие же доказательства, кроме психологического, «говорят не о том, что Бог существует, а о том, что он *необходим* человеку» [Там же. С. 274]. Но, при том, что психологическое доказательство является по сути своей единственно верным, оно скорее открывает путь, показывает верное направление мысли, чем дает готовые ответы о том, что Бог есть, поскольку в основе его лежит «не сознание бытия, а лишь творческое построение идеальных целей жизни» [Там же. С. 353]. Разработка этого доказательства,

которая приведет человека к «*принудительной очевидности*», — дело будущего, не осуществившаяся в полной мере лишь из-за того, что мыслительные усилия человечества на протяжении практически всей истории науки и философии были направлены на познание внешнего мира, а не на изучение внутреннего самознания самого человека; единичные случаи такой саморефлексии (к которым Несмелов относит Сократа и Платона в античности и Канта и Фихте в Новое время) вместо того, чтобы прийти к *психологическому исследованию* человека, оканчивались «догматическим изложением *нравственных идеалов* человека» [Там же. С. 367].

Таким образом, можно сказать, что Несмелов в своей философии религии и религиозной антропологии опровергает онтологический аргумент доказательства бытия Бога, который разрабатывался Ансельмом Кентерберийским в «Прологоне» (1085) («то, больше чего нельзя себе представить», — «*Tu est aliquid quo maius nihil cogitare potest*»). Хотя в самой логике рассуждения этих двух мыслителей можно найти определенное сходство: Ансельм также производит разделение познавательных способностей человека на *веру* и *разум* и утверждает, что идея Бога содержится даже в разуме «безумца», который «в сердце своем сказал: Нет Бога!», поскольку «то, что он понимает, есть в его уме (*in intellectu*), даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует (*si non intelligat illud esse*)» [1. С. 128]. Генеральным отличием аргументации Несмелова от доказательства Ансельма является представление о том, что идея Бога «действительно дана человеку, но только *она дана ему не откуда-нибудь извне, в качестве мысли о Боге, но предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога*» [10. С. 247]. Идее Бога Несмелов противопоставляет *понятие* Бога, которое он вслед за Фейербахом признает только конструктом человеческого разума: «Все представления и понятия человека о Боге несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о Себе, потому что такое понятие, как не-человеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления» [Там же. С. 250].

В позиции Несмелова можно также обнаружить и переосмысление картезианского (психологического) и кантианского (нравственного) аргументов бытия Бога. Декарта он критикует за необоснованность идеи Бога, которая в трактовке французского мыслителя представляется Несмелову не более чем «прирожденной идеей»: «не трудно заметить, что Бог является у Декарта, как *deus ex machina*, не вследствие достоверного знания, что Он действительно устроил согласие человеческой мысли и объективной действительности, а только вследствие решительного незнания, на чем же бы иначе следовало утвердить философу первую возможность реального познания. И природенные идеи получают свое гносеологическое значение не в силу положительного исследования, что в душе человека действительно существуют такие идеи, а только в силу наивного предположения, что будто без признания этих идей обойтись в гносеологии никак невозможно» [Там же. С. 108].

Основным отличием аргументации Несмелова от предшествующей ему теологической и религиозно-философской традиции, таким образом, можно признать

то, что феномены нравственного сознания, свободы воли, творчества, равно как и феномен человеческого сознания и самосознания, составляющий первооснову человеческой личности как таковой, согласно мысли казанского философа, лежат в самом Боге как Абсолютной Истине, а не в каких-либо Его проявлениях, либо истолкованиях Откровения: *«Нравственное сознание возникает у человека из идеальной природы его личности, и потому оно ведет человека не к понятию о благе жизни, а исключительно только к понятию об истине жизни»* [Там же. С. 286].

Следовательно, из критики Несмеловым всех существующих доказательств бытия Бога можно сделать вывод о том, что признавать его аргументацию отдельным, «несмеловским» доказательством бытия Бога (как это делали, в частности, Н.А. Бердяев и еп. Антоний (Храповицкий) представляется не совсем корректным с логической и научной точки зрения; Несмелов скорее формулирует *методологический принцип* для создания в будущем нового психологического аргумента, основу которому должно составить пристальное изучение самого человека и всех процессов, происходящих в его сознании и самосознании. К таким «не до конца изученным» с научной точки зрения феноменам человеческой психики Несмелов относит «предчувствие, внушение, ясновидение, чтение мыслей» [Там же. С. 367] и т.д., подчеркивая при этом также и то, что «даже всеобщие явления душевной жизни так односторонне нами изучались и изучаются и настолько еще мало изучены, что под видом научного знания сплошь и рядом у нас предлагаются одни только гипотезы» [Там же].

Подытоживая все вышесказанное, можно согласиться с мыслью И.С. Вебюрко, утверждающего, что «идея Бога» у Несмелова, равным образом как идея морального категорического императива у И. Канта, «имеет силу только практической истины, но не доказательства» [4. С. 323]. Сравнение с категорическим императивом подкрепляется содержанием всего второго тома «Науки о человеке» (носящего подзаголовок «Метафизика жизни и христианское Откровение»), посвященного разбору более конкретных вопросов христианской религии, оправданию ее догматов и разрешению основных противоречий. Здесь представления Несмелова о самосознании и богосознании становятся для него ключевыми в обосновании основных идей христианства как подлинной (или истинной) богочеловеческой религии: сюда относятся им учение о спасении (сотериология), обоснование наличия зла в мире (теодицея), учение о вине, грехе, искуплении и воскресении Иисуса Христа. Последним же этапом в разрешении «неразрешимой» по своей сути «загадки о человеке» для Несмелова видится Божественное Откровение: только синтез человеческого самосознания и идеи Бога с Откровением, идущем непосредственно от самого Бога, дает, согласно размышлениям мыслителя, законченную и подлинно-христианскую картину мира.

Таким образом, как мы могли убедиться ранее, «несмеловское» «психологическое» доказательство бытия Бога является скорее одной из ступеней на выстраиваемом казанским мыслителем сложном пути, конечной целью которого должно было стать не «познание Бога» и Божественных истин, а жизнь в соответствии с этими истинами, живое мировоззрение и живое богочеловеческое единство.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Первый том «Науки о человеке» выходил в журнале «Православный собеседник», основанном в 1855 году архиепископом Казанским Григорием (Постниковым) при Казанской духовной академии, с 1895 по 1898 гг., отдельным изданием вышел в 1898 году; второй том выходил в «Православном собеседнике» с 1900 по 1903 гг., отдельным изданием — в 1903 г. См.: Указатель статей к «Православному собеседнику» за 1892—1909 гг. Казань, 1910. 46 с.
- (2) «Несмелов открывает новый способ обнаружения бытия Бога — психологический, или (вернее) антропологический. Это обнаружение отличается от старого онтологического доказательства, которое основано на понятии и из пределов понятия не выходит, и от более нового, морального доказательства Канта, которое основано на субъективном долге. Несмеловское обнаружение основано на объективном факте человеческой природы». См.: Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства. (О книге Несмелова «Наука о человеке») // Русская мысль. 1909. № 9. С. 72.
- (3) Концепция обожения или теозиса (греч. θεώσις, от греч. θεός — Бог) зарождается в святоотеческом богословии первых веков христианства (в идеях Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Афанасия Александрийского, Ириния Лионского, Макария Египетского, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и др.), развивается в трудах западноевропейских философов и мистиков (Мейстера Экхарта, Бонавентуры, Бернара Клервосского и др.) и впоследствии получает распространение благодаря православным монашеским аскетическим и исихастским практикам и деятельности святителя Григория Паламы (1296—1359). Большой след концепция обожения оставила в том числе и в творчестве русских религиозных философов: П.А. Флоренского, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева, В.Н. Лосского и др. См.: Иларион (Алфеев), митр. Православие. В 2-х тт. Т. 1. М.: Сретенский Монастырь, 2008. С. 367.
- (4) Такое определение религиозного опыта Ф. Шлейермахер дает в своей работе «Христианская вера по принципам евангелической церкви в систематическом изложении» (1821—22), которую сам автор часто называл просто «Вероучение» («Glaubenslehre»). См.: Пылаев М.А., Морозова Е.С. Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 56—68.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Ансельм Кентерберийский. Прослогион / пер. с лат. И.В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1994. С. 123—166.
- [2] Антоний (Храповицкий), еп. Новый опыт учения о богопознании // Антоний (Храповицкий), еп. Полное собрание сочинений (в 3 тт.). Казань, 1900. Т. 3. С. 417—431.
- [3] Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова «Наука о человеке») // Русская мысль. 1909. № 9. С. 54—72.
- [4] Вевюрко И.С. «Наука о человеке» В.И. Несмелова: философия религии как антропология // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М.: ИД «МедиаПром», 2011. С. 312—338.
- [5] Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., послесл. и примеч. В.М. Лурье под ред. А.Л. Верлинского. СПб.: Аxioma, 1995.
- [6] Добин А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб., 1996.
- [7] Журавский А.В. Краткое жизнеописание профессора Казанской духовной академии Виктора Ивановича Несмелова // Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. I—XIV.

- [8] Лушников Д.Ю. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238—242.
- [9] Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения // Смысл жизни. Антология / Общ. ред. и сост. Н.К. Гаврюшина. Вып. II. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура». 1994. С. 66—92.
- [10] Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2 т. Казань: Заря-Тан, 1994. Т. 1.
- [11] Несмелов О.В. Взгляд через десятилетия // Теоретическое наследие В.И. Несмелова и современность: мировоззренческий диалог науки, философии и религии: материалы II Всероссийской научной конференции (Казань, 16—17 мая 2008 г.) / науч. ред. В.А. Киносьян, О.Ю. Порошенко. Казань: КГСУ, 2009. С. 13—18.
- [12] Никонов К.И. Современная христианская антропология (Опыт философского критического анализа). М.: Изд-во Московского университета, 1983.
- [13] Печеранский И.П. Единство религиозной веры и положительного знания в «психологии живой личности» В. Снегирева // Религиоведение. 2013. Т. 4. С. 93—100.
- [14] Снегирев В.А. Психология: Систематический курс чтений по психологии э. проф. Казан. дух. акад. В.А. Снегирева. Харьков, 1893.
- [15] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- [16] Цвык И.В. Снегирев Вениамин Алексеевич // Русская философия: Энциклопедия / под. общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб «Книгоvek», 2014. С. 524.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-19-31

THE PROBLEM OF VIKTOR NESMELOV'S PSYCHOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD IN THE CONTEXT OF HIS CHRISTIAN ANTHROPOLOGY: “PRO ET CONTRA”

A.Yu. Berdnikova

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

Abstract. The article is devoted to the analysis of “psychological” argument for the existence of God of Viktor Nesmelov, professor of Kazan Theological Academy, represented in his fundamental work “Science of Man”. The main interpretations of this argument, formulated both contemporaries of Nesmelov (Nikolay Berdiaev, bishop Anthony (Khrapovitsky)) and modern researchers of his legacy (priest D. Lushnikov, bishop K. Goryanov) are considered. The basic prerequisites and origins of Nesmelov’s anthropological doctrine are analyzed. The main of them were V. Snegiryov’s psychological doctrine and anthropological ideas of St. Gregory of Nyssa. The main ideas of Nesmelov’s Christian anthropology, related directly to his formulation of “the idea of God” (the doctrine of consciousness and self-consciousness of man; idea of man as the “main riddle” of the universe; idea of the fundamental “duality” of human nature; doctrine of Theosis and God-manhood, doctrine of sin and universal salvation (apokatastasis), etc.) are revealed. Besides that, Nesmelov’s criticism of the main existing arguments for the existence of God (ontological, cosmological, teleological, psychological, etc.) is analyzed. The main conclusion based on the analysis of Nesmelov’s anthropological system is made: his argument for the existence of God represents rather a methodological

program for creating such argument in the future. The base of this argument should be made of not only by an “abstract knowledge”, but the “living worldview” and the “living unity of God and man”.

Key words: V. Nesmelov, «Science of Man», arguments for the existence of God, idea of God, Christian anthropology, Theosis, living knowledge, God-manhood

REFERENCES

- [1] Ansel'm Kenterberiiskii. Prosligion. Ed. by I.V. Kupreeva. In: Ansel'm Kenterberiiskii. Sochineniya. Moscow: Kanon; 1994. pp. 123—166. (In Russ.)
- [2] Antonii (Khrapovitskii), bishop. Novyi opyt ucheniya o bogopoznanii. In: Antonii (Khrapovitskii), bishop. Polnoe sobranie sochinenii (v 3 tt.). Kazan; 1900. Vol. 3, pp. 417—431. (In Russ.)
- [3] Berdyaev NA. Opyt filosofskogo opravdaniya khristianstva. (O knige Nesmelova “Nauka o cheloveke”). *Russkaya mysl'*. 1909;(9):54—72. (In Russ.)
- [4] Tsvyk IV. Snegirev Veniamin Alekseevich. In: Maslin M.A. (ed.) Russkaja filosofija: Jenciklopedija. Moscow: Knizhnii Klub “Knigovek”; 2014. p. 524 (In Russ.)
- [5] Dobin AV. *Problema cheloveka v filosofii V.I. Nesmelova*. [dissertation]. St. Petersburg; 1996. 161 p. (In Russ.)
- [6] Florovsky GV. Puti russkogo bogoslovija. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii, 2009. 848 p. (In Russ.)
- [7] Grigorii Nisskii. Ob ustroenii cheloveka. Ed. by V.M. Lur'e, A.L. Verlinskii. St. Petersburg: Axioma; 1995. 176 p. (In Russ.)
- [8] Lushnikov D, priest. Otnoshenie k kritike Kantom dokazatel'stv bytiya Bozhiya v dukhovno-akademicheskoi traditsii kontsa XIX — nachala XX vv. Ontologicheskii argument. *Khristianskoe chtenie*. 2017;(4):238—242. (In Russ.)
- [9] Nesmelov VI. Vopros o smysle zhizni v uchenii Novozavetnogo otkrovenija In: Gavryushin N. (ed.) Smysl zhizni. Antologija. Vol. II. Moscow: Izdatel'skaya gruppa “Progress”, “Kul'tura”, 1994. pp. 66—92. (In Russ.)
- [10] Nesmelov VI. Nauka o cheloveke. In 2 Vols. Vol. 1. Kazan: Zarya-Tan; 1994. 438 p. (In Russ.)
- [11] Nesmelov OV. Vzglyad cherez desjatiletija. In: Kinos'jan V., Poroshenko Yu. (ed.) Teoreticheskoe nasledie V.I. Nesmelova i sovremennost': mirovozzrencheskij dialog nauki, filosofii i religii: materialy II Vserossijskoj nauchnoj konferencii (Kazan', 16—17 maja 2008 g.) Kazan: KGSU; 2009. p. 13—18. (In Russ.)
- [12] Nikonov KI. Sovremennaja hristianskaja antropologija (Opyt filosofskogo kriticheskogo analiza). Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta; 1983. 187 p. (In Russ.)
- [13] Pecheranskij IP. Edinstvo religioznoj very i polozhitel'nogo znaniya v “psihologii zhivoj lichnosti” V. Snegireva. In: *Religiovedenie*. 2013. Vol. 4. p. 93—100. (In Russ.)
- [14] Snegiryov VA. Psihologija: Sistematiceskij kurs chtenij po psihologii je. prof. Kazan. duh. akad. V.A. Snegireva. Kharkov; 1893. XXV + 700 p. (In Russ.)
- [15] Vevurko IS. “Nauka o cheloveke” V.I. Nesmelova: filosofija religii kak antropologiya In: *Voprosy religii i religiovedeniya*. Vol. 2: Issledovaniya. Kniga 2: Religioznaya i filosofskaya antropologiya: istoriya i sovremennost'. Moscow: ID “MediaProm”; 2011. p. 312—338. (In Russ.)
- [16] Zhuravskii AV. Kratkoe zhizneopisanie professora Kazanskoj dukhovnoi akademii Viktora Ivanovicha Nesmelova. In: Nesmelov V.I. Dogmaticeskaya sistema svyatogo Grigoriya Nisskogo. St. Petersburg: Tsentr izucheniya, okhrany i restavratsii naslediya svyashchennika Pavla Florenskogo; 2000. pp. I—XIV.

Для цитирования:

Бердникова А.Ю. Проблема психологического доказательства бытия Бога В.И. Несмелова в контексте его христианской антропологии: «за» и «против» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 19—31. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-19-31.

For citation:

Berdnikova A.Yu. The Problem of Viktor Nesmelov's Psychological Argument for the Existence of God in the Context of His Christian Anthropology: “Pro et Contra”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 19—31. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-19-31.

Сведения об авторе:

Бердникова Александра Юрьевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: alexser015@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45

ПРОБЛЕМА ВСЕОБЩЕГО СПАСЕНИЯ В УЧЕНИИ РАШИДА РИДЫ

Д.В. Мухетдинов

Московский исламский институт
пр. Кирова, 12, Москва, Россия, 109382

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская набережная, 11, Санкт-Петербург, Россия, 199034

Проблема спасения немусульман является важнейшим элементом дискурса исламского модернизма. Она была не менее важной для таких исламских мыслителей классического периода как Ибн Кайим ал-Джаузи и Абу Хамид Аль-Газали. Внимание автора данной статьи сосредоточено на осмыслении проблемы спасения в учении Мухаммеда Рашида Риды — одного из ключевых участников модернистского движения в исламе. Будучи представителем «интеллектуального салафизма», Рашид Рида предлагает решение вопроса спасения, которое является альтернативой традиционалистским взглядам, преобладающим в суннитском исламе. В настоящей работе приводятся доказательства того, что довольно своеобразное решение Риды своими корнями уходит в глубь исламской традиции. В частности, это относится к позиции Аль-Джаузи и Аль-Газали, которые отклоняются от общего направления. Как и у многих других исламских модернистов (в это понятие включаются и сторонников джадидизма, таких как М. Бигиев, З. Камали, Р. Фахреддин и другие), основной, хотя и не единственный аргумент Риды основан на коранической идее всеобъемлющей Божественной благодати. В своем анализе позиции Риды мы отмечаем, что он не склонен к либеральному варианту исламского реформизма, предполагающему религиозный плюрализм как одну из его основных идей. Отстаивая превосходство послания Мухаммеда, египетский мыслитель придерживался специфической формы сотериологического инклюзивизма, отличающейся от религиозного плюрализма. По мысли Риды, главным критерием спасения человека является то, коснулось ли его неискаженное исламское послание или нет. Рида был убежден, что ад ожидает только тех немусульман, которые получили неискаженное исламское послание, узнали о его божественном источнике, а затем сознательно отвергли его. Но даже они могут быть искуплены, так как Бог не обязательно отвечает на объявленную ему угрозу.

Ключевые слова: спасение, милость, исламский модернизм, религиозный плюрализм, инклюзивизм, универсализм

«Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю,
а Моя милость объемлет всякую вещь».

(К. 7: 156)

Слово «ислам» означает на арабском языке смирение перед Богом, согласие с Его волей. Из контекста ясно, что это — не готовый набор моральных ценностей, предполагающих формальное исполнение, а весть о возвращении к подлинному поклонению Всевышнему, — весть, совпадающая с внутренним стремлением каждого верующего мусульманина. Неслучайно на протяжении столетий лучшие умы мусульманского богословия напоминали о естественности исламской рели-

гии. Речь идет и о предельной цели ислама, — восстановлении всех вещей в их исходной истине, в той природе, которая, согласно мейнстриму исламской философии мысли, являлась наиболее совершенным осуществлением воли Творца (*ал-фитра*) и в полной мере выражала Его славу. Изначальная природа всякого сущего (указания на это имеются в Коране) охвачена беспредельной божественной милостью, и у каждого верующего в этой связи закономерно возникает важнейший вопрос: способен ли наделенный свободой человек настолько повредить собственную природу, чтобы остаться лишенным Божественной милости? Фундаментальная интуитивная убежденность в отрицательном ответе заставляла ряд мусульманских богословов средневекового и нововременного периодов искать такие подходы к проблеме спасения, которые не совпадают с распространенным среди мусульман суровым и консервативным учением об эксклюзивном доступе в рай и вечности загробного адского наказания. Анализ взглядов одного из них и посвящена данная статья.

Без упоминания имени Мухаммада Рашида Риды (1865—1935), последователя Джамалуддина ал-Афгани (1839—1897) и непосредственного ученика Мухаммада Абдо (1849—1905) не обходится ни одно исследование становления исламского модернизма (1). Данное реформистское движение возникло в качестве ответа на тот культурный застой мусульманских обществ, который стал очевиден при столкновении с социальной, экономической и политической экспансией европейских держав. Разумеется, колониальная система всячески стремилась законсервировать факторы, способствовавшие этому застою и даже упадку. Тем не менее именно столкновение с реальным колониализмом позволило выявить недостатки и фундаментальные ошибки в устройстве самих т.н. мусульманских обществ, во многом обусловленные характерной для них трактовкой ислама. Желание упомянутых реформистов состояло в том, чтобы радикально изменить *фокусировку внимания* внутри ислама, перенаправив ее сквозь все исторические нагромождения от бездумного и формалистского исполнения обрядов на духовное содержание. Этих деятелей можно назвать «интеллектуальными салафитами», — без всех тех негативных коннотаций, которые несет с собой это слово в последние годы. Пожалуй, их умонастроение входит в согласие со следующими словами татарского богослова-джагида Зыяэтдина Камали, сказанными в начале XX столетия (приведем развернутую, но достаточно показательную цитату):

«И нет никакой надобности отвечать на самый последний вопрос XX века: „Не является ли причиной отставания мусульман, живущих сейчас на земле, в области знания, образования и культуры то, что они строят свою жизнь согласно устаревшим законам, созданным четырнадцать веков назад?“ Потому что современные мусульмане вовсе не живут в соответствии с этими законами. Например, исламская религия повелела, что „всеобщее образование — обязанность“, однако беру на себя смелость заявить, что наши современники, исповедующие ислам, не руководствуются этим правилом. Если бы они следовали бы этому принципу, то на земле не осталось бы ни одного мусульманина, не владеющего навыками чтения и письма... Точно так же был установлен принцип прогрессивного развития, согласно которому „вся природа смиренно склонится перед сынами Адама“. Если бы мы следовали этому принципу,

то все знания о материальном мире были бы получены благодаря мусульманам и на их основе были бы совершены различные открытия и созданы изобретения. Именно они смогли бы оседлать молнию, они открыли бы электричество, заставили бы служить себе воздух и другие энергии природы... Если бы мусульмане искали знания в соответствии с указанием „приобретай знания даже в Китае“, то в поисках его распространились бы по всей земле, не боялись бы гимназий и университетов, расположенных совсем рядом. Не избегали бы выпускников высших учебных заведений, говоря, что они искажают веру... Таким образом, общая масса современных мусульман вовсе не живет в соответствии с теми правилами, что были установлены более четырнадцати веков назад в счастливый век (*'asr sa 'adam*) ислама. Поэтому данное возражение, порожденное двадцатым веком, не является обоснованным. Если бы мусульмане по-настоящему действовали бы в соответствии с указаниями исламской религии и, несмотря на это, находились бы в том же положении, то этот вопрос был бы правомерен» [2. С. 145].

Итак, проблема, согласно модернистам, состоит не в исламе, а в определенной его трактовке. Обновление веры достигается не путем беспорядочного внедрения нововведений в религиозную практику, а через всегда уникальное возвращение: значимым является не прошедшее как таковое, а начало, которое через прошлое продолжает присутствовать в настоящем как питающий его источник энергии. Речь не идет о невнимании к истории последних четырнадцати веков, а, напротив, о предельном внимании к тому, что составляло их настоящее (во всех смыслах слова), определяло целеустремленность и жизнь, и что скрыто продолжает присутствовать в исламской мысли и в нашу эпоху. Разумеется, мы имеем дело с прошлым настолько, насколько оно по-настоящему продолжает оставаться нашей судьбой и шансом на будущее.

В общем, прошлое неизменно *предстоит* нам, расчерчивая свои траектории возможного подхода к началу веры, поэтому мы говорим о начале, видимом нами сегодня, — в другой исторический период подход был бы иным. В деле обновления мы рискуем создать очередного концептуального идола, сорваться в безудержное конструирование, словом, отдать себя во власть чего-то, несущего на себе отпечаток чрезмерной искусственности. Однако именно против искусственности, схоластичности и замкнутости на себе т. н. традиционного ислама того времени и было направлено возмущение реформистов. Таким образом, этот риск оказывается оправдан. Они были убеждены, что механическое повторение установлений прошлого может оказаться гораздо большим его предательством, нежели обновление. Прошлое необходимо увидеть через призму его движущих мотивов, фундаментальных намерений, стоящих за теми или иными практиками, т.е. в свете его отношения к своему началу. Это возможно лишь через осмысление нашего собственного отношения к началу ислама: как в смысле исторического анализа его формативного периода, так и в более глубоком смысле, а именно философском и теологическом подступе к его основополагающему содержанию.

Прошлое, увиденное в такой перспективе, одновременно задает и снимает пределы: оно снимает все условные пределы, выдаваемые за абсолютные, и задает (точнее, описывает) те продуктивные безусловные пределы, в которых ислам

обретает себя, становится собой, — свободным смирением перед Богом. Мы говорим здесь о своеобразном настрое этих «интеллектуальных салафитов»: разум и вера не должны теснить друг друга, — ислам не может препятствовать общественному развитию ни в каких сферах. Если же мы сталкиваемся с неким решением, религиозным установлением, которое сковывает творческий потенциал, то необходимо обратиться к моменту и обстоятельствам принятия данного решения, подвергнуть его *разбору* и, осознав (насколько мы в силах) стоящие за ним движущие силы, идеи и ценности, нашедшие в нем свое воплощение, переосмыслить его в контексте нашего времени. Религиозное установление (в любой сфере) должно пробуждать понимание или, во всяком случае, искреннее вдохновение (не имеющее ничего общего с самовнушением), сопутствующее намерению человека поступать таким образом. Реформисты полагают: возможно, что некоторые из решений, принятых в прошлом, не были столь безальтернативны и безошибочны, как мы привыкли полагать. Отметим, что речь идет о *настрое* этого реформистского движения, а не об окончательном успехе и достижении идеального понимания.

В данной статье мы обратимся к одной из ключевых теологических проблем, а именно к вопросу о спасении. Ответ на данный вопрос на протяжении многих веков разделял сторонников консервативного исламского богословия и множество ищущих умов, не удовлетворенных традиционалистской и эксклюзивистской точкой зрения (впрочем, в исламе деление на «ортодоксию» и «гетеродоксию» является условным и сильно зависящим от исторических обстоятельств). Напомним, что в исламе нет церкви, т.е. единой иерархической организации, и плюрализм богословских мнений и толкований является его неотъемлемым атрибутом. Важно отметить, что эта проблема возникла не вчера, — о ней размышляли не только представители модернистского направления исламской мысли, но и, например, такие значимые для исламского богословия фигуры, как ханбалитские ученые Ибн Таймийя и Ибн Кайим ал-Джаузия (2). Это указывает на некоторую условность идеологической классификации исламских мыслителей согласно заимствованным из западноевропейской традиции признакам и качествам, не имеющим прямых референций в интеллектуальной истории ислама. Для стороннего читателя, незнакомого с историей исламской мысли, «либеральные» и «консервативные», «демократические» и «тиранические» идеи переплетаются в трудах богословов самым неожиданным и причудливым образом. Однако логика рассуждения последних оказывается ясной в свете рассмотрения истории формирования подосновывающих эту логику автохтонных понятий и идей.

Идея вечности ада всегда была предметом межрелигиозной дискуссии: прутья «догматической ограды» (термин Мухаммада Аркуна), выстроенной теми, кто претендует на статус «ортодоксии», в этом месте оказываются уязвимыми для целого ряда критических аргументов. Здесь встает целый ряд вопросов, в том числе о пространстве взаимоотношений теологии и политики. Например, является ли эсхатологическое наказание, свершенное в Судный день, карательным или исправительным актом? Какую функцию выполняет идея вечных адских мук

в деле политического правления (особенно в рамках империи, где она и была сформирована)? Каков ее вклад в формирование общественного порядка и легитимации применения государством насилия (ради земного исправления грешников)? Должен ли Бог исполнять свои угрозы с той же необходимостью, что и благие обещания? Не превращается ли идея вечного ада в инструмент контроля над массами посредством страха?

Здесь мы сталкиваемся с важной проблемой инструментализации религии. Целый ряд исламских реформистов полагал, что тезис о вечности ада и спасении исключительно мусульман противоречит претензии ислама на универсальный монотеизм. В этом пункте они солидаризировались с традицией внутри суфизма, делавшей акцент на сострадательности Бога и Его всеобщей милости, превосходящей гнев (достаточно упомянуть мистическую школу Ибн Араби [см. 4]).

Обратимся к реформистской деятельности Рашида Риды. В 1897 г. Р. Рида переезжает в Каир, чтобы примкнуть в качестве ученика к Мухаммаду Абдо. В 1898 г. они основывают ежемесячный (он просуществовал недолго и в еженедельном формате) журнал «Ал-Манар» («Маяк»), целью которого являлась пропаганда взглядов Абдо. Его редактором и основным автором становится сам Рашид Рида. Со страниц журнала Абдо и Рида призывали к социальным и религиозным реформам, защищали образ ислама как религии, подходящей для современных условий, критиковали фанатизм и поощряли взаимную терпимость различных богословских школ. Подлинными врагами ислама были объявлены обскурантизм и суеверность, а вовсе не наука или социальный прогресс. В политическом отношении «Ал-Манар» проповедовал единое государство равноправных граждан (как для мусульман, так и немусульман), организованное по типу конфедерации, которое должно было управляться халифом. Данный аспект их проповеди уже не является актуальным для наших дней, да и в самом «Ал-Манаре» подобная схема единого в политическом плане ислама со временем отошла на второй план. Рашид Рида, по собственному признанию, придерживался умеренных взглядов, занимая промежуточную позицию между религиозным либерализмом и консерватизмом. Его интеллектуальный салафизм (т.е. стремление к истокам) заключался в том, что он противостоял любому бездумному подражанию установлениям прошлого и поддерживал возрождение иджитхада.

Перейдем теперь непосредственно к анализу взглядов Рашида Риды на проблему всеобщего спасения. Для этого мы обратимся к опубликованному в «Ал-Манаре» тафсиру Корана. По большей части мы имеем дело с плодом совместного труда Абдо и Риды. Непосредственно Абдо принимал участие в написании этого тафсира вплоть до аята К. 4: 126. На основании анализа этого тафсира позиция Риды становится достаточно ясной: признавая превосходство послания и пророчества Мухаммада, он, тем не менее, допускает спасение иноверцев, апеллируя при этом к идее всеохватности божественной милости. Рашид Рида верил в то, что (А) среди обитателей ада в целом будет лишь ничтожно малая часть человечества, а в итоге (В) спасутся все. При этом Рида не был религиозным плюралистом. Сложная диалектика между этими двумя позициями будет изложена далее.

Мухаммад Рашид Рида был консервативнее своего учителя Абдо и большей части нынешних исламских реформистов. Тем не менее он разделял с ними некоторые общие интуиции: например, с его точки зрения, не столь важной является вероисповедная принадлежность на уровне самоидентификации, сколько незамутненная искренняя вера и благие дела. Речь идет о вере в Бога и Судный день. Именно это составляет ислам в его универсальном выражении. Интересно, что аналогичную точку зрения спустя много лет будет защищать сирийский мыслитель Мухаммад Шахрур. В этом же ракурсе Шахрур трактует коранические слова о том, что в Посланнике мы обретем «прекрасный пример». Согласно позиции Шахрура данное выражение указывает на необходимость подражать в *таухиде* и более ни в чем, отмечая при этом, что оно всего единожды было еще раз употреблено в Коране, а именно в отношении Ибрахима (т.е. библейского Авраама). Таким образом, ислам пророка Мухаммада оказывается продолжением ислама Ибрахима (т.е. покорности Авраама Богу) и по своей сути не ограничивается конфессиональными рамками [5. С. 95—97]. Рашид Рида рассуждает сходным образом. В частности, разграничение идеи ислама как смирения перед Богом (единобожие, вера в Судный день и благие дела) и ислама как конкретной религиозной принадлежности (3) позволяет ему ответить на доводы сторонников эксклюзивизма, опирающихся на следующий аят: «Поистине, религия у Аллаха — Ислам. Те, кому было даровано Писание, впали в разногласия только после того, как к ним явилось знание, по причине зависти между собой. Если кто не уверовал в знамения Аллаха, то ведь Аллах скор в призыве к ответственности!» (К. 3: 19). В данном случае, как и в аяте К. 3: 85 (4), речь идет о «смирившихся перед Богом», *ал-муслимун*, и в этом же смысле мусульманами называет Писание всех пророков до Мухаммада.

Тем не менее позиция Рашида Риды не столь однозначна. Он полагал, что после прихода пророка Мухаммада слово «ислам» изменило свое значение, иначе бы Коран не считал нужным обращаться к иудеям и христианам того времени с критикой [7. С. 258—259]. На наш взгляд, данный аргумент не выглядит сильным, поскольку не снимает само различие между исламом как идеей определенного состояния человека и исламом как религией. Кроме того, вполне мыслимо, чтобы христианин или иудей современности исповедовали иные, отличные от подвергшихся критике в Коране, воззрения, не принимая при этом формально ислам. И все же основная задача нашей статьи — изложить взгляды Рашида Риды, а потому вернемся к ее выполнению. Неважно, соглашаемся мы в данном пункте с египетским мыслителем или нет, сама по себе его аргументация представляет интерес. Кроме того, она приемлема для более консервативно настроенных мусульман, нежели взгляды религиозных плюралистов. Самого Рашида Риду, несмотря на то, что такое мнение о нем можно нередко встретить в научной литературе, нельзя назвать религиозным плюралистом без всяких оговорок, о чем более подробно мы скажем далее.

Как уже было упомянуто выше, Мухаммад Рашид Рида считал, что после миссии Мухаммада слово «ислам» изменило свое значение. Однако он не был

готов отказывать в возможности спасения многим искренним в своей вере и совершающим благие дела немусульманам в вероисповедном смысле. Он согласен с большинством исламских ученых в том, что спасутся, например, *ахл ал-фатра* — люди, жившие в эпохи между последним на определенный момент пророком, которого им довелось услышать, и следующим пророком, в частности Мухаммадом. Тот, кто не слышал откровения, не наделяется соответствующей перед ним ответственностью, ибо в Коране сказано: «Кто получает наставления, тот получает их для собственного блага. А кто заблуждается, тот поступает во вред себе. Ни одна душа не может нести чужого бремени. Мы никогда не наказывали людей, не направив к ним посланника (с предупреждениями)» (К. 17: 15). Таким образом, вопрос затронутости/незатронутости — ключевой момент всех рассуждений об эксклюзивности/инклюзивности спасения в исламе. Согласно Риде, в данном контексте имеет значение не столько время как таковое, сколько наличие или отсутствие понимания и возможностей (в том числе способностей) понять.

Главную роль в развитии взглядов Рашида Риды на спасение сыграл Абу Хамид ал-Газали [см.: 8]. Как известно, ал-Газали выделял несколько категорий неверных.

А. Люди, которые ничего или практически ничего не слышали об исламской вести.

В. Люди, которые слышали исламскую весть, однако отринули ее.

С. Люди, которые слышали ложь об исламской вести. (С точки зрения Рашида Риды, различия между первой и третьей группой не являются принципиальными.)

В конечном итоге, согласно ал-Газали, неверным в полном смысле слова может считаться лишь тот, кто при полном понимании (не на уровне мнения, неважно, общества или самого человека, а на онтологическом уровне (5)) исламского послания сознательно его отвергает. Данное отвержение связано не с какой-то исходной искаженностью природы этих людей, а с излишним подчинением их воли благам этого мира.

По сути, последовательно проводя данную точку зрения, Рашид Рида останавливается на двух категориях неверных: неверные, затронутые посланием Мухаммада (В), и неверные, не затронутые им (А и С). Того, кто не был затронут посланием Мухаммада, после смерти будут судить в соответствии с тем, как он постиг истину в этой жизни своим разумом (*'акл*) и насколько он поступал в рамках постигнутой истины. На его взгляд, концептуально неверно и теологически необоснованно считать, будто незатронутость божественной вестью автоматически обозначает попадание в рай.

Общий взгляд Риды на проблему спасения становится понятен. При этом его зачастую определяют в качестве религиозного плюралиста и используют некоторые из его аргументов в рамках дискурса либеральной теологии. Не оценивая силу этих аргументов самих по себе, мы попытаемся показать некорректность данного отнесения. Дискуссия, в частности, идет по поводу аята К. 5: 48:

«Мы ниспослали тебе Писание с истиной, подтверждающей предшествующие Писания, и для того, чтобы оно сохраняло их. Суди же их согласно тому, что ниспо-

слал Аллах, и не потакай их желаниям, уклоняясь от явившейся к тебе истины. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведает вам о том, о чем вы спорите» (К. 2: 58).

Сторонники религиозного плюрализма убеждены, что в данном аяте Бог обращается к представителям разных исповеданий, а значит, естественная религия выше всех систем закона. *Дин* (религия) допускает внутри себя множество форм *шариата* (богооткровенных законов). И все-таки Рида, даже соглашаясь с этим тезисом, не утверждает равной обоснованности всех форм шариата: с приходом в мир послания Мухаммада все остальные отменяются — и, завершаясь, сохраняются в исламе (тут в пору вспомнить гегелевское понятие «снятия» — *Aufhebung*). В данном случае важен факт затронутости или незатронутости исламской вестью, иначе все рассуждение Риды, которое мы приводили выше, теряет смысл. Всякий раз, когда Коран упоминает живущих после прихода Мухаммада иудеев и христиан, которые уверовали, он, согласно Риде, не имеет в виду их изначальное вероисповедание (иудаизм или христианство), а происхождение, племенную принадлежность. Следовательно, речь идет о тех представителях иудейского и христианского племенного сообщества, которые были затронуты посланием Мухаммада: эти люди оказываются мусульманами, точнее правоверными, либо в глазах Бога, либо по причине тайного исповедания ислама, но не в силу сущностной внутренней оправданности их систем закона.

В этом отношении для Рашида Риды не существует никакой разницы между язычниками и людьми Писания. Он утверждает, что всякий, до кого дошло кораническое послание, но кто сознательно отверг его, продолжая следовать собственному пути, не может считаться верующим даже в контексте разделения ислама как смирения перед Богом и ислама как конкретного религиозного закона. Дело в том, что Коран не только наилучшим образом доносит определенный закон, но и неискаженным образом возвещает универсальную истину о мире и Боге. Понимающее отрицание этой истины тождественно неверию [7. С. 317—318]. Таким образом, Рашид Рида оказывается скорее сторонником ал-Газали, нежели современных религиозных плюралистов. Коран наиболее действенным образом приводит человека к истинному смирению, а значит все прежние Писания правомерны лишь для тех, кто надлежащим образом не был затронут исламской вестью. Все это ни в коей мере не означает, будто представители иных религий прокляты Богом.

Подведем предварительные итоги. Существует две категории людей: затронутые и незатронутые исламским посланием. Именно это фундаментальное разделение задает концептуальное поле всей дискуссии. Ко второй категории могут относиться некоторые «формальные» мусульмане (в сердце своем не принявшие ислам, но исполняющие те или иные предписания), а также (?) придерживающиеся противоречащих Корану доктрин. К первой же могут относиться некоторые люди Писания, которые вполне сознательно отвергли смысл Корана, понятый ими над-

лежащим образом (им уготован ад). Также к последней категории «незатронутых» принадлежат, разумеется, *ахл ал-фатра*, язычники и другие типы «неверующих» (т.е. неистинно верующих). Все они будут судимы в соответствии со степенью постижения ими истины и проистекающего из нее праведного поведения.

Итак, как мы уже отмечали ранее, ничтожно малая часть человечества все-таки попадет в ад. Какова же в таком случае роль ада, и будет ли наказание в нем вечным? В этом пункте Рида в полной мере солидарен с другими сторонниками апокатастасиса (всеобщего спасения) из числа мусульманских богословов. Он полагал, что божественная милость, затрагивающая даже совершивших смертный грех, имеет несомненный приоритет перед гневом. Кроме того (тут он вполне открыто солидаризируется с Ибн Кайимом ал-Джаузией), по своему желанию Бог может извлечь любого человека из адского пламени.

«В тот День Он соберет их всех вместе (и скажет): „О сонмище джиннов! Вас было больше, чем людей“. Их друзья из числа людей скажут: „Господь наш! Мы пользовались друг другом, но (увы!) мы достигли нашего срока, который Ты назначил нам“. Он скажет: „Огонь будет вашей обителью, в которой вы будете вечно, если только Аллах не пожелает иначе“. Воистину, твой Господь — Мудрый, Знающий» (К. 6: 128).

В данном случае важна оговорка «если только Аллах не пожелает иначе!» — она оказывается знаком непрерывно открытой возможности спасения. Подобного добавления мы не в встречаем ни в одном отрывке, связанном с адом. Аналогично этому ни один отрывок об аде не сопровождается словами о «неиссякаемом даре» (6). На протяжении истории ислама данную оговорку, впрочем, трактовали по-разному: для кого-то она была свидетельством того, что более ранние аяты, утверждавшие неизменность посмертной участи, аннулированы, для кого-то речь шла только о нераскаившихся вовремя правоверных. Для третьих же эта оговорка имела отношение к любому человеку — Рида поддерживает именно эту точку зрения и для ее обоснования ссылается на мнения Умара, Абу Хурайры, Ибн Мас'уда, Амира аш-Ша'аби и 'Амра ибн ал-'Аса. Согласно этим сахабам и таби'инам ад невечен и со временем опустеет. Рашид Рида при этом отрицает джахмитскую позицию, в соответствии с которой невечным оказывается не только ад, но и рай. Именно идея всеобъемлющей божественной милости, акцент на которой (во многом под влиянием Ибн Араби, но отличным от него способом) был сделан Ибн Таймийей и Ибн Кайимом ал-Джаузией, позволяет отвергнуть два традиционных предрассудка, не связанных с какой-либо конкретной исламской богословской доктриной: во-первых, убежденность, будто «спасется только наша религиозная община», во-вторых, что все остальные «обречены на вечные адские муки» [7. С. 99].

Следует сказать, что взгляды Рида на проблему вечности ада претерпевали определенную эволюцию, что вполне естественно, учитывая длительный срок написания коранического комментария, опубликованного в «Ал-Манаре». Начав с распространенной точки зрения, он в конечном итоге склоняется к идее невечного ада: Бог не стал бы наказывать вечным наказанием за преступление, совершенное во времени. Это противоречит как упомянутому в Коране, так и выводимому благодаря разуму божественному атрибуту справедливости.

Встает вопрос, не противоречит ли человеческой свободе принципиальная онтологическая невозможность исправиться, которая характерна для состояния вечного ада. Во всяком случае, как в свете Писания и мнений сподвижников, так и в свете доводов разума (в данном случае с точки зрения арабского языка), вполне допустимо трактовать понятие «*абад*» в смысле «продолжительного времени» или «постоянства» (как внутренней качественной неизменности), а не как нескончаемость. Недостатком данного аргумента будет то, что он ставит под сомнение и вечность небес, однако вечность *постоянства* небес может быть гарантирована атрибутом божественной милости и кораническим выражением «неиссякаемый дар».

Как мы показали выше, Рашид Рида признавал превосходство послания Мухаммада, но при этом был убежден в избавляющем характере божественной милости. Тем самым даже ад принадлежит процессу восстановления вещей в их неповрежденной сути, — идея, во многом близкая отвергнутому в христианстве апокатастасису. Следовательно, единственная модель наказания, которую, в конечном итоге, поддерживал Рида — это наказание излечивающее, ограждающее от причин, по которым те или иные души желают творить зло, или, иначе говоря, исправительное наказание, а вовсе не чистая кара. В противном случае, если бы в своем наказании Бог не руководствовался стремлением к пользе, единственным его мотивом оставалась бы пусть справедливая, соразмерная, но месть. Последняя точка зрения является одновременно абсурдной и кощунственной.

Главная заслуга Рашида Риды состоит в том, что, умело сочетая аргументы богословов прошлого (в частности, Ибн ал-Кайима ал-Джаузии и ал-Газали) и учитывая реалии современной ему эпохи, он сумел продемонстрировать широкую универсалистскую перспективу ислама, присущую ему терпимость и рациональность, притом в эпоху повсеместного распространения антиисламских предрассудков. Отсюда закономерно сделать вывод, что последующее развитие иных, более эксклюзивистских форм салафизма связано с изменением общей атмосферы отношения к Западу в мусульманских странах и с разочарованием в проекте модерна, а вовсе не с какими-либо сугубо теологическими причинами, — например, стремлением возвратиться к более «чистым» формам ислама.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведем ряд кратких выводов, сделанных нами в ходе данной статьи.

1. Вопрос о спасении — это одна из главных теологических проблем, на которой сосредоточили свое внимание представители религиозного обновления в исламе (как в татарском джадидизме конца XIX — начала XX в., так и в «интеллектуальном салафизме» ал-Афгани, Абдо и Риды).

2. Тем не менее нестандартное решение данной проблемы не является прерогативой исключительно модернистского направления исламской мысли. Как было показано, у представителей исламского модернизма были свои предшественники из числа выдающихся деятелей средневековой исламской традиции, среди которых Абу Хамид ал-Газали, Ибн Араби и Ибн Кайим ал-Джаузия.

3. Рашид Рида полагал, что главным при решении проблемы спасения оказывается вопрос о затронутости/незатронутости человека исламским посланием.

4. Согласно его точке зрения, в ад попадут исключительно затронутые неискаженным исламским посланием, но сознательно отвергнувшие его индивиды.

5. Однако даже у них есть возможность, в конечном итоге, спастись.

6. Ключевым здесь является тезис о «всеобщности божественной милости». Кроме того, важную роль играет анализ различия коранических контекстов, повествующих об аде и рае.

7. Апелляция к данному тезису и признание принципиальной инклюзивности спасения не ведут с необходимостью к позиции религиозного плюрализма.

8. До конца жизни Рашид Рида оставался твердым приверженцем идеи религиозного превосходства послания Мухаммада (т.е. исторического ислама) над всеми остальными религиями.

© Мухетдинов, Д.В., 2019

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) К числу модернистов вполне правомерно отнести и отечественного татарского богослова Мусу Бигиева, одного из ведущих представителей российской исламской богословской школы, который также занимался проблемой спасения. Будучи убежденным сторонником сотериологического инклюзивизма, т. е. поддерживая идею всеобщего спасения, он написал по этому поводу соответствующую работу. См.: [1. С. 131—188]. В частности: «Наимилосерднейший и Наимилостивейший Аллах щедро и без счета дал свою милость каждой частичке мироздания и бытия. Поэтому чтобы ни один несчастный человек не оказался обделенным этим бескрайним милосердием и чтобы перед людьми не закрылись широко открытые ворота бесконечной Его милости, я заявляю, что спасено будет все человечество. Таковы моя вера и кредо в этом вопросе».
- (2) Выдержки с подробной аргументацией из работы Ибн Кайима ал-Джаузии «*Хади ал-арвах ила билад ал-афрах*» приводятся в статье отечественного татарского богослова (1911 г.), соратника Мусы Бигиева — Ризы Фахраддина [см.: 3].
- (3) Из современных авторов одним из наиболее ярких защитников данного различия является иранский мыслитель Абдолкарим Соруш, терминологически фиксирующий его следующим образом: *ислам как знание (или как истина) и ислам как идентичность* [см.: 6. С. 659—660].
- (4) «Если кто желает иную религию, помимо Ислама (смирения с волей Аллаха), это никогда не будет принято от него, и в Грядущей жизни он окажется среди потерпевших урон». А в кораническом стихе К. 2: 167, согласно Риде, говорится о тех *куффар*, неверных, которые не совпадают с иноверцами: «Те, кто шел следом, скажут: „Если бы только у нас была еще одна возможность, мы бы сами отреклись от них, так же, как они отреклись от нас“. Так Аллах покажет им (плоды) их деяний на горе им. Не будет им другого пути, кроме огня». Более того, к этим неверным могут относиться и некоторые формальные мусульмане, т. е. те, кто лишь прочитал *шахаду*, но в своих мыслях и делах не соответствует идеалам *таухида*.
- (5) Как нами было показано, ал-Газали ставит под сомнение социальную или юридическую трактовку правoverия и, следовательно, неверия [см.: 9].
- (6) «Счастливые же пребудут в Саду. Они пребудут там вечно, пока существуют небеса и земля, если только твой Господь не пожелает иного. Это будет неиссякаемый дар» (К. 11: 108).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бигиев М.* Доказательства Божественного милосердия // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 131—188.
- [2] *Камали З.* Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1: Философия вероубеждения. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. 319 с.
- [3] *Фахрэддин Р.* Проблема Божественной милости // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 189—200.
- [4] *Мухетдинов Д.В., Бородай С.Ю.* Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн Араби и ее место в истории исламской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 2. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2017. С. 603—334.
- [5] *Shahrur M.* The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur. Leiden, Boston: Brill, 2009. 588 p.
- [6] *Сорухи А.* «Надеяться вернуться во времена, предшествующие модерну, — значит надеяться на невозможное...» // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 2. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2017. С. 652—674.
- [7] *Rida M.R.* Tafsir al-Qur'an al-hakim al-shahir bi-tafsir al-Manar. 12 vols. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1970.
- [8] *Ал-Газали А.Х.* Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 201—242.
- [9] *Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В.* Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник, № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 27—69.
- [10] Священный Коран. В переводе, с комментариями Абдуллы Юсуфа Али. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2015.
- [11] *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya.* Hadi al-arwah ila bilad al-afrah. Amman: Dar al-fikr, 1987.
- [12] *Бигиев М.* Почему Запад прогрессировал, а мир Ислама пришел в упадок? // Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000. С. 70—78.
- [13] *Хайрутдинов А.* Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань: Иман, 1999.
- [14] Интервью с Мухаммадом Аркуном // Минарет ислама. 2016. № 3—4. С. 36—46.
- [1] *Ashk P. Dahlen.* Islamic Law, Epistemology and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran. London: Routledge, 2003.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45

THE PROBLEM OF UNIVERSAL SALVATION IN THE TEACHING OF RASHID RIDA

D.V. Mukhetdinov

Moscow Islamic Institute

12 Prospect Kirova, Moscow, Russia, 109382

Abstract. The problem of salvation of non-Muslims is a crucial element in the discourse of Islamic modernism. It was no less important for such Islamic thinkers of the classical period as Ibn Qayyim al-Jawziyya and Abu Ḥamid al-Gazali. The attention of the author of the present paper focuses on

understanding the problem of salvation in the teaching of Muhammad Rashid Rida, who was one of the key participants in the modernist movement in Islam. Being a representative of “intellectual salafism”, Rashid Rida proposes a solution for the issue of salvation that comes as an alternative for traditionalist views predominating in Sunni Islam. The present paper serves to prove that Rida’s quite peculiar solution is deeply rooted in Islamic tradition. In particular, it relates to viewpoints of al-Jawziyya and al-Gazali, which deflect from mainstream. Similar to many other Islamic modernists (we can consider as part of them proponents of Jadidism, such as M. Bigiev, Z. Kamali, R. Fahreddin and others), the main although not the only argument of Rida is based on the Quranic idea of all-embracing Divine grace. In his analysis of Rida’s position, the author notes that the former does not lean towards the liberal variant of Islamic reformism that supposes religious pluralism as one of its basic ideas. Advocating the superiority of Muhammad’s message, the Egyptian thinker adhered to a specific form of soteriological inclusivism that differs from religious pluralism. According to Rida, the main criterion for one’s salvation is whether one was touched upon by undistorted Islamic message or not. Rida was convinced that Gehenna only awaits those non-Muslims who received undistorted Islamic message, clearly understood its Divine source and then intentionally rejected it. But even they may be redeemed, as God is not obligated to act on his declared threat.

Key words: salvation, mercy, Islamic modernism, religious pluralism, inclusivism, universalism

REFERENCES

- [1] Bigiev M. Evidences of Divine Mercy. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 131—188. (In Russ).
- [2] Kamali Z. Philosophy of Islam. 2 Vols. Kazan: Tatar book publishing house, 2010. (In Russ).
- [3] Fahraddin R. The problem of divine mercy. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 189—200. (In Russ).
- [4] Muhetdinov DV., Boroday SY. The Problem of religious pluralism and salvation in the works of Muhiddin Ibn Arabi and its place in the history of Islamic thought. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2017: 603—634. (In Russ).
- [5] Shahrur M. *The Qur’an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- [6] Sorush A. “Hope to go back in the ages before modernism, is to hope for the impossible...”. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2017: 652—674. (In Russ).
- [7] Rida MR. *Tafsir al-Qur’an al-hakim al-shahir bi-tafsir al-Manar*. 12 vols. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1970.
- [8] Al-Gazali A. Criterion of distinction between Islam and heresy. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 201—242. (In Russ).
- [9] Gajnutdin RI., Muhetdinov DV. The problem of faith and salvation in the writings of Abu Hamid al-Ghazali. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 27—69. (In Russ).
- [10] *The Holy Qur’an. Translation and commentaries of ‘Abdullah Yusuf ‘Ali*. Moscow: Medina-Publ.; 2015.
- [11] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. *Hadi al-arwah ila bilad al-afrah*. Amman: Dar al-fikr; 1987.
- [12] Bigiev M. Why the West progressed and the world of Islam fell in decay. *Musa Bigiev’s Heritage. Documents and Materials*. Vol. 2. Kazan; 2000. p. 70—78.
- [13] Khayrutdinov AG. *The Last Tatar Theologian. Life and Heritage of Musa Jarullah Bigiev*. Kazan: Iman; 1999.
- [14] Interview with Muhammad Arkoun. *Minaret of Islam*. 2016; (3—4).
- [15] Ashk P. Dahlen. *Islamic Law, Epistemology and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran*. London: Routledge, 2003.

Для цитирования:

Мухетдинов Д.В. Проблема всеобщего спасения в учении Рашида Риды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 32—45. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45.

For citation:

Mukhetdinov D.V. The Problem of Universal Salvation in the Teaching of Rashid Rida. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 32—45. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45.

Сведения об авторе:

Мухетдинов Дамир Ваисович — кандидат политических наук, ректор Московского исламского института (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-46-55

THE POLEMICS BETWEEN THE BUDDHISTS AND THE VAISHESHIKAS ON THE SELF IN “PUDGALAVINISHCHAYA” OF VASUBANDHU

L.I. Titlin

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

Abstract. The article examines the controversy between the “orthodox” Indian philosophical school Vaiśeṣika and one of the greatest Buddhist philosophers — Vasubandhu (IV—V AD.) on the existence of subject (“ātman”) as a reality. The discussion is investigated on the example of the text “Pudgalavinīśchaya” (hereinafter PV). PV of Vasubandhu — literally “Study on the Self”, or “pudgala” — is traditionally considered the 9th chapter of “Abhidharmakośabhaṣya” of the same author and is one of the most important polemical treatises on the self, or ātman, in Buddhist philosophy. Among the issues discussed are the famous “epistemological argument”, the ability of recall and perception, how a difference between moments of consciousness is possible, whether the substrate for consciousness is necessary. One of the strategies of Vasubandhu is that he tries to find internal contradictions in the arguments of opponents. We can say that the main argument of Vasubandhu is aimed at justifying the mechanism of the cause-and-effect occurrence of all phenomena (pratītya-samutpāda). If the Vaiśeṣikas proceed from their logic about the need for a substance for qualities, then Vasubandhu tries to persuade them to his side and offer a fundamentally new explanatory model, according to which there are only sequence-like moments-phenomena (dharmas) that flow from each other according to the law of cause and effect.

Key words: ātman, anātman, “self”, non-“self”, Vasubandhu, Vaisheshika, consciousness, “Pudgalavinīśchaya”, “Abhidharmakośa-bhaṣya”

INTRODUCTION

Unlike traditional Western models of subject, which, as a rule, imply the existence of “Self”, Buddhism (at least 2 thousand years before the first criticism of subject in the West) has put forward its original concept of “non-Self” (anātmavāda). The first similar criticism of the subject in the West has been proposed by D. Hume in his “Treatise on Human Nature”, in which he introduced the so-called “bundle theory”, according to which the Self is not a substantial and unique datum, but on the contrary, an aggregate or collection of “bundles” of certain fluctuating parts of consciousness, or phenomena.

This theory is very similar to the Buddhist doctrine of anātmavāda, which states that “Self” does not exist at the level of the ultimate reality while admitting its existence at the level of empirical truth as a conventional term to designate the so-called skandhas, or aggregates of dharmas.

Anātmavāda is a direct negation of “ātman” as a predicate, of the 5 aggregates that make up the psychophysical complex of a person called “skandhas”, namely: [group of material] sensuality (rūpa), [group] of feelings (vedanā), representations (saṃjñā), [group] of karmic factors (saṃskāra), [group] of perceptions (vijñāna).

Although early Buddhism did not directly deny the existence of ātman (anātma-vāda-1) and the Buddha preferred to answer the questions about its existence with “noble silence”, in later Buddhism, which is at issue, Buddhists are directly talking about the actual nonexistence of ātman (ātma-nāsti, anātmavada-2).

It is important to note that the five aggregates (panchaskandha) do not merely constitute the subject, but also the non-dual subject-object adichotomia, the indivisible unity of the subject-object “life-world”, i.e. they encompass not only the subject, but the whole knowable world, except for the so-called asaṃskṛta dharmas (unconditioned dharmas, in particular, nirvāṇa). As the famous Russian Buddhologist Otton Rosenberg wrote in his work “The Problems of Buddhist Philosophy”, «there is no sun, no person, but only a certain texture of correlates, elements-dharmas — sensual, conscious, mental, etc., which results in a single empirical illusory appearance called “a person seeing the sun”».

“PUDGALAVINIŚCHAYA”

We will discuss the main arguments of Buddhists against the theories of the substantial “self” with reference to Vasubandhu’s (1) “Pudgalavinīścaya”.

“Pudgalavinīścaya” (hereinafter — PV) — literally “Investigation of Self” or “pudgala” is one of the most important polemical treatises on self, or ātman, in Buddhist philosophy (2). Traditionally, the PV is considered to be the 9th book of Vasubandhu’s “Abhidharmakośa-Bhāṣya” (AKB, “Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy”, IV—V AD).

AKB was translated into French [5] from Chinese, into English through French [6]. In Russian it is was translated completely, but it was translated from Sanskrit — 6 books from 9: [7—9]. PV was translated into English three times: once from Tibetan [10] and twice from Sanskrit: [11] and [12]. Partially the translation from Sanskrit into Russian was published by us in the following articles: [13—15]. The full text of PV was translated into Russian in [16].

The core of the controversy in the treatise is directed against Pudgalavādins (so-called “heretical” school of Buddhism, which acknowledged the real existence of the so-called quasi-person, or pudgala as being not different and at the same time not identical with the aggregates, but “perceived on their basis”) and Vaiśeṣikas. Buddhists understood anātman (3) primarily as the denial of any constant principle in a person, a soul, as subject or agent. We will present the arguments of Vasubandhu against Vaiśeṣikas as the easiest to understand.

Introduction to “Pudgalavinīśchaya”

In the Introduction to PV Vasubandhu demonstrates the absolute impossibility of the existence of the self (“ātman”) as a reality.

The epistemological argument

Vasubandhu opens PV with the question of whether there is an ātman? And he gives the answer: no, there is not. Further, he offers a genuine “epistemological argument”, or “argument of imperceptibility”.

It boils down to this: “Self” (ātman) is not perceived either by any common sense organs, or during a special meditation, from which it is concluded that it does not exist.

For Buddhism the world does not extend itself beyond the experience of the world (i.e., the totality of all experienced objects), in other words, dharmas, or phenomena, have the status of ultimate reality. Vasubandhu recognizes two basic epistemological tools, by which in principle ātman could be known: the direct perception and the inference from effect to cause.

Direct perception, says Vasubandhu, is possible for seven of the twelve groups of dharmas (āyatanas), singled out in the cognition process. Only these seven āyatanas can act as “objects”. These include: 1) visible, audible, objects of smell and taste, tangible, objects of manas, or mind (dharma-āyatana), and 2) manas itself.

Therefore, the logical inference from effect to cause is required only for the five remaining āyatana — five sensory organs, the necessary existence of which is proved by the fact of absence of sensory perception in the case of their non-functioning. By means of the immediate comprehension or logical inference, Vasubandhu says, we cannot apprehend anything other than the twelve āyatanas. Because ātman cannot be apprehended by any of the two epistemological tools, it cannot be attributed to dharmas, or elements of being. However, Vasubandhu does not completely deny ātman, or “self”, but denies only its ultimate reality (dravya). He considers it just as a “name”, a concept that is used in everyday human practice to refer to a constantly changing sequence of dharmas.

Therefore, ātman as a finite reality does not exist, and can only be considered as a conventional reality.

Polemics with the Vaiśeṣikas

Vaiśeṣika is an “orthodox” school of Indian philosophy, famous for its teaching about the categories of being and for the conception of the atomic structure of matter.

Remembering and perception. How the difference of moments of consciousness can be possible?

Question of the Vaiśeṣikas (hereafter Vs.) **1.** Vs. raise the question: how the recall and recognition of objects is possible, if there is no ātman and “moments of consciousness” are momentary?

Answer of Vasubandhu (hereafter V.) **1.** Vasubandhu says that, from the Buddhist point of view, there is a certain state of mind (bhavana-saṃskāra, mental imprint), which appears due to habit, repetition, etc., aimed at the recalled object and causally associated with it, preceding the act of remembering, which is not destroyed due to absent-mindedness, grief, etc. The remembering as a moment of consciousness causally arises from the preceding moment of consciousness.

Question of Vs. 2. Who, then, remembers, ask Vs., if there is no ātman? Vs understand the process of remembering on the basis of an “agent”, which captures the object of perception using its recollection ability.

Answer of V. 1. V. asks whether there is any difference between the agent, grasping an object of recall, and the emergence of the recall in a stream of consciousness and

says that there is none. What indeed causes recollection? As mentioned above, a special moment of consciousness. Although we say “Chaitra is perceiving”, in fact we are just seeing the act of remembering in the stream called “Chaitra”.

Question of Vs. 3. Who indeed owns recollection, if there is no ātman, ask Vs?

Answer of V. 1. V. retorts: what is meant by “ownership”? If the recall is directed to the object (in Vs terms), then it is not correct, because, firstly, the recall cannot move anywhere, secondly, it turns absurd, because a memory that is already there, is directed by subject to recall an object which already exists in memory. There is only one option — the “owner” of memory is the cause of its occurrence. This is what Vasubandhu himself argues. The relationship between “owner” and “ownership” is nothing more than a causal one.

Question of Vs. 4. Vs. ask: who is, in this case, the knower? Whose is the perception (vijñāna)?

Answer of V. 1. V. replies that simultaneous causes of such a consequence as a perception (vijñāna) are the presence of an object, as well as of an apprehending ability and attention.

Objection of Vs. 1. Vs. argue that all states refer to some substance. For example, the expression “Devadatta walks” or “Devadatta cognises” refer to a subject. (Predicates refer to subject). Therefore, there should be a subject of cognition.

The answer of V. 1. V. asks what is understood by a “subject Devadatta”? If it is ātman as a substance, its existence is still to be proved. If it is a conventional ‘self’, it is indeed the opinion of the Buddhists. Moreover, the “walking” and “cognition” in fact are causal occurrence of some dharmas from other dharmas within the same stream.

It is not correct that perception “grasps” the object, in fact, but perception occurs causally in the form of an object. Vasubandhu admits that it can be conventionally said that some “agent” cognizes the object, for an actually preceding perception is the cause of the perception of an object, and in this sense it can be called its “agent”. Perception is actually a sequence of causally interconnected “moments of consciousness”, or perceptions.

Thesis of Vs. 1. Vs. object that if one moment of consciousness would have arisen from another one within the chain of causal dependence, rather than directly from ātman, in that case, either all the time the same moments of consciousness would appear, or different ones, but in the same predetermined sequence as e.g., the sprout appears from the seed, and the leaves from the sprout etc.

Counterargument of V. 1. V.: it is not the case, since consciousness consists of conditioned phenomena, and a defining characteristic of conditioned phenomena is impermanence.

Counterargument of V. 2. In addition, the established order is observable, however, it is not as strict as in the case with the sprout.

Thesis of V. 1. The same argument can be applied to the personalist philosophers (i.e., to the Vs) themselves who believe that consciousness arises from ātman in so much as they argue that ātman and manas are eternal, it means that either all the time one and the same moment of consciousness will arise, or minds will always arise by the same pattern (as in the case of sprout).

Counterargument of Vs. 1. Vs. also reply that this does not happen because ātman is connected with manas in different ways (due to the so-called “specific connection”).

Counterargument of V. 1. However, Vasubandhu again objects that since opponents consider both substances to be eternal (that is, unchangable), they can not unite differently, unless the “connection” is something third, different from them. And this is not proven.

Counterargument of V. 2. In addition, the definition of a connection involves the combination of things that were previously disconnected and located in different places. But according to the teachings of the Vs., ātman is all-embracing and all-pervasive and manas is always in the “field” of ātman.

Counterargument of V. 5. If Vs. say that the difference between states of minds is due to differences in perceptions (buddhi), V. objects: whence does the distinction of representations arise, if the connection between immutable ātman and manas is also immutable?

Counterargument of V. 6. If Vs. say that the difference of ideas results from the differences of impressions, or mental imprints, which influence the connected ātman and manas, Vasubandhu wonders whether there is any need to introduce ātman connected to manas, why would not be possible to explain the difference of cognitions by simple influence of different impressions on the manas?

Ātman looks here out of place, it does not carry any semantic or functional load.

CONCLUSION

In Section 1 (Recollection and Perception: How is the Difference in the Moments of Consciousness Possible?) Vasubandhu tries to determine what is the cause of the various moments of consciousness (citta). Vaiśeṣikas believe that it is ātman (soul), the task of Vasubandhu is to refute and justify the Buddhist concept of interdependent origin, in order to show that there is no ātman.

Thus, three problems are considered here 1) The problem of causality 2) The question of the existence of ātman as a substance 3) The problem of the emergence of various moments of consciousness.

According to the Vaiśeṣikas, consciousness is the quality (guṇa) of the derivative (kārya) from the atman as a substance (dravya). From their point of view, neither the body, nor manas or the indriyas have consciousness because of their instrumental nature, and also because of the need to obtain information about objects from outside, respectively, the only reason for the moments of consciousness can only be ātman.

The plant, given as an example in this passage, for the Vaiśeṣikas represents a strict dependence of the effect on the cause, which is implicit in it. The consequence arises from the cause according to a clear and once-for-all established pattern, just as a plant emerges from a seed, and it, in turn, produces the fruit.

This example with a plant is used by both the Buddhists and the Vaiśeṣikas to criticize each other's positions. Both those and others believe that within the theory of opponents, changes in the flow of moments of human consciousness are impossible. Thus, the Buddhists can not agree that ātman can cause a variety of the individual's mental life, because it, according to the teachings of the majority of the Brahmanists,

is an eternal, and therefore an unchangeable entity. Following the Buddhist logic, only a plant of a given species originates from the seed, so nothing can ever happen from the unchanging ātman, for an immutable entity must not have the capacity for movement, generation. Vasubandhu believes that if ātman was the cause of the emergence of various moments of consciousness, then, according to the law of cause and effect, from this moment of consciousness, either the same moment of consciousness or the quite predictable moment of consciousness according to a certain preestablished scheme, such as from a seed consistently develop a sprout, branches, leaves and the whole plant, which obviously contradicts our everyday experience.

If the Vaiśeṣikas, trying to “save” the principle of eternal ātman, resort to manas, then to the sanskaras (mental impressions), then to the ideas (buddhi), then the Buddhists refer to the principle of anityatā (one of the three fundamental Characteristics of being), or the variability of all things and the doctrine of the cause-dependent origin (pratītya-samutpāda). They believe that the investigation can not be predicted by a reason because of a multitude of contributing factors, or secondary causes (compare the Buddhist scheme of the hetu and pratyaya — causes and conditions). The same example with a plant, according to Buddhists, should be treated differently: the next phase in the development of a plant does not arise from the destruction of the previous one, for the non-being can no longer generate the being. On the contrary, the plant is considered as a sequence of dharmas (elements), in which each previous causally determines the next. We are dealing not with a simple scheme, the cause (seed) is a consequence (plant), but with the expanded one, in which each dharma, the moment of consciousness at every minute moment determines the moment of consciousness into the next, and only it — from the point of view of the Buddhists, the seed, in strict sense, is not the “cause” of the plant: in simplistic terms, the decomposition of the seed is the cause of its germination, germination is the cause of the germ, etc.

Section 2 (Is a Substrate Necessary for Consciousness?) Is devoted to the refutation of the concept of ātman as a substance in the doctrine of the Vaiśeṣikas.

The term āśraya, which Vasubandhu uses here, can be understood in two ways: in the ordinary sense, as a physical basis, “support”, and in the philosophical, in the sense of a “substratum” for qualities.

If we take a literal, material interpretation of the term āśraya, the question arises, of what ātman is the basis, or material “support”? After all, mental qualities are *a priori* immaterial, even according to the teachings of the Buddhists, they belong to the group of cetana (“mental qualities”). It is clear that material support is required only for material objects, in this sense it is recognized by the Buddhists also. But in what sense is it necessary for moments of consciousness? Ātman can not be the material basis of mental qualities, since it is not material and does not take place according to the teachings of the Vaiśeṣikas, such is the verdict of Vasubandhu — they fall into an internal contradiction.

The Vaiśeṣikas by the term “āśraya” try to introduce their theory that the ātman is a dravya (substance), and the mental states, respectively, are its qualities — guṇas (the basis, the substrate). The doctrine of the substratum (āśraya, dravya) and qualities (guṇa) occupies an important place in the philosophy of the Vaiśeṣikas. They interpret

āśraya in the sense of a substratum of qualities, that is, as their unchanging foundation, “support” for the self-identity of any phenomenon whose qualities may well vary with time. As V.G. Lysenko points out, “dravya (the same as āśraya — L.T.) is defined as the basis of identity, i.e. the continuous existence of a thing as opposed to a changeable, discrete quality” [Lysenko, 2005, 488].

For Vasubandhu, such a position is fundamentally unacceptable. Recall that the Buddhists do not fundamentally distinguish between quality and its substance, which combine into a complex concept of dharma. Only dharmas, or ultimate elements of being, which number seventy-five, the Buddhists reckon to realities. Needless to say, there is no ātman among them. All the other phenomena, except the ultimate ones, are considered conventional (dravya-siddha), that is, existing only at the level of empirical truth.

The five skandhas, or groups of dharmas — that’s what we have according to Buddhism, there is no substratum behind them. In the final analysis, there are only realities, dharmas, no qualities exist. Thus, according to Vasubandhu, this argument of the Vaiśeṣikas is āśraya-asiddha — [error] of an unidentified substratum.

Summarizing this section, we can say that the main argument of Vasubandhu is aimed at justifying the mechanism of the cause-and-effect occurrence of all phenomena (pratītya-samutpāda). If the Vaiśeṣikas proceed from their logic about the need for a substance for qualities, then Vasubandhu tries to persuade them to his side and offer a fundamentally new explanatory model, according to which there are only sequence-like moments-phenomena (dharmas) that flow from each other according to the law of cause and effect. Vasubandhu tries to disprove the relevance of the concept of substance-support, even for intangible phenomena, such as remembering and perception.

In the discussion with the Vaiśeṣikas, Vasubandhu introduces many of those arguments, which will then be repeatedly used by Śāntarakṣita and Udayana (for example, if there was eternal ātman, all the moments of consciousness would take place simultaneously, since the eternal produces all its consequences simultaneously).

One of the strategies of Vasubandhu is that he tries to find internal contradictions in the arguments of opponents. However, here he often points to imaginary contradictions instead of existing ones, because he is guided by his own, Buddhist, logic. For example, he believes that the combination of two eternal substances, such as ātman and manas, will inevitably lead to a change or even destruction of one of them, which is impossible. The internal logic of the Vaiśeṣikas, on the other hand, says that the union of two eternal substances is entirely possible, if one of them is omnipresent (ātman), and the second one is not (manas). Here again, the main “problem” of the Buddhist-Brahmanist discussions is shown: both opponents are almost always guided by the logic of their system, instead of trying to understand the logic of the opposing side and find the internal contradictions in it. Because of this, the disputes between the Buddhists and the Brahmanists almost never have their resolution — they do not have losers or winners — each remains within its own system under the protection of its own special philosophical logic.

NOTES

- (1) For more on Vasubandhu, see V.K. Shokhin's article "Vasubandhu" [1. P. 203—207].
- (2) For more information on the self in PV see publications: [2—4].
- (3) In the future, all terms are recommended to look at the publications [17] and [18].

REFERENCES

- [1] *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia]. Stepanyants MT. (Ed.). Moscow: Vosstozhnaya Literatura, 2011 (In Russ).
- [2] Titlin LI. "Anatman" (ne-Ya) kak klyuchevaya tsennostnaya ustanovka buddizma v kontekste ontologii vaibkhashiki i pudgalavady (na materiale 9-i knigi "Abkhidkharvakoshi" Vasubandkhu). ["Anatman" (non-Self) as the Key Value Setting of Buddhism in the Context of the Ontology of Vaibhashika and Pudgalavada (based on the 9th book of "Abhidharmakosha" of Vasubandhu)]. In: *Idealy. Tsennosti. Normy: VI mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya po vostokovedeniyu (Torchinovskie chteniya). [Ideals. Values. Norms: VI International Scholars' Conference on Oriental Studies (Torchinov Readings)]*. 3—6 February 2010. Ed. SV Pahomov. St.-Peterburg; 2010. p. 216—221. (In Russ).
- [3] Titlin LI. Ponyatie sub"ekta v buddizme pudgalavady. [The Notion of Subject in Pudgalavada Buddhism]. *Istoriya Filosofii [History of Philosophy]* 2013; (17):15—40. (In Russ).
- [4] Titlin LI. Problema ontologicheskogo statusa sub"ekta v "Pudgala-Vinishchae" Vasubandkhu. [The Problem of Ontological Status of Subject in "Pudgala-vinishchaya" of Vasubandhu]. *Psihologiya i Psihotekhnika [Psychology and Psychotechnics]* 2011; (8). Moscow: Nota Bene, p. 91—102. (In Russ).
- [5] *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1—9. Paris: P. Geuthner, 1923—1931.
- [6] Vasubandhu. *Abhidharmakosabhasyam*. Translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley, Calif., 1998—1990.
- [7] *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha)*. T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). V. 2: Section III: The Doctrine of the World; Section IV: The Doctrine of Karma]. Izd. podgot. EP Ostrovskaya, VI Rudoj. Moscow: Ladomir; 2001. (In Russ).
- [8] *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha)*. T. 1: Razdel I: Uchenie o klassah ehlementov; Razdel II: Uchenie o faktorah dominirovaniya v psihike [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). V. 1: Section I: Teaching about the Classes of Elements; Section II: Teaching about the Factors of Domination in the Psyche]. Izd. podgot. EP Ostrovskaya, VI Rudoj. Moscow: Ladomir; 1998. (In Russ).
- [9] *Enciklopediya buddijskoj kanonicheskoy filosofii (Abhidharmakosha)*. Razdel V — Uchenie ob affektah. Razdel VI — Uchenie o puti blagorodnoj lichnosti [Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakosha). Section V — Teaching about affects. Section VI. The Doctrine of the Way of the Noble Person]. Sostavlenie, perevod, kommentarii, issledovanie EP Ostrovskoj, VI Rudogo. St.-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. Un-t; 2006. (In Russ).
- [10] Stecherbatsky T. *The Soul Theory of the Buddhists*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan; 1976.
- [11] Kapstein M. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications; 2001.
- [12] Duerlinger J. *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self*. Taylor and Francis e-Library; 2005.
- [13] Titlin LI. Polemika Vasubandkhu so storonnikami ucheniya o pudgale (individe) v "Pudgala-vinishchae" c prilozheniem "Pudgala-vinishchaya" Vasubandkhu s kommentariem "Spkhu-tartkha" Yashomitry (fragment). [Polemics of Vasubandhu with Supporters of the Pudgala (Individual) Teaching in Pudgala-vinishchaya with an Excerpt of "Pudgala-vinishchaya" of Vasubandhu with the commentary "Sphuthartha" of Yashomitra]. *Istorko-filosofskij ezhegodnik 2013. [Historical and Philosophical Yearbook]*. Moscow: Kanon+, 2014. P. 256—276. (In Russ).

- [14] Titlin L.I. Vasubandkhu. “Pudgalavinishchaya”. Predislovie, Per. Fragmentov 943—948. [Vasubandhu. Pudgalavinishchaya. Foreword, Trans. of Excerpts 943—948]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya “Filosofiya”*. [Bulletin of the Russian University of Peoples’ Friendship. Series: Philosophy]. 2016; (4):116—128. (In Russ).
- [15] Vasubandkhu. “Pudgala-vinishchaya”. Predislovie, per. Fragmenta, primech. L.I. Titlina [Vasubandhu. Pudgala-vinishchaya (Preface, Translation of an Excerpt, Notes by L.I. Titlin)]. *Istoriya filosofii*. 2015;20(2):107—125.
- [16] Titlin L. Problema subyekta v indijskoy filosofii (“Pudgalavnishchaya” Vasubandkhu). [The Problem of Self in Indian Philosophy (“Pudgalavnishchaya” of Vasubandhu)]. Moscow: Ontoprint; 2018.
- [17] *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia]. Stepanyants MT. (Ed.). Moscow: Vosstochnaya Literatura; 2011 (In Russ).
- [18] *Indiiskaya filosofiya: Entsiklopediya* [Indian Philosophy: Encyclopedia]. Stepanyants MT. (Ed.). Moscow: Vosstochnaya Literatura; 2009. (In Russ).

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-46-55

ПОЛЕМИКА О СУБЪЕКТЕ МЕЖДУ БУДДИСТАМИ И ВАЙШЕШИКАМИ В «ПУДГАЛАВИНИШЧАЕ» ВАСУБАНДХУ

Л.И. Титлин

Институт философии РАН

ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Россия, 109240

В статье рассматривается полемика между «ортодоксальной» индийской философской школой вайшешика и одним из величайших буддийских философов — Васубандху (IV—V вв.) о существовании субъекта («атмана») как реалии. Дискуссия исследуется на примере текста «Пудгалавинишчае» Васубандху (далее — ПВ). ПВ — буквально «Исследование субъекта», или «пудгалы» — традиционно считается 9-й главой «Абхидхармакоша-бхашьи» того же автора и является одним из наиболее важных полемических трактатов о субъекте, или атмане, в буддийской философии. Среди обсуждаемых вопросов — знаменитый «гносеологический аргумент», способность вспоминать и воспринимать, как возможна разница между моментами сознания, необходим ли субстрат для сознания. Одна из стратегий Васубандху заключается в том, что он пытается найти внутренние противоречия в аргументах оппонентов. Можно сказать, что главный аргумент Васубандху направлен на обоснование механизма причинно-следственного возникновения всех явлений (пратитья-самутпада). Если вайшешики исходят из собственной логики о необходимости субстанции для качеств, то Васубандху пытается убедить перевести их на свою сторону и предлагает принципиально новую объяснительную модель, согласно которой существуют только последовательности моментов-явлений (дхарм), которые возникают друг за другом в соответствии с законом причины и следствия.

Ключевые слова: атман, анатман, «я», не-«я», Васубандху, вайшешика, сознание, «Пудгалавинишчая», «Абхидхармакоша-бхашья»

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. 1050 с.
- [2] Титлин Л.И. «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады (на материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху) // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3—6 февраля 2010 г. / сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. С.-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2010. С. 216—221.

- [3] *Титлин Л.И.* Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // *История философии* № 17. М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. С. 15—40.
- [4] *Титлин Л.И.* Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгалавинишчае» Васубандху // *Психология и Психотехника*. 2011. № 8. М.: Nota Bene, 2011. С. 91—102.
- [5] *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1 — 9. Paris: P. Geuthner, 1923—1931.
- [6] *Abhidharmakosabhasyam*. Translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley, Calif., 1998—1990.
- [7] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001. 670 с.
- [8] Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V: Учение об аффектах. Раздел VI: Учение о пути благородной личности / составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. 524 с.
- [9] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. 670 с.
- [10] *Stcherbatsky T.* The Soul Theory of the Buddhists. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976.
- [11] *Kapstein M.* Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston: Wisdom Publications, 2001.
- [12] *Duerlinger J.* Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. Taylor and Francis e-Library, 2005.
- [13] *Титлин Л.И.* Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индивиде) в «Пудгала-винишчае» с приложением «Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхутартха» Яшомитры (фрагмент) // *Историко-философский ежегодник*. 2013. М.: КАНОН+; РООИ «Реабилитация», 2014. С. 256—276.
- [14] *Титлин Л.И.* Васубандху. «Пудгалавинишчая». Предисловие. Пер. фрагментов 943—948 // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. 2016. № 4. С. 116—128.
- [15] *Титлин Л.И.* Васубандху. Пудгала-винишчая (Предисл., пер. фрагмента, примеч. Л.И. Титлина) // *История философии*. 2015. Т. 20. № 2. С. 107—125.
- [16] *Титлин Л.И.* Проблема субъекта в индийской философии («Пудгалавинишчая» Васубандху). М.: Онтопринт, 2018.
- [17] *Философия буддизма: энциклопедия* / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. 1050 с.
- [18] *Индийская философия: Энциклопедия* / отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. 953 с.

Для цитирования:

Titlin L.I. The Polemics Between the Buddhists and the Vaisheshikas on the Self in “Pudgalavinishchaya” of Vasubandhu // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 46—55. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-46-55.

For citation:

Titlin L.I. The Polemics Between the Buddhists and the Vaisheshikas on the Self in “Pudgalavinishchaya” of Vasubandhu. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 46—55. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-46-55.

Сведения об авторе:

Титлин Лев Игоревич — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: titlus@gmail.com).



СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЯЗЫК—ЧЕЛОВЕК—ОБЩЕСТВО

SOCIAL PHILOSOPHY: LANGUAGE—MAN—SOCIETY

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-56-65

REFERENCES OF PROPER NAMES AS THE PROBLEM OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF LANGUAGE*

A.Z. Cherniak

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation 117198

Abstract. This article investigates the idea that meanings of proper names are their references which is popular in the philosophy of language. The aim is to show, first, that there is no satisfactory answer to the question “How references as stable relations between words and objects appear, due to accomplishment of what conditions these properties of linguistic expressions may be produced?”, and, second, that we can still use the notion of reference in our explanations of some effects of communication if we treat reference as pragmatic rather than semantic phenomenon. The actuality of this research is provided by the fact that the identification of meanings of certain types of terms, proper names first of all, with their references is still very influential account in the philosophy of language. The author uses the methods of historical exposition and philosophical analysis of the main theories of reference, such as theory of descriptions and causal theory of reference. It is shown that these theories in their different modifications fail to explain how references as semantic relations between proper names and their bearers may be produced in the course of communication and social interaction. But although there are alternative concepts of the nature meanings of proper names it is concluded that we still may apply the notion of reference in our explanations of natural language communication if we treat reference as pragmatic effect caused by mutual coordination of actions achieved by the participants of certain communicative situation.

Key words: reference, meaning, semantic property, denotation, proper name, theory of descriptions, direct reference

1. INTRODUCTION

What are meanings of linguistic expressions? This question was the subject of philosophical discussions since antiquity. Thus, Aristotle claimed that meanings of names are conventional [1. 16a20], and that words used in speech are symbols of impressions of the souls [1. 16a3]. St. Augustine considers names as signs of external things; the relation of naming in his picture of the work of language is set by intentions and actions of speakers [2. I, P. 8]. Later two classes of names were distinguished: common and proper names respectively. Common names are considered as names of classes of things, while proper are supposed to be names of singular entities. Which

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 18-013-00488 «Экологическая парадигма в общественном сознании: становление и развитие».

sorts of entities proper names name is a matter of further philosophical debate. Many see language as primarily a tool of representation of the world where the speakers of the language live; in this case meaningful sentences must be true or false relative to the world and proper names and some other terms (generalized as singular expressions) as parts of sentences with some descriptive content must contribute to the meanings of those sentences certain parts of the world itself. Others see languages as primarily means of expression of subjective thoughts; in this case proper names must contribute to the meanings of sentences, understood as thoughts, subjective concepts or ideas of personal minds. But in general the meaning of a name is supposed to be its denotation identified with the class of entities that name applies or refers to, or which it singles out for its users (1). In the case of proper names and other singular terms their denotations are singular objects, events, places, individuals, states etc. If meanings of proper names are their denotations, and these denotations are singular entities, then according to the picture in question proper names are connected with particular entities by specific semantic relation called *reference* which is such that it makes a proper name in its standard (i.e. referential) use to single out for its user the very entity which is its denotation or, in other words, bearer. Reference is the main semantic feature of proper names according to this picture, and denotations are supposed to be main contributions of names to the meanings of sentences (2).

2. THE PROBLEM OF REFERENCE-PRODUCTION

This picture of the nature of meanings of proper names rooted in ancient tradition clearly presupposes that there must be some way (procedure) of attaching a name to its future bearer or, in other words, the way of assigning a denotation to the name resulting in the appearance of new reference. This procedure must somehow make a name be capable of remaining the name of certain entity over time, referring exclusively to it in all its future standard uses or under so called standard readings (unless its meaning is changed). But how exactly the name may be thus attached to particular entity or an entity to be assigned to the name as its meaning to the effect just mentioned? How, in particular, some fragment of reality, such as certain thing, individual, place or event, may be made a bearer of a name? The one may pronounce the word with an intention to apply it to certain thing, and accompany this intention with a gesture normally understood as pointing to something, but what guarantees that this intention would be realized, that the actions the person produces would be sufficient for the creation of definite reference? The one who observes these actions and understands what word in front of what objects the speaker pronounces may single out mentally from his or her environment the same fragment which the speaker supposed to single out by his/her actions and to which he/she intended to apply that word. But actions which we normally use this way cannot themselves single out some definite object in the environment of neither the speaker nor the observer. This is well illustrated by the famous example of radical translation provided by W.V.O. Quine [5. P. 28—33] where the linguist who is trying to learn completely foreign language of some tribe watches how the member of this tribe points with his finger to the rabbit and accompanies this pointing with the phrase

“Gavagai”. In spite of the fact that the gesture observed by the linguist does not differ from those which he and his linguistic community normally use for pointing to objects, he cannot say on the basis of this observation alone what exactly the gesture points to, and what the name (if it is a name in the tribal language) “Gavagai” should be applied to. The linguist has several hypotheses one of which seems the most plausible: that the gesture points to the rabbit. It seems so because in the linguistic community where the linguist belongs the same gesture in the same circumstances would be used to single out a rabbit. But taking into account possible differences between his community and the one which language and practices he tries to understand he cannot rule out other semantic alternatives, such as that the gesture points to the rabbit's fur or rabbit's meat, or rabbit's spirit, or to the appearance of the rabbit in the visual view of the speaker etc. He just doesn't have enough evidence to do this job. Gestures as such show only the direction where objects to be singled out have to be found; they don't show which objects or even types of objects have to be singled out. Yet less capable of providing this effect is the very intention to use the name in a certain way, because an intention may be or may be not fulfilled in actions.

Different proper names seem to refer to different kinds of entities. Thus, “Moscow” we understand as referring to real city, while “Mordor” as the name of some fictional place. One of the accounts of a nature of fiction identifies it with mental entity, something which is “in the head”. But there is also a hypothesis according to which all proper names refer rather to something “in the head” than to parts of the real world, i.e. to impressions or ideas of human minds, elicited in us by real things [6]. In this case gestures couldn't help us at all to attach names to their bearers because we cannot literally point by finger or other physical tool to mental entity. The one can connect an image of the name with an image of a certain thing in his or her head, and try to remember this connection, but the use of a name is not necessarily accompanied by an activation of a corresponding image in the head. What reason then do we have to think that the name was used with the reference supposedly created by such internal mechanism? And if there is no reason, as I think, then what reason do we have to believe that the reference was actually created this way? Again, I think none. Moreover, images represent only some aspects of those fragments of reality (or some other set of entities) which we suppose they are images of; if the name “Aristotle” is connected in my head with my subjective representation of Aristotle, and in someone else's head with his or her representation which may differ a lot from mine, then speaking about Aristotle we would speak about rather two different objects than about one and the same, contrary to what we normally expect from successful communication.

3. THE THEORY OF DESCRIPTIONS

There exist two main explanations of an appearance of references of proper names: theory of descriptions invented by G. Frege [4] and B. Russell [7], and causal theory of reference the main proponent of which is S. Kripke [8]. According to Frege proper names, like all expressions of natural languages, have beyond denotations also senses which contain information needed to identify their denotations. They are expressed

by descriptions of properties by which the users of the names may identify what they refer to. Also he identifies sense as the way in which the denotation is given. The assignment of meaning to a name then involves two steps: the learning of what the reference of a name is from its sense, and the identification of a denotation of the particular use of a name on the basis of this knowledge. B. Russell treats proper names (in the most of their uses in statements) as definite descriptions. That means that a thought which the subject thinks with the proper use of a proper name in general may be explicitly expressed only by substituting this name with an appropriate description [9. P. 54]. Definite descriptions are not singular terms like proper names which they are associated with; they represent properties which their denotations must satisfy [7. P. 488]. Within that semantic framework a name refers to certain object because there is a definite description associated with the standard use of this name, which may substitute it in that use, such that by understanding that description the user learns what object in the world stands for the denotation of this name.

But we know from experience that in practice we normally associate with proper names descriptions which are much less informative than those which could determine those names' references. They contain only part of the information needed in order to identify particular objects. Most of the people who use the name "Aristotle" referentially know just a couple of facts about Aristotle (e.g. that he was a Greek philosopher and a teacher of Alexander the Great). These facts then must determine according to the theory the meaning of "Aristotle" for these people. But Aristotle was not the only Greek philosopher and not the only teacher of Alexander the Great. Therefore more than one individual may satisfy this description. It cannot then provide the reference of the name "Aristotle" for those who know only these facts to the unique individual — Aristotle and no one else. Still we suppose that people who know only such facts about Aristotle may successfully participate in talks about him, and use his name to refer to him (3). Moreover, different people associate different descriptions with the referential use of certain name. The relatives of the particular person may know him or her by a set of qualities A while his or her colleagues may know him or her by another set of qualities B etc. This is consistent as with the existence of one and the same individual given under different descriptions so with the existence of different individuals determined each by certain description.

Another famous argument against theory of descriptions is the modal one. Its author, S. Kripke, says that the sentence "Aristotle is Aristotle" differs from the sentence "Aristotle is so-and-so", where "so-and-so" stands for some definite description of all facts known about Aristotle, in that whereas the second might be false the first is necessarily true. Both may be true in the actual world, but it might be that someone else, not Aristotle, had all the features ascribed to the individual by the description on the right side of the second sentence (in other words, there is such possible world accessible from the actual one that in it Aristotle is not so-and-so). On the other hand it might not be that Aristotle was not himself (no possible world accessible from the actual one is such that there exists Aristotle and he is not Aristotle). It follows according to the argument that no description, however detailed, determines the reference of a proper name [8. P. 30, 74].

There is a modification of the theory of descriptions according to which disjunctions of definite descriptions are senses of proper names [10. P. 180ff]; this approach is known as cluster theory of descriptions. But if we define Aristotle as, say, the student of Plato *or* the teacher of Alexander the Great we create the possibility that two different individuals satisfy these two descriptions from which it would follow that the reference of the name “Aristotle” is ambiguous (4). Besides this theory does not solve the following problem: since some essential constituents of the object's existence are left unrepresented by descriptions associated with the particular use of its name these descriptions would represent rather the bearers of properties which they describe than some particular object. There is also the version of theory of descriptions which proposes to understand “something named N” as the sense of a name “N” (5). But in this case we can also forget about name's unambiguousness because different entities may be called by the same name. Besides, as Kripke notices, the name “Socrates”, for example, could be applicable to Socrates even if his contemporaries did not call him Socrates [8. P. 68—70]. Katz objects that “Socrates” is the name of Socrates even if some people do not call Socrates Socrates [11. P. 8]. But he interprets “N does not exist” as saying that nothing is a thing which has some property P and is called N by actual users of the language where “N” belongs [11. P. 23—24]. But then if we treat “Moses does not exist” this way we would get something quite different from what we expect: that there is no bearer of the name “Moses” which satisfies its contemporary use by actual users of English (6). But this is definitely false because there are many individuals which are bearers of that name for contemporary users of English. Finally some defenders of the theory of descriptions admit that senses of names do not fully determine their references, that some extralinguistic information is needed [11. P. 11]. But in this case it may be noticed that the more extralinguistic information is needed the less reference of a name depends on definite descriptions associated with its proper use (7).

4. DIRECT REFERENCE AND CAUSAL THEORY OF REFERENCE

Critics of the theory of description insist that proper names have direct references, which means that they refer to things directly, not due to some associated senses, and hence that their references are not determined by definite descriptions. Thus according to J.S. Mill names may refer to things independently on how their properties correlate with connotations (senses) of these names [13. P. 1, 2, 5, 33]. He gives the following illustration of the independence of denotations of proper names from their senses. The town Dartmouth according to the descriptive content of its name is the town in the mouth of the river Dart. But over time the channel of the river Dart had moved so that Dartmouth ceased to be in the mouth of Dart; still it is the same town, although its identity is not fixed by its location relative to the river Dart.

According to Kripke proper names unlike definite description are rigid designators, i.e. expressions which refer each to the same thing in all possible worlds were this thing exists [8. P. 48—49] (8). How then names get attached to their bearers the result of which is an appearance of stable references to them from the point of view of the proponents of direct reference? According to S. Kripke proper names directly refer to their bearers

because those are assigned to names historically, and any such history of name's use begins with the situation of immediate acquaintance with the object of reference. In order to refer to the thing with the help of a proper name it is sufficient that the use of this name be in the right causal relation to the use in which that name was attached to this thing [8. P. 91—96]. In other words, the current use of a name must be the result of some historically antecedent use where the name was attached to the object. That picture of a creation of reference presupposes the following. Some people once assigned to certain boy whom they were personally acquainted with the name "Aristotle", the boy then grew up and became a philosopher, and did things which made him famous. He is known to people who didn't know him personally by these deeds, but they are able to refer to him by using the word "Aristotle" not because they know certain facts about him but because their use of that name is derivative from its use by those who once baptized certain boy with that name, because there is a constant chain of communicative interactions linking current use of the name with its initial use and some situation of baptizing. In order to incorporate the use of a name into such chain of interactions one need to (try to) use this name in the same way as it was used by certain people in the past.

But an important element is missing from this picture: nothing is said about the particular mechanisms which should provide the result of attaching of a name to an object in the situation of baptizing. We can identify certain action as action of baptizing by its observable features: we can say that if someone points to a particular object (what we think is the object one intends to distinguish) and says something like "This is A" he is trying to attach the name "A" to that object. But we cannot observe the result, the fact that the name was attached, that the expression *became* the name of the object, and the object became that name's bearer. We could infer such results from the observation of historical consequences of the act of baptizing. But the consequences we are interested in are unobservable: we would have to see that the name actually *is* the name of that particular object for certain group of that name's users. But in order to see this we should be able to observe the very relation of reference between the name and the object. But reference as such is unobservable. According to the theory, causal dependence on certain use is what makes the use of a name referring to a particular thing. But the derivative use may have definite reference only if the use which semantic features it historically inherits had that reference. But in order to say whether it had that reference we have to know that the uses causally derivative from it have that reference. That creates a circle in explanation.

There is also the following description of the mechanism of creation of reference by participants of the situation of baptizing. Both the baptizers and the observers experience the impact from the object baptized which causes in them its perception; as a result the observer acquires an ability (if he/she has corresponding linguistic competence) to refer to the object in question with certain name. Any use of that name in which that ability is realized has an effect of referring to the object in question due to the causal link between this object and this use [15. P. 67]. But the causal link in question connects only objects with their perceptions, not perceptions with the use of a name. When I say that Aristotle is the greatest ancient philosopher, my use of the name "Aristotle" is not

caused by any perception of Aristotle (and not by some recollection which could be caused by the perception in question). Suppose, I see that certain boy is named Peter, and the perception of Peter, caused by him in me, is the cause of my thought “This is Peter”, where “this” has, let's suppose, a direct reference to what is immediately observed (certain boy). Since this thought itself includes the use of a proper name, this is the simplest case of the use of a name caused by an interaction with particular object. But the use of a name may be causally dependent on the interaction with certain object while its meaning may be causally independent on it. Actually the notion of the use of a term is ambiguous: it may mean either the occurrence of the term in a discourse with certain meaning or its pronouncement or writing with certain intention. Causal impact from the object may determine intention, but not necessarily determines the meaning. Also we may notice that representations of objects which agents of communication normally use in thoughts are results of different sorts of stimulation, not all of which are caused by corresponding objects themselves (and in many cases most of these stimulations have other sources). Taking this into account we have to admit that references of many our proper names understood in the considered way are causally ambiguous. As a result, how exactly appears an ability to refer to objects by using names on the basis of causal links between these objects and their perceptions is still unclear. Moreover, an object in particular situation causes in agents its partial sensational representations; from this it may follow for the causal theory that names are attached not to objects but to their mental representations. But since such representations are qualitatively distinct from an object which caused them an ability to refer to these representations is not an ability to refer to that object. An object may change over time, but if the agent can only refer to some representation of it which fixes some set of its temporal features which it has no more (or even to that object *under* that representation) there would be no reference of the expected sort, the reference to something which remains the same in different perceptual representations.

5. CONCLUSION

Therefore the question “How names succeed to become connected with their bearers by relation of reference?” is still open. There is still no theory of reference which could satisfactorily explain this phenomenon. No surprise that this situation in contemporary philosophy of language stimulates alternative concepts of the nature of meanings of proper names according to which their meanings are identified, e.g., with mental entities [16; 17] or abstractions like inferential [18; 19] or conceptual [20; 21] roles these terms play in corresponding languages.

I think that in spite of this criticism there may be preserved some explanative role for the notion of reference. But it is better seen as pragmatic rather than semantic concept: it is true that we can refer to things by use of words, but it is very doubtful that we can do this because our words, proper names in particular, are connected with these things by semantic relations of reference. Many uses of proper names are such that the public pronouncement of a name in certain context causes the reaction part of which is a coordination of actions between the speaker and the hearers when they pick out

from the environment the same object as an appropriate one (or accommodate it if it is not given) and deal with it as if it is that object which is referred to by the name. We still may consider an object which is regularly picked out this way in response to the use of a certain name this name's denotation, but just because it plays certain role in an achievement of coordination of individual pragmatic responses to certain linguistic stimuli, not because it participates in a semantic relation of reference.

© Cherniak, A.Z., 2019

NOTES

- (1) Cr. the following definition: “denotation of a term is the class of all actual or existing things to which this term applies properly” [3. P. 238]. Although many names refer to actual or existing things there are as well such that are supposed to refer to something not real or even nonexistent (“Pegasus”, e.g.). Do these names have denotations or are they empty is a question which was intensively discussed in the philosophy of language. Still it seems at least plausible that if names may refer to real things they might refer to things which are not real as well.
- (2) Some think though that this concerns only so called extensional contexts while in intensional contexts (such as contexts of propositional attitude) singular terms would contribute their senses if only they have some (see [4]).
- (3) Cr. the argument by S. Kripke who says that the name may be understood without having access to the information which is sufficient to identify the referent of that name [8. P. 81].
- (4) Of course most names of natural languages are ambiguous because different people and groups may use them with different meanings. But yet we presume that a name may have definite reference for certain group or community within certain use or under certain reading.
- (5) See: [12. P. 319—48; 11. P. 31—61].
- (6) Cr. also [8. P. 31].
- (7) Some philosophers still claim that theory of descriptions was not refuted [11; 12]. But neither is there good argument which would show that there are definite descriptions truly synonymous to proper names they are associated with. “The first man stepped on the surface of Moon” if properly understood motivates to single out one and the only person which is in fact Neil Armstrong. But that does not yet mean that it refers to Neil Armstrong and therefore is synonymous to “Neil Armstrong”. Rather it refers to whoever is in fact the one who satisfies that description.
- (8) On the other hand some philosophers assume that definite descriptions may have direct references too [14].

REFERENCES

- [1] Aristotle. *On Interpretation (De Interpretatione)*. Clarendon Aristotle Series, Oxford: Oxford University Press; 1963.
- [2] St. Augustine. *The Confessions of St. Augustine*. New York: Image Books; 1960.
- [3] Lewis C.I. The Modes of Meaning. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1943; 4(2): 236—250.
- [4] Frege G. On sense and Meaning. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Geach P.T., Black M. (eds.) Oxford: Blackwell, 1952.
- [5] Quine, W.V.O. *Word and Object*. Harvard University Press; 1960.
- [6] Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, Manis J. (ed.), Hazleton, PA 18201-1291; 1999.
- [7] Russell BAW. On Denoting. *Mind*. 1905; 14: 479—93.

- [8] Kripke S. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press; 1980.
- [9] Russell BAW. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press; 1974.
- [10] Strawson PF. *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*. London: Methuen; 1959.
- [11] Katz JJ. Has the Description Theory of Names been Refuted? *Meaning and Method*, Boolos G. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 31—61.
- [12] Geurtz B. Good News about the Description Theory of Names. *Journal of Semantics*. 1997; 14: 319—48.
- [13] Mill DS. *A System of Logic*. V. I. London: Parker, Son, and Bourn; 1862.
- [14] Donnellan K. Reference and Definite Descriptions. *Philosophical Review*. 1966; 77: 281—304.
- [15] Devitt M., Sterelny K. *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*. Blackwell Publishers; 1999.
- [16] McGilvray J. Meanings Are Syntactically Individuated and Found in the Head. *Mind and Language*. 1998; 13: 225—280.
- [17] Chomsky N. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.
- [18] Sellars W. *In the Space of Reasons*. Scharp K., Brandom R. (eds.), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 2007.
- [19] Brandom R. *Articulating Reasons: an Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London; 2000.
- [20] Field H. Logic, Meaning and Conceptual Role. *Journal of Philosophy*. 1977; 69: 379—408.
- [21] Harman G. (Non-Solipsistic) Conceptual Role Semantics. Harman G. *Reasoning, Meaning, and Mind*. Oxford: Clarendon.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-56-65

РЕФЕРЕНЦИИ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

А.З. Черняк

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

В этой статье исследуется популярная в философии языка идея, что значениями собственных имен являются их референции. Цель статьи — показать, во-первых, что нет удовлетворительного ответа на вопрос «Как появляются референции как стабильные отношения между словами и объектами, за счет выполнения каких условий эти свойства языковых выражений могут создаваться?» и, во-вторых, что мы по-прежнему можем использовать понятие референции для объяснения некоторых коммуникативных эффектов, если будем трактовать ее как скорее прагматический, чем семантический феномен. Актуальность этого исследования обеспечивается тем, что отождествление значений некоторых типов терминов, прежде всего собственных имен, с их референциями — до сих пор весьма влиятельный подход в философии языка. Автор использует методы исторической экспозиции и философского анализа основных теорий референции, таких как теория дескрипций и каузальная теория референции. Показано, что эти теории в разных их модификациях не могут объяснить, как референции как семантические отношения между собственными именами и их носителями могут создаваться в процессе коммуникации и социальной интеракции. Но хотя существуют альтернативные концепции природы значений собственных имен, автор приходит к заключению, что мы по-прежнему можем использовать понятие референции в наших объяснениях естественно-языковой коммуникации, если будем понимать референцию как прагматический

феномен, вызываемый взаимной координацией действий, достигаемой между участниками определенной коммуникативной ситуации.

Ключевые слова: референция, значение, семантическое свойство, денотация, собственное имя, теория дескрипций, прямая референция

Для цитирования:

Cherniak A.Z. References of Proper Names as the Problem of Contemporary Philosophy of Language // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 56—65. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-56-65.

For citation:

Cherniak A.Z. References of Proper Names as the Problem of Contemporary Philosophy of Language. RUDN Journal of Philosophy. 2019; 23 (1): 56—65. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-56-65.

Сведения об авторе:

Черняк Алексей Зиновьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (e-mail: abishot2100@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-66-73

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС В ОБЩЕСТВЕ РИСКА: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

О.М. Ломако

Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского
Астраханская ул., 83, Саратов, Россия, 410012

Статья посвящена философскому рассмотрению антропологического кризиса общества риска в его исторической трансформации. Исследование направлено на антропологический анализ общества риска с целью выявления его новых особенностей в современную эпоху. Как методологический принцип исследования автор определяет различие антропологического и космологического принципов в философии. Речь идет о их сложной взаимосвязи и противоречивости в развитии цивилизационного процесса. Антропологический кризис становится очевидным, когда в эпоху модерна общество становится обществом риска. В статье раскрывается причина антропологического кризиса общества риска: общественное производство богатства становится производством рисков. В XXI в. появляется «мировое общество риска» (Ульрих Бек), что связано с процессом глобализации. Методология исследования риска предполагает необходимость предвидения непредсказуемого. Основная трудность в анализе риска заключается в том, что риск находится между определенностью и неопределенностью, между рациональным и нерациональным. Две тенденции — рефлексивность неизвестного и космополитический момент — указывают на глобальное изменение общества в XXI веке, приоритетом которого становится безопасность. В исторической и социально-философской перспективе безопасность понимается как концепт, который вмещает в себя целостность, сохранность, неприкосновенность, невредимость относительно телесности, жизни и собственности. В условиях современного антропологического кризиса безопасность стала основным ценностным понятием социально-политического языка. Логика однозначности уступает место логике многозначности, которая находит свое выражение в соединении общества риска с космополитизмом. «Космополитический момент» мирового общества риска предполагает признание уникальности Другого как возможность преодоления антропологического кризиса.

Ключевые слова: антропология, философия, Ульрих Бек, общество риска, гуманизм, кризис, безопасность

В XX—XXI вв. усиливается внимание к осмыслению судьбы человека в обществе риска. Особенно актуальной становится проблема антропологического кризиса и его последствий для будущего человечества. Для осмысления истоков антропологического кризиса в обществе риска необходима определенная методологическая установка. Думается, что, прежде всего, речь должна идти о различии антропологического и космологического подходов в ходе цивилизационного процесса. Зададимся вопросом: «Чем отличается космологическое понимание мира от его антропологического понимания?». Прежде всего, тем, что космологический мир, в отличие от антропологического, включает в себя *всё* — это некая тотальность, универсум, напряженное единство единого и многого. В исторической перспективе именно космологический подход в философии и в культуре как раз

и есть путь к глобализации. «Антропологический мир», в отличие от «мира космологического», есть «жизненный мир», который всегда конкретен. Это — мир мужчин и женщин, мир детей и взрослых, мир американцев, мир русских и т.д. К тому же он постоянно меняется. Мартин Хайдеггер не случайно назвал его темпоральным, временным. Именно эта темпоральность дает возможность видеть другие миры, избежать центрации на своем собственном мире.

В цивилизационном процессе нарастает расхождение антропологизма и космологизма. В Новое время человек становится «человеческим материалом», из которого можно сделать все. Разум, свобода, гуманизм теряют свое антропологическое содержание, теряют человека. Вот тогда наступает понимание риска утраты человеческого, что становится мировоззренческой проблемой.

У. Бек считал, что вслед за индустриальным и постиндустриальным этапами развития общество превращается в «общество риска». При этом постоянное производство рисков становится вполне легитимным и является неизбежным следствием принятия решений [12. С. 161—162].

Свой анализ мирового общества риска У. Бек начинает с исторического экскурса зарождения рисков в восприятии и в осмыслении их человеком. Он отмечает, что опасность, угроза и неопределенность всегда сопровождали человеческое существование, в определенном смысле даже в большей степени, чем сегодня. Угроза болезни и преждевременной смерти, как отдельному человеку, так и его семье, угроза голода и эпидемий были в средневековье гораздо больше, чем сегодня. Именно поэтому следует принимать во внимание динамику самой семантики риска: с раннего периода Нового времени она была связана с понятиями, которые в процессе модернизации имели нарастающее значение: неуверенность, ненадежность, угроза, опасность меняют свою содержательную нагрузку.

Два лица риска — шанс и опасность — становятся темой осмысления в период индустриализации, начиная с межконтинентального морского сообщения. Риск представляет собой некие шаблоны восприятия и мышления, которые — открыто — противостоят блокированию самоконструирования будущего и больше не могут быть определены ни через религию, ни через традицию, ни через власть природы, ни через веру в целительное действие утопий.

Страх перед неопределенностью, который с самого начала раскрыл дух приключения, «дон-кихотство» риска, чувствуется до сих пор, только с новыми технологиями, в которых обетованное и роковое/гибельное переплетаются друг с другом, больше чем когда-либо. Не только Декарт, но и Сервантес, не только философия и естествознание, но и романтизм возводят амбивалентность риска модерна [5. С. 19—21].

Ведущая проблематика романтизма во многом противоположна просветительской, где речь шла о десакрализации, секуляризации культуры и достижении эмансипации и автономности субъекта. Романтизм направлен на преодоление последствий действия автономного субъекта культуры, сформировавшегося в эпоху Просвещения. Он появился как осознание противоречивости бытия и необходимости устранения его разорванности, и потому «дух противоречия»

присущ ему изначально. Не случайно основной проблемой романтизма становится проблема отчуждения. К. Маркс раскрывает всеобщность отчуждения через понятие отчужденного труда [15]. Г. Лукач называет свои юношеские произведения — прежде всего, «Проблемы теории романа» — продуктом романтического антикоммунизма, который символизирует амбивалентность романтизма: с одной стороны, — разорванность бытия в условиях индустриальных форм жизни, с другой стороны, — стремление к органическому единству [8. С. 10—11].

Формирование современного массового общества Ханна Арендт считает основной причиной зарождения тоталитаризма. В ее критике эпохи модерна понятие «отчуждение» становится первостепенным. «Нарастающие тенденции формализации, рационализации и стандартизации в развитых индустриальных обществах имеют для человека катастрофические последствия: они ведут к нивелировке личности, к потере индивидуальности и к анонимности, лишая человека возможности осуществлять подлинное человеческое бытие» [13. С. 23]. Х. Арендт называет это явление «мироотчуждением» (*Weltentfremdung*) и «расколдовыванием мира» (*Weltentzauberung*), за которыми скрываются романтизированные картины прошлого. Она связывает мироотчуждение с длительным процессом разрушения традиции, с кризисом воспитания, с нигилизмом, с культурной неукорененностью и с деградацией сферы политического до простой политики власти и интереса [3. С. 81]. В этих условиях человек неизбежно становится частицей безграничного технологического универсума, в котором идентичность выражается в регистрационных цифрах и порядковых номерах [9. С. 193].

У политически бесправного индивида повышается интерес к своей частной жизни и своей собственной судьбе, где всё зависит от случайных удач и везения. Так, высшей мерой какого-либо смысла персональной жизни становится случайность, что в дальнейшем инициирует появление понятия обывательской судьбы и затем рождение нового жанра — романа, где герой всегда вынужден подчиняться своей судьбе [11. С. 24—25].

Казалось бы, что относительно неопределенности риска для экзистенциального эксперимента не имеется альтернативы. Измерение опыта риска происходит через открытие, страдание, предчувствие непредсказуемого, страх, удовольствие, потрясение, дозированное приобщение к смерти, которые внедряют риск в повседневность, охватывая все бытие человека. Все это можно завершить высказыванием: «*Risiko*» ergo sum: я отваживаюсь, значит, я есть. Я страдаю, значит, я есть. Кто я? Почему я существую? Почему я именно тот, кто я есть, а не тот, кем я хотел бы быть? [5. С. 22].

В прогрессивном модерне общественное производство богатства осуществляется вместе с общественным производством рисков. Происходит парадигмальная смена понятий. У. Бек говорит о замене логики производства и распределения общественного богатства логикой производства и распределения рисков. «Чистая» наука оперирует категориями, идеями и смыслами. В обществе развитого модерна, в индустриальном обществе наука все больше приобретает прикладное значение в виде разработки и введения новых технологий, сопряженных с принятием

решений. Здесь речь идет уже не о «чистой» науке, а о людях. Развитие и введение новых технологий оказывается напрямую связано с проблемой политического обращения рисков, с их учетом и сокрытием в различаемых горизонтах будущего. При этом обещание уверенности растет вместе с нарастанием рисков, однако вопреки росту критически настроенной публичности, и потому должно постоянно подкрепляться «косметическим» или реальным вмешательством в процесс технико-экономического развития [4. С. 25—26].

В связи с этим, пожалуй, представляется уместным вспомнить высказывание Никласа Лумана об изменении временных горизонтов. Рассматривая время как «множитель противоречий», он отмечает возрастание противоречий, «когда в настоящем учитывается будущее... *Настоящее будущее* (курсив Н.Л.) есть мультипликатор противоречий. *Будущие настоящие*, напротив, открывают возможность что-то отложить на потом. Одна временная перспектива давит, другая — снимает или хотя бы ослабляет напряжение». И далее продолжает: «Время как множитель противоречий становится множителем проблем... Ненадежность схватывается путем расчета риска, подлежит предварительному учету, страхованию» [14. С. 494—496].

Ульрих Бек в своем «обществе риска» замечает, что с повышением уровня жизни вовсе не исчезает социальное неравенство. Напротив, с ростом автономии человека оно возрастает. Для человеческой биографии и идентичности старые образцы для подражания перестали быть достоверными и достаточными. В связи с этим У. Бек интерпретирует возрастающую неуверенность и безопасность человека как отсутствие жизненных ориентиров индивида на «пути в новый модерн». Амбивалентность процесса нарастания свободы модерна состоит в том, что индивидуализация, забвение традиции и плюрализм приветствовались большинством индивидов как увеличение их индивидуальной свободы. Однако, в то же время, все это интерпретировалось как «рискованные свободы», как отсутствие ориентиров и безопасности [10. С. 69].

В условиях антропологического кризиса в обществе риска «безопасность» на шкале ценностей вытесняет «свободу» и «равенство», лишая последних высшего приоритета. Семантика риска сегодня особенно актуальна и значима на языке техники, экономики, естественных наук, а также политики. Общественная драматизация рисков касается, прежде всего, таких естественных наук, как гуманистическая генетика, репродуктивная медицина, нанотехнологии, скорость развития которых далеко превосходит всякую фантазию.

В своей аналитике «мирового общества риска» У. Бек делает особый акцент на сравнении риска и катастрофы, настаивая на нетождественности их значений. Риск означает предвосхищение (Antizipation) катастрофы. Риски рассматриваются им как возможность будущих событий в их развитии, они переносят в настоящее то состояние мира, которого еще нет. В то время как любая катастрофа определена пространственно, темпорально и социально, антиципация катастрофы не имеет пространственно-временной и социальной конкретности.

Категория риска полагает, стало быть, бесспорную действительность возможности, которая должна быть отграничена как от возможности спекулятивной,

так и от случившейся уже катастрофы. В момент, когда риск становится реальностью — как, например, в случае со взрывом атомного реактора или теракта — риск становится катастрофой. Риски — всегда *будущие* события, которые нам предстоят как *возможные и угрожающие нам события* (курсив У.Б.). Однако поскольку эта постоянная угроза определяет человеческие ожидания, владеет сознанием и управляет нашими действиями, она становится тем самым политической силой, которая меняет мир [5. С. 29].

В своей книге об «обществе риска» У. Бек диагностировал «конец безопасности», поставив в центр внимания риски и последствия модернизации. Но что такое «безопасность» как понятие? Этот термин требует своего уточнения. Поиск безопасности относится к древнейшим человеческим стремлениям. Это порождало во все времена множество магических обрядов и прорицателей, которые якобы знали, что нужно признать верным, а что ложным.

Как базовая потребность человека безопасность рассматривается антропологией, психологией, биологией и относится к основным потребностям человека наряду с приемом пищи, сном и сексуальностью. В исторической и социально-философской перспективе безопасность понимается как концепт, который вмещает в себя целостность, сохранность, неприкосновенность, невредимость относительно телесности, жизни и собственности. Идет ли речь о поиске личной или коллективной безопасности, все это указывает на множество измерений данного феномена, что, в свою очередь, дает основание утверждать следующее: безопасность не является только лишь потребностью человека и общества, а представляет собой социокультурную систему ценностей. Это не означает, что безопасность является неким статичным концептом. Напротив, этот социальный конструкт есть исторически вариативная величина. В условиях современного антропологического кризиса безопасность стала основным ценностным понятием социально-политического языка [6. С. 50—51].

Философский поиск безопасности проводился на пути к истине, достоверности и определенности. Однако поиск достоверности и определенности — величайшее препятствие при анализе сущности рисков. Есть вещи, которые мы можем знать. Однако мы непременно должны знать и то, что мы знать не можем [7. С. 34]. Основная трудность при анализе рисков заключается в том, что риск находится между определенностью и неопределенностью.

Понятие «мировое общество риска» стало таким важным для осмысления причин и сущности антропологического кризиса человека, поскольку все более очевидной становится тенденция накопления рисков в различных сферах человеческой жизни. Переживаемые постоянно и повсеместно, риски вызывают три возможных реакции. К ним относятся *отрицание, апатия и трансформация*. Если *отрицание* является характеристикой культуры модерна, то *apatия* выражает себя в нигилизме постмодерна [5. С. 97].

Третья возможная реакция на риск — трансформация — образует «космополитический момент» мирового общества риска. Что под этим имеется в виду, У. Бек объясняет, ссылаясь на Ханну Арендт. Экзистенциальный момент опасности, в котором скрыта принципиальная амбивалентность глобальных рисков, открывает непреднамеренно и незаметно (не)счастье возможного нового начала.

Как можно и должно жить в тени глобальных рисков? Как можно вести жизнь [5. С. 97], если прежние гарантии либо уничтожены, либо предстают ложными? Ответ на этот вопрос Х. Арендт дает через тематизацию концепта нового начала. «Ожидание неожиданного» ведет к тому, что прежде очевидное и само собой разумеющееся не считается больше таковым. Рожденный опасностью шок требует нового начала, в котором открываются новые возможности, и люди могут расширить границы отношений друг с другом. Совместная активность «чужих» означает свободу. Свобода основана в этой способности человека к новому началу. Человек может действовать, проявлять инициативу, совершать новое начало. Чудо начала кроется в том, что каждый человек, пришедший в этот мир через рождение, сам по себе является чудом нового начала [1. С. 34].

Ханна Арендт пишет: «Политика основана на факте человеческого плюрализма», поэтому ее задача организовывать и регулировать совместное бытие людей с различными культурами, которые в политике встречаются как равные. Политика возникает не в человеке, а между людьми, точнее, между людьми, которые принадлежат различным культурным мирам и через свои действия создают совместное бытийное пространство. Причем действие и говорение являются такими бытийными началами, через которые происходит активное различение людей друг от друга, не только как биологических особей, а в силу их «вступления в явленность» — как факта нового рождения и ответственности. Уже само наше «начало» как приход в этот мир содержит в себе некий импульс инициативы действия [2. С. 230—234].

У. Бек отмечает, что республиканскую идею свободного нового начала Ханна Арендт видела воплощенной лишь в немногих моментах истории: в античном полисе, в американских отцах-основателях, — и продолжает свою мысль: «Я иду дальше в том, что делаю фокусом внимания космополитический момент мирового общества риска» [5. С. 98].

Для объяснения этого смелого тезиса У. Бек проводит различие космополитизма как «реальности» и как «максимы». В нормативном смысле (максимы) под космополитизмом имеется в виду *признание* (курсив У.Б.) культурной инаковости, причем как внутренней, так и внешней. Различия не выстраиваются по иерархическому принципу, они просто принимаются как данность с позитивной оценкой. Но что же в таком случае может объединять людей различной религии и национальности, людей, отличающихся своим социальным положением и перспективами будущего и настоящего, если не признанием? Ответ теории мирового общества риска гласит: травматическим опытом принудительного сообщества глобальных рисков, которые представляют угрозу для существования всех.

Мировое общество риска вынуждает человека на признание плюральности мира. Глобальные риски открывают моральное и политическое пространство, которое, несмотря на любые границы и противоречия цивилизаций и культур, должно объединяться ответственностью за Другого. Две стороны глобальных мировых рисков, как подчеркивает Ульрих Бек, — травматический опыт уязвимости всех и следующая из этого необходимость ответственности за другого, хотя бы ради собственного выживания. Он сформулировал два диаметрально противоположных высказывания: глобальные риски распространяют парализующие страхи.

Или: глобальные риски открывают новые пространства сотрудничества. Ни одно из них не является ложным, поскольку каждое ложно, точно так же как ни одно из них не является верным, поскольку оба правильны. Это и имеется в виду, когда Бек говорит об амбивалентности «космологического момента» мирового общества рисков [5. С. 110—112].

В этом же суть антропологического кризиса общества риска как в разорванности бытия, и в этом один из вариантов принятия этого кризиса как возможности соединения несоединимого.

© Ломако, О.М., 2019

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Arendt H.* Vita activa oder Vom tätigen Leben. München, Zürich, 2014.
- [2] *Arendt H.* Was ist Politik? München, 1993.
- [3] *Arendt H.* Zwischen Vergangenheit und Zukunft. München, Zürich, 2013.
- [4] *Beck U.* Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M., 2016.
- [5] *Beck U.* Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Frankfurt/M., 2015.
- [6] *Conze E.* Sicherheit in der Risikogesellschaft // Humane Orientierungswissenschaft. Würzburg, 2008.
- [7] *Gigerenzer G.* Risiko. Wie man die richtigen Entscheidungen trifft. München, 2014.
- [8] *Honneth A.* Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt/M., 2013.
- [9] *Salamun K.* Wie soll der Mensch sein? / Philosophische Ideale vom "wahren" Menschen von Karl Marx bis Karl Popper. Tübingen, 2011.
- [10] *Schmidt-Semisch H.* Kriminalität als Risiko. München, 2002.
- [11] *Арендт Х.* Скрытая традиция: Эссе. М., 2008.
- [12] *Бек У.* От индустриального общества к обществу риска // THESIS. 1994. № 5. С. 161—168.
- [13] *Ломако О.М.* Социальная философия Ханны Арндт: политика и этика // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2015. Т. 15, вып. 3. С. 21—25.
- [14] *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории. (Sociale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie). СПб., 2007.
- [15] *Маркс К.* Философско-экономические рукописи 1844 г. // Маркс К. Из ранних произведений. М., 1965.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-66-73

ANTHROPOLOGICAL CRISIS IN THE RISK SOCIETY: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

O.M. Lomako

Saratov State University named after N.G. Chernyshevski
83, Astrahanskaya Str., Saratov, Russian Federation, 410012

Abstract. The article is devoted to the philosophical consideration of anthropological crisis in the risk society in his historical transformation. The research is aimed to anthropological analysis of the risk society in order to identify its new features in the modern era. As a methodological principle of research, the author

defines the distinction between anthropological and cosmological approaches in philosophy. It is about their complex relationships and contradictions in the development of the civilizational process. The anthropological crisis becomes apparent when society becomes a “society of risk” in the modern era. The article reveals the cause of the anthropological crisis in the risk society: the social production of wealth becomes the production of risks. In the XXI century there is a “world society of risk” (Ulrich Beck), which is associated with the process of globalization. The risk research methodology suggests the need to anticipate unpredictable. The main difficulty in risk analysis is that the risk is between certainty and uncertainty, between rational and irrational. Two main trends — the reflexivity of the unknown and the cosmopolitan moment — point to a global change in the society in the 21st century, whose priority is security. In the historical and social philosophical perspective, security is understood as a concept that encompasses integrity, inviolability, inviolability with respect to corporeality, life and property. In the context of the modern anthropological crisis, security has become the main value concept of the social political language. The logic of uniqueness gives way to the logic of ambiguity, which finds its expression in the connection of the risk society with the cosmopolitanism. The “cosmopolitan moment” of the world risk society presupposes recognition of the uniqueness of the Other as an opportunity to overcome the anthropological crisis.

Key words: anthropology, philosophy, Ulrich Beck, risk society, humanism, crisis, security

REFERENCES

- [1] Arendt H. *Vita activa or The active life*. Munich, Zurich; 2014. (In Germ).
- [2] Arendt H. *What is Policy?* Munich; 1993. (In Germ.).
- [3] Arendt H. *Between Past and Future*. Munich, Zurich; 2013. (In Germ).
- [4] Beck U. *Risk Society. On the Way to Another Modernity*. Frankfurt/M.; 2016. (In Germ).
- [5] Beck U. *World risk Society. In Search of the Lost Security*. Frankfurt/M.; 2015. (In Germ).
- [6] Conze E. *Security in the Risk Society. Humane Orientation Science*. Würzburg; 2008. (In Germ).
- [7] Gigerenzer G. *Risk Savvy. How to Make Good Decisions*. Munich; 2014. (In Germ).
- [8] Honneth A. *The Torn World of the Sociality*. Frankfurt/M.; 2013. (In Germ).
- [9] Salamun K. *How Can a Person Be? Philosophical Ideal of a “Genuine” Man from Karl Marx to Karl Popper*, Tübingen; 2011. (In Germ).
- [10] Schmidt-Semisch H. *Criminality as a Risk*. Munich; 2002. (In Germ).
- [11] Arendt H. *The Hidden Tradition: Essays*; 2008. (In Russ).
- [12] Beck U. *From Industrial Society to Risk Society*. Thesis. 1994;(5). 161—168. (In Russ).
- [13] Lomako O.M. *Social Philosophy of Hannah Arendt: Political and Ethic Aspects. Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2015; 15(3): 21—25. (In Russ).
- [14] Luman N. *Social Systems. Essay on the General Theory*. St.-Petersburg, 2007. (In Russ).
- [15] Marx K. *Philosophical and Economic Manuscripts of 1844*. Moscow; 1965. (In Russ).

Для цитирования:

Ломако О.М. Антропологический кризис в обществе риска: философский анализ // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 1. С. 66—73. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-66-73.

For citation:

Lomako O.M. *Anthropological Crisis in the Risk Society: Philosophical Analysis. RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 66—73. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-66-73.

Сведения об авторе:

Ломако Ольга Михайловна — доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (e-mail: olga-lomako@yandex.ru)



ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-74-76

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА Г. ОБЕРХАММЕРА (на материале «Шаранагатигады» Рамануджи) (1)

Часть 3

Р.В. Псху

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

Статья представляет собой вступление к переводу с немецкого языка третьей части одной из работ австрийского индолога и философа Герхарда Оберхаммера (р. 1929), в которой осуществлен анализ одного из религиозных текстов Рамануджи — «Шаранагатигады». В заключительном фрагменте статьи Оберхаммер анализирует формулу Рамануджи *parabhaktiparajñānaparamabhakti*, которая в трудах более поздних представителей вишишта-адвайты понимается как прапатти, в то время как в трудах самого Рамануджи речь скорее идет о религиозном наполнении созерцательного «богопознания», выраженного в форме твердого памятования о Боге и Его видения в духе конкретной вишнуитской традиции.

Ключевые слова: Рамануджа, веданта, Оберхаммер, Другой, религиозно-философская герменевтика, бхакти, видья

В первой и второй частях своей статьи (2) Герхард Оберхаммер ставит ряд вопросов, связанных с осмыслением роли Лакшми, к помощи которой Рамануджа прибегает перед непосредственным обращением к Богу, а также рассматривает проблемы, связанные с пониманием Рамануджей сущности, образа (*gūra*) и проявления (*vibhūti*) Бога, демонстрируя, как Рамануджа осуществляет переход от внешнего образа к качествам Бога, то есть от телесного образа Бога к сущности своей веры. Процесс поиска прибежища у Бога и есть основное содержание «Шаранагатигады», поиск, который в своем осуществлении есть ничто иное, как полная самоотдача и любовь к Богу (*bhakti*).

В третьей части своей статьи, перевод которой представлен ниже, Оберхаммер осмысляет понятие «другой» (подробнее об этом см. мою вступительную статью к переводу второй части работы Оберхаммера). Развернутая формула *parabhaktiparajñānaparamabhakti*, неоднократно встречаемая в тексте «Шаранагатигады», содержит такие составные элементы, как *parabhaktiḥ* и *parajñānam*, которые, по мнению Оберхаммера, не могут означать видью или медитативное

размышление об изречениях упанишад, поскольку предполагает доступность для любого благочестивого вишнуита. А это значит, что в тексте «Шаранагатигады» Рамануджа говорит о средстве освобождения, принципиально отличном от описываемой им в «Шрибхашье» видьи, как о том, что укоренено в верованиях определенной традиции. Именно поэтому Рамануджа часто обращается к текстам «Бхагавадгиты», пуран, то есть текстам, относящимся к традиции смрити, доступной любому вишнуиту. «На этом фоне любовь к Богу (*bhaktiḥ*) для Рамануджи обретает несколько иную окраску: отныне самоотдача определяется как условие спасения в некоей решающей личной связи с Богом, нежели каким оно могло бы быть в экзистенциальном утверждении связи с Богом как *śarīraśarīribhāvaḥ* в свете теологического учения о Брахмане ведантистской видьи; любовь к Богу, которая как личное возвышение ведантистской бхакти, тем не менее, была возможна для того, у кого было право изучать веды, не отказываясь поэтому от бхакти-йоги» [1]. Смысл и истинное назначение этого текста, столь отличным по стилю от остальных произведений Рамануджи, заключается, по мнению Оберхаммера, в том, что любой верующий может независимо от религиозно-социальных ограничений (*varṇāśramadharmā-*), обрести посредством поиска прибежища, возможность в любой момент найти свое спасение в личной встрече с Богом. Состояние спасения понимается как состояние делящейся «самоотдачи» (*bhaktiḥ*) Богу, наполненная блаженством непосредственного опыта Бога как его «остатка» (*śeṣaḥ*) или части.

Рассматривая виды «медитативной» бхакти Рамануджи, Оберхаммер обращает внимание на то, что в тексте «Шаранагатигады» говорить о прапатти как средстве освобождения можно говорить только с оглядкой на последующее развитие вишишта-адвайты, в частности, в свете произведений Венкатанатхи. Если же оставаться в горизонте текстов Рамануджи, таких как «Шрибхашья» и «Ведартхамсамграха», то содержание понятия бхакти у Рамануджи остается вполне традиционным, хотя и отличным от ведантистской видьи. Главным отличием здесь является акцент на то, что освобождение невозможно заслужить, постоянно удерживая в уме образ Бога и сосредотачиваясь мыслью на Нем как на самом дорогом сердцу объекту созерцания, поскольку окончательным актом на пути спасения является воля самого Бога: Он спасает того, кто Ему дорог, а не того, кому Он дорог. Последнее может только означать, что Бог уже решил того, кому Он дорог, спасти.

Перевод выполнен с издания: Oberhamer G. Im Angesicht des Anderen. Rāmānujas śaraṇāgatigadyam. Ein wichtiger Text viṣṇuitischer Religionstradition // Cracow Indological Studies. Vol. XII (2010). P. 280—292.

© Псху, Р.В., 2019

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 16-03-00806.
- (2) Первую и вторую части статьи Г. Оберхаммера см.: Оберхаммер Г. В присутствии другого. «Шаранагатигады» Рамануджи. Значимый текст вишнуитской религиозной традиции. Перевод с немецкого Н.Н. Даниловой, Р.В. Псху // Вестник РУДН. Серия:

Философия. 2016. № 4. С. 109—115; Oberhammer G. В присутствии другого. «Шаранагатидадья» Рамануджи. Значимый текст вишнуитской религиозной традиции. Перевод с немецкого Н.Н. Даниловой, Р.В. Пеху // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. № 4. С. 109—115.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Oberhammer G. Im Angesicht des Anderen. Rāmānujas śaraṇāgatigadyam. Ein wichtiger Text viṣṇuitischer Religionstradition // Cracow Indological Studies. Vol. XII (2010). P. 283.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-74-76

RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS OF GERHARD OBERHAMMER (Based on Ramanuja's 'Sharanagatigadya')

Part III

R.V. Pskhu

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

Abstract. The paper deals with some religious and philosophical ideas of the Austrian philosopher Gerhard Oberhammer, who analyses the religious text of vishishta-advaita tradition from the point of Levinas' philosophy. In the final fragment of his article Oberhammer analyses the formula of Ramanuja *parabhaktiparajñānaparamabhakti*, which is understood in the works of the later thinkers of vishishta-advaita as prapatti. Meanwhile this formula for Ramanuja himself means only the meditative God-vision in the form of the steady remembering of God and vision of Him in the images of the Vishnu religion.

Key words: Rāmānuja, Vedānta, Oberhammer, Other, religious-philosophical hermeneutics, bhakti, vidyā

REFERENCES

- [1] Oberhammer G. Im Angesicht des Anderen. Rāmānujas śaraṇāgatigadyam. Ein wichtiger Text viṣṇuitischer Religionstradition // Cracow Indological Studies. Vol. XII (2010). P. 283.

Для цитирования:

Пеху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранагатидадья» Рамануджи). Часть 3 // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 74—76. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-74-76.

For citation:

Pskhu R.V. Religious-Philosophical Hermeneutics of Gerhard Oberhammer (Based on Ramanuja's 'Sharanagatigadya'). Part III. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 74—76. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-74-76.

Сведения об авторе:

Пеху Рузана Владимировна — доктор философских наук, доцент, кафедра истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (e-mail: r.pskhu@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-77-84

В ПРИСУТСТВИИ ДРУГОГО. “ШАРАНАГАТИГАДЬЯ” РАМАНУДЖИ. ЗНАЧИМЫЙ ТЕКСТ ВИШНУИТСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ (1)

Часть III

Г. Оберхаммер

Перевод с немецкого

Р.В. Псху¹, Н.Н. Даниловой²

¹Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макляя, 6, Москва, Россия, 117198

²Московский государственный лингвистический университет
ул. Остоженка, 38, Москва, Россия, 119034

Но все-таки центральным местом в тексте «Шаранагатигадьи» является пассаж, который выражает основную цель произведения. Этот пассаж также значим с точки зрения определения подлинности текста, поскольку, несомненно, свидетельствует о кардинальных изменениях в духовной жизни Рамануджи. Основная интенция его поисков прибежища звучит следующим образом:

«Сделай меня обладающим единственной истинной природой наивысшей *бхакти*, высшего знания и высшей *бхакти* (15). Исполнение наивысшей *бхакти*, высшего знания и высшей *бхакти* наполняет непрерывной, вечной, самой чистой единственной целью — опытом безграничного, непревзойденного, любимого Господа. Да стану я вечным рабом [Твоим, форма которого] — одна любовь во всех формах и во всех состояниях, обусловленная безграничной, непревзойденной любовью, порожденной [в свою очередь] подобным опытом Господа (16)» (2).

Что означает здесь выражение *parabhaktiparajñānaparamabhakti*, которое встречается в этом отрывке дважды? Примечательно то, что Рамануджа в «Шаранагатигадье» нигде не упоминает видью, под которой в лагхусиддханте «Шрибхашьи» он понимает внутреннее созерцание бхакти. С другой стороны, вне всякого сомнения, что *parabhaktiḥ* и *parajñānam* здесь не могут означать медитативное размышление об изречениях упанишад (*vidyā*). Ведь таковое возможно только для тех, кто вправе (*adhikāra-*) изучать веды, в то время как здесь обозначаемая выражениями *parabhaktiḥ* и *parajñānam* бхакти, если учитывать общий замысел «Шаранагатигадьи», должна быть возможна для всех благочестивых вишнуитов. Если это так, то эти выражения должны значить нечто отличное от видьи в «Шрибхашье» Рамануджи. В действительности, эту же проблему осознает и Венкатанатха, когда говорит в своем комментарии:

«Высшей бхакти является сознание (*dhīḥ*), которое пребывает в желании в соответствии с наивысшим (*uttarottara-*) непосредственным опытом (*sākṣātkāra-*). Это про-

исходит так, как [говорится в следующих изречениях] „Это радостное блаженство“ (3) и т.д. из природы объекта (*viṣayasvabhāvajā*), но не из знания, которое было бы средством, чтобы [это] желание осуществилось. Высшее же знание [со своей стороны] является ничем иным, как высшим опытом (*sākṣātkāra*-). Высшая преданность является тем требованием, с помощью которого становятся единым [в этом опыте] с Всевышним. Непосредственный опыт является при этом опытом высшей привязанности» (4).

Для Венкатанатхи *parabhaktiḥ* также является не созерцанием видьи, которая оказалась бы познанием, способным привести к опытному постижению Бога, а бхакти, которая возникает из предмета верования согласно традиции. Также для Венкатанатхи Высший Атман понимается в этом смысле в том же ключе, как и в пояснении Рамануджи к «Катха-упанишаде» (2, 23) «Избирающий», который «показывает» себя тому, кто Ему самому дорог. Однако, тут не хватает, как в «Шарангагадье» духовной «среды» видьи, которая компенсируется в «Гадье» изречениями из «Бхагавадгиты» и пуран. Сам Рамануджа рассматривает изменение этой «среды», когда он молит:

«Среди них мудрый, вечно связанный [со Мной], отличается одной бхакти; ибо Я самый любимый [для этого] мудрого, а он — для Меня. Все [виды] — это возвышенные люди, однако Мое решение в том, что мудрый — Моя душа, ибо он, связанный душой, стремится ко Мне как к самой высокой цели. В конце многочисленных перерождений мудрый припадает ко Мне, [ведь для него] Васудева — это все, стать махатмой трудно» (5). Сделай меня [таким] мудрым, как [он описан] в этих трех шлоках (13). «О, Партха, этот Высший Пуруша!» (6), «Только посредством бхакти достигает [Меня], только посредством бхакти имеет силу» (7), «достигает Моей высшей бхакти» (8). Сделай меня связанным с высшей бхакти, появляющейся из трех состояний! (14)» (9).

В данном фрагменте ищущий прибежища, пожалуй, не случайно использует при поиске прибежища выражения из «Бхагавадгиты», то есть текста, относящегося к традиции смрити, а не шрути. Она доступна каждому вишнуиту. И он молит об этой высшей самоотдаче и т.п. непосредственно самого Бога, не прибегая к созерцанию ведантистской видьи. Если эта интерпретация соответствует действительности, то выражение *aśaraṇyaśaraṇya* — «ищущего прибежище», «тот, для кого Ты являешься прибежищем, у которого нет никакого прибежища», приобретает универсальное духовное значение, что человек на пути спасения не имеет никакого иного прибежища кроме Бога, а также очень конкретное значение, что у него нет никакого иного пути, вроде созерцательной видьи дважды рожденных, кроме как поиска прибежища у Бога. На этом фоне любовь к Богу (*bhaktiḥ*) для Рамануджи обретает несколько иную окраску: отныне самоотдача определяется как условие спасения в некоей решающей личной связи с Богом, нежели каким оно могло бы быть в экзистенциальном утверждении связи с Богом как *śarīraśarīribhāvaḥ* в свете теологического учения о Брахмане ведантистской видьи; любовь к Богу, которая как личное возвышение ведантистской бхакти, тем не менее, была возможна для того, у кого было право изучать веды, не отказываясь поэтому от бхакти-йоги.

Тем не менее, то, что это представление о бхакти в традиции школы вишишта-адвайты не было неоспоримым, хотя не находится в противоречии с созерцательной видьей Рамануджи, показывает пример Нараянари и Мегханадарисури, которые считали, что бхакти-йога «Шрибхашьи» является единственным средством освобождения, хотя Нараянари был знаком с практикой поиска прибежища. По всей вероятности, Мегханадарисури было известно учение о поиске прибежища (*śaraṇāgatih*), и тем, кто обладал правом изучать веды, он отказывал в бхакти-йоге как альтернативе, хотя и признавал за «Шаранагатигадьею» авторство Рамануджи. Со своей стороны Венкатанатха защищает также созерцательную видью Рамануджи, однако рассматривает ее как равноценную почитанию изображений Бога (*mūrtayaḥ*) в панчатре (10) и распространяет право прибегать к ведантистской бхакти на женщин, ущемленных в своем социальном положении (*strīvidhūra-*), поскольку у них есть право на рецитацию мантр (*japa-*) и ритуальный пост (*upavāsa-*) (11). В отличие от Нараянари и Мегханадарисури он признает поиск прибежища и описывает его как высшую форму бхакти:

«Духовная практика ньясы отличается особым намерением и т.п. Поскольку она является также особой [формой] познания, согласно [изречениям] „Нет иного пути“ и т.д., и поскольку она является особой [формой] самоотдачи (*bhaktih*), согласно изречению „Но только посредством самоотдачи, которая ни к кому иному не [не относится]“, то нет никакого противоречия; сказано [также]: „Эта [ньяса] является средством достижения Высшего. Таково это твердое убеждение“. Также говорится, что этот поиск прибежища (*ptapatih*) и есть самоотдача, которая должна быть осуществлена. Однако, [самоотдача (*bhaktih*)], которая, поскольку самоотдача есть средство его достижения, — есть самоотдача как средство (*sādhyabhaktih*); таково это убеждение. Первая важнее второй. [Поскольку] самоотдача как средство (*upāyabhaktih*) искореняет карму, которая еще не начала действовать. Самоотдача же, которая должна быть осуществлена (*sādhyabhaktih*), и которая уничтожает также и уже действующие последствия злых деяний, является более мощной» (12).

Если понимать формулу Рамануджи *parabhaktiparajñānaparamabhakti* в свете более позднего развития школы вишишта-адвайты, и на фоне того, что ищущий прибежища в центральном фрагменте «Шаранагатигадье» молит о Боге как о том, что его единственно беспокоит, вряд ли можно будет избежать впечатления, что тем самым предвидится то понимание бхакти, которое Венкатанатха здесь приводит.

Но вместе с тем, кажется, забота Рамануджи, которая привела к составлению «Шаранагатигадье», уходит из вида. Поразительно, что Рамануджа в «Шаранагатигадье» ни слова не упоминает ни о поиске прибежища (*śaraṇāgatih*), ни о двайамантре, которая для Венкатанатхи, к примеру, в этом контексте является ключевой. Хотя она встречается в тексте в трех местах, поэтому он вполне обоснованно говорит о ней. Однако, в двух случаях из трех («Шаранагатигадья», 6, 17) с определенной правдоподобностью, граничащей с уверенностью, можно говорить о вторичных вставках, в третьем же случае («Шаранагатигадья», 19) нет никакой связи с поиском прибежища (13).

Каков же смысл и истинное назначение текста, о котором постоянно Рамануджа печется стилистически? Текст в любом случае дает набожному вишнуиту

независимо от религиозных или социальных ограничений (*varṇāśramadharmā*), о которых Рамануджа вообще ничего не говорит, посредством этого поиска прибежища, о котором свидетельствует этот текст и в которое автор, кажется, включает самого себя, свободу в любой момент обрести спасение в непосредственной личной встрече с Богом. Это спасение у Рамануджи в данном фрагменте, повтором которого он не может удовлетвориться, понимаемое со своими существенными аспектами как состояние длящейся «самоотдачи» (*bhaktiḥ*), которая со своей стороны наполнена блаженством непосредственного опыта Бога и сознанием, будет «остатком» (*śeṣaḥ*) этого Бога.

«Да стану я вечным рабом [Твоим, форма которого] — одна любовь во всех формах и во всех состояниях, обусловленная безграничной, непревзойденной любовью, порожденной [в свою очередь] подобным опытом Господа» (14).

Текст примечателен, поскольку он углубляет понимание бхакти Рамануджей тем, что обосновывает «мистическому» аспекту духовности бхакти в онтологической структуре *śeṣaśeṣibhāvaḥ* и делает ее религиозной посредством экзистенциальной метафоры «быть слугой». И то, и другое являются новшеством. В «Шрибхашье» отношение бхакти с помощью *śeṣaśeṣibhāvaḥ*, кажется, не носит тематического характера. Во всяком случае, оно отсутствует в виде, которая принимает форму бхакти, в лагхусидханте, а также в «Бхагавадгите», которая создана раньше «Шаранагатигады» и которая повторяет во введении к 7-й адхьяе медитацию бхакти (15), которая была разработана в «Шрибхашье». Состояние слуги встречается, в частности, в «Ведартхасамграхе» в качестве примера *śeṣatvam* в аспекте определения этого понятия, но все же без какой-либо религиозно-экзистенциальной коннотации.

И все же существует отчетливое совпадение понимания Рамануджей бхакти в «Шрибхашье» с бхакти, как она понимается в «Шаранагатигаде», если формула *parabhaktiparajñānaparamabhaktiḥ* интерпретируется не в смысле более поздней религиозности этой школы, которая противопоставила медитативной бхакти, понимаемой как *upāyabhaktiḥ* понятие прибежища (*prapatti*), понимаемой как *sādhyabhaktiḥ*. В лагхусидханте, в частности, различаются и два процесса в медитации бхакти, но несомненно то, что Рамануджа там говорит о двух аспектах одной бхакти:

«Медитация (*dhyānam*) в форме последовательного, непрерывного воспоминания (*smṛtiḥ*), похожее на поток растительного масла, постоянно является твердым почитанием. [...] На основе интенсивности памяти (*bhāvanāprakarṣāt*) [это] вспоминающее почитание (*smṛtiḥ*) имеет характер демонстрации (*darśanarūpatā*). [...] Затем [в „Катхаупанишаде“, 2, 23] сказано, что слушание (*śravaṇa-*), размышление (*samarāṇa-*) и медитативное усвоение (*nidhidhyāsana-*) [смысла текстов шрути] не является средством для достижения Атмана: „Тем, кого Атман избирает, [тот его] достигает“. Поскольку только тот, кто Ему крайне дорог, того Он избирает; только тот, кому он крайне дорог, крайне дорог и ему. [...] Поэтому сказано, что Высший Атман только тем достигается, для кого [это воспоминание] в форме непосредственного познания (*sākṣātkārūpa-*), поскольку для него предмет, о котором думают, крайне дорог, также крайне дорого само по себе; но все-таки он избирается только Высшим Атманом» (16).

В этом тексте Рамануджа различает два вида медитативной бхакти: памятование (*bhāvanā*), из которого, если оно достигает высшей степени интенсивности (*prakarṣa-*) возникает твердая память, которая имеет характер «видения» (*darsānarūpatā*), и которое в конечном итоге должно соответствовать избиранию посредством Высшего Атмана, если медитирующий субъект посредством этого может достигнуть Высшего Атмана. Если верно, что в формуле *parabhaktiparajñānaparamabhakti* три элемента ее обозначают духовные состояния ищущего прибежища, тогда *parabhaktiḥ* и *parajñānam*, кажется, должны соответствовать процессу медитации, обозначенному Рамануджей в «Шрибхашье» как *bhāvanā*, в то время как *paramabhakti* означает твердую память в форме «видения» (17). Тем самым, однако, становится ясно, что Рамануджа под этой формулой имеет ввиду отдельные моменты медитативной бхакти, о которой молит Бога для своего спасения ищущий прибежища, но она зависит, как говорит Рамануджа в своем пояснении к «Катха-упанишаде» (2,23), от выбора Высшего Атмана. Таким образом, это одна и та же любовь к Богу (*bhaktiḥ*), о которой идет речь в «Гадье» Рамануджи и других его ранних произведениях. Он только восполняет (18) акт медитативной брахмavidьи «Брахмасутр» посредством постоянной необходимости непосредственно воспринимать Бога, что приводит к более интенсивной актуализации желания его опытно воспринимать (19).

Рамануджа больше не ограничивает *parabhaktiḥ* и *parajñānam* как в «Шрибхашье» правом на ведантистскую видью, а оставляет его открытым, как только эта необходимость возникает; исторически конкретно в соответствии с изречениями «Бхагавадгиты», «Вишну-пураны» и т.д., и таким образом эта необходимость в итоге доступна каждому набожному вишнуниту. *ParabhaktiH* в свою очередь понимается в ключе, предложенном Венкатанатхой:

«Потребность быть единым с непосредственным осознанием в опыте» (20).

Чтобы все же воздать должное формуле *parabhaktiparajñānaparamabhakti* Рамануджи, необходимо некоторое примечание к объяснению этого выражения Венкатанатхой. Бросается в глаза, с каким трудом он разъясняет это выражение в понятиях, которые соответствуют его способу философской рефлексии. Все эти понятия, такие как «духовный акт» (*dhīḥ*), «потребность в непосредственном опыте» (*bubhūṣā*) или «непосредственное познание» [в форме] самой глубокой любви» (*anukūlatamatvena sākṣātkārah*), имеют характер понимания через опыт, чего не избегает Рамануджа в своей «Шрибхашье». В Гадье, напротив, он говорит, если угодно, не задумываясь, о бхакти, «самоотдаче». И, конечно, не случайно, что Рамануджа в своей формуле *parabhaktiḥ* и т.д. подчиняет ее только первой *jñānam* и формула заканчивается в высшей бхакти, выражающейся в желании быть «слугой» Бога, его единственной радостью является быть «без остатка» остатком Бога.

Что здесь получилось из непосредственного познания (*sākṣātkārah*), имеющего демонстративный характер, познания, о котором Рамануджа говорит в лагхусиддханте своей «Шрибхашьи», даже если она сохранила свое значение в ведантистской медитации?

Если это верно, что Высший Атман, Бог, может быть познан только из открытий шрути, тогда он как таковой остается трансцендентным вмешательству (*Zugriff*) человеческого разума и исключительно эти высказывания доступны в понятиях и аргументах. В этом смысле оправдано, когда Рамануджа говорит в лагхусиддханте в случае ведантистской медитации понятиями, усвоенными человеком (*Aneignung*). В Гадье благочестивый вишнуит, ищущий свое прибежище у Бога, имеет потребность непосредственно познать Бога без необходимости обращаться к высказываниям шрути, так что ему, и в конечном счете, естественно, благочестивому вишнуиту, имеющему право на изучение вед, предназначена только «динамика познания» любви в качестве заповеди: любовь же «узнает» возлюбленного только в той мере, в которой любящий при «встрече» с самоотверженностью (*bhaktiḥ*) становится непосредственно возлюбленным. Это то самое «единение в познании», о чем Венкатанатха говорит, пожалуй, не находя убедительных слов и довольно беспомощно:

«Познание (*anubhavaḥ*) есть непосредственное восприятие (*sākṣātkāraḥ*) в высшей любви (*anukūlatamatvena*)».

И Рамануджа конкретизирует желание быть «слугой» Бога, единственная радость слуги Бога — быть без остатка оставшейся частью Бога.

В конце этих размышлений сохраняется поставленный в начале вопрос о том, в чем заключается задача, побудившая Рамануджу создать свою «Шаранагати-гадью», и каково значение этого произведения для духовного развития Рамануджи и истории вишнуитской религиозной традиции. Представленной здесь статьи едва ли достаточно, чтобы окончательно ответить на этот вопрос. Мы знаем произведение Рамануджи и идеологически-историческую ситуацию его времени еще слишком неточно, чтобы суметь ответить на эти вопросы. Но они являются вкладом в понимание проблемы и в усилия, предпринимаемые с целью найти ответы на поставленные вопросы.

Рамануджа, во всяком случае, выбирает коммуникативные средства высокого и поэтического стиля, соответствующие теме его произведения и придающие ему определенную значимость (*Distanz der Bedeutsamkeit*); но он также выбирает осознанно непосредственность религиозного образа жизни, которая проходит в интимности субъекта, и все же протекает незащищено под взглядами другого (*des Anderen*), перед лицом «иного» (*des Anderen*), вследствие чего текст, даже если бы его содержание было стилистической фикцией, приобретает характер вероисповедания и иной становится «Ты» верующего, который обязывает его быть искренним. Что побуждает его к этой вере (*Bekenntnis*) и что он исповедует? Конечно, поиск прибежища (*śaraṇāgatīḥ*). Однако, следует добавить, этот поиск прибежища, который был известен ему из литературной традиции религиозно-культурного наследия «Бхагавадгиты», пуран и т.д. как акта просьбы о помощи, но не в понимании поиска прибежища прапатти, ставшего после него ритуалом, сумевшего заменить даже тантрическую дикшу. В «Шаранагати-гадье» «поиск прибежища» как таковой предполагается без анализа и даже не становится темой произведения. Поиск прибежища — это исключительно делание. Темой Гадьи является скорее то, о чем ищущий прибежища молит Бога — достижение объ-

единяющей близости с Богом, состояния быть освобожденным от того, что этой близости препятствует. И особенность этого моления — это то, что состояние освобожденности вымалывается напрямую у Бога как милость без ведантистской видьи, так как непосредственность обращенности бхакти к Богу означает того, на кого направлен человек как «часть» или остаток Бога. И так как закон кармы больше не действует, следовательно, бхакти доступна каждому благочестивому вишнуниту. В этом смысле «Шаранагатигадья» во всяком случае является тем произведением в творчестве Рамануджи, в котором ведантистская теология Брахмана стала исключительной и окончательной религией вишнунитских верований.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Перевод осуществлен при поддержке гранта РФФИ № 16-03-00806.
- (2) «Шаранагатигадья», 15—16, перевод с санскрита Р.В. Псху.
- (3) «Вишну-пурана», 1, 20, 19.
- (4) «Шаранагатигадьябхашья», 19—21: *atra parabhaktiḥ uttarottarasākṣātkāreccchātmikā dhīḥ, sā ca ya pritiḥ ityādiṣv iva viśayasvabhāvajā, na tv iṣṭasādhanatvabuddhiḥ. parajñānam uttarottarasākṣātkārah sākṣātkṛte nīrantarānububhūṣā paramabhaktiḥ.*
- (5) «Бхагавадгита», 7, 17—19.
- (6) «Бхагавадгита», 8, 22.
- (7) «Бхагавадгита», 11, 54.
- (8) «Бхагавадгита», 18, 54.
- (9) «Шаранагатигадья», 13—14, перевод с санскрита Р.В. Псху.
- (10) *ṇyāyasiddhāñjanam*, 23f.: *evam cātūrātmyopāsānarūpā api bhaktayaḥ sadvidyādibhedavad argīkāryaḥ, pramāṇasiddhatvanair apekṣyādyaviśeṣāt. etāḥ sarvās tattacchāstrapratipāditatadvarṇāśramadharmaniṣṭhatraivarṇīkamanuṣyadisādhyāḥ.*
- (11) *ṇyāyasiddhāñjanam*, 24f.: *strīvidhurāṇām api japopavāsādyangādihīkṛtāṇām brahmavidyādhikāro 'sty eva. anāśramitvād āśramitvam eva jyāya iti viśeṣaḥ.*
- (12) *ṇyāyasiddhāñjanam*, 3—7f.: *adhyavasāyādiviśeṣaviśiṣṭā nyāsavidyā tasyā api buddhiviśeṣatvāt nānyaḥ panthāḥ ityādibhir na virodhaḥ; bhaktiviśeṣatvāc ca bhaktiyā tv ananyayā ityādibhiḥ. yathāhuḥ sādhanam bhagavatprāptau sa eveti sthīrā matiḥ/ sādhyabhaktis tathā saiva prapattir iti giyate// upāyo bhaktir eveti tatprāptau yā tu sā matiḥ/ upāyabhaktir etasyāḥ pūrvoktaiva garīyasi// upāyabhaktiḥ prārabdhavyatiriktāghanāśinī/ sādhyabhaktis tu sā hantrī prārabdhasyāpi bhūyasi// iti.*
- (13) В свое время я выдвигал основания этому (см.: Oberhammer G. *Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (śaraṇāgatīḥ) vor Veṅkaṭanātha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule 7.* Wien, 2004:157ff); но разговор об этом может увести нас далеко.
- (14) «Шаранагатигадья», 16. Перевод с санскрита Р.В. Псху.
- (15) «Бхагавадгита-бхашья», 9—17: Но то, что почитание (*upāsana*), только если обрела форму бхакти, является средством достижения Высшего. Это доказано текстами Упанишад. Посредством таких текстов, как «Только если познал Его, достигнешь бессмертия («Шветаштвара упанишада», 3, 8). И такого высказывания: «Кто Его познал так, уже бессмертен» и далее изложена [познающее] узнавание (*vedanam*). Такими высказываниями, как: «Атмана, Любовь следует рассматривать [и] принимать («Брихадараньяка упанишада», 6, 5, 6) [...] и т.д., получается, что процесс почитания, которому свойственен в целом акт созерцания, следует обозначать выражениями *dhyānam* и *upāsana*, потому что они подразумевают одно и то же. И далее констатируется в особенности в высказывании: «Ни через провозглашение (*pravacana*) достигается Атман, ни через жертву (*meḥghayā*) или слушание многочисленных откровений (*śruteṇa*); и только когда этот Атман сам кого избирает, тот Его и достигнет, [тому] этот Атман открывает свой [истинный]

образ (*tanum*) («Катха упанишада», 2, 23), что процесс почитания (*smṛtisantānam*), который обозначается словом *upAsanam*, так как предмет этого почитания в высшей степени любим, и сам тоже чрезвычайно любим, и является причиной избрания Высшим Атманом, потому что только он и называется бхакти. Ведь сказано: «Как бхакти обозначается обусловленное любовью (*snchapūrvakam*) почитание (*anudhyānam*)» [...] — Идея этого текста, цитированного фрагментарно, очевидна; а именно отождествить бхакти Гиты с ведантистской медитацией бхакти, при этом как и в лагхусиддханте исключается *śeṣaśeṣibhāvaḥ* и не связывается с бхакти.

(16) «Шрибхашья», 9, 11—10, 19.

(17) Кажется, это вполне соответствует объяснению Венкатантахи.

(18) Срав. с комментарием на «Шаранагатигадью» Венкатанатхи: *uttarottarasākṣātkārecchātmikā dhīḥ sā ca [...] viśayasvabhāvajā na tv iṣṭasādhanaṭvabuddhijā*.

(19) Срав.: *parajñānam uttarottarasākṣātkārah*.

(20) Срав. с комментарием Венкатанатхи: *sākṣātkṛte nirantarānubhūṣā paramabhaktiḥ anubhavas tv ihānukūlatamatvena sākṣātkāra eva*.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-77-84

IN THE PRESENCE OF THE OTHER. RAMANUJA'S SHARANAGATIGADYA. AN IMPORTANT TEXT OF THE VAISHNAVA RELIGIOUS TRADITION

G. Oberhammer

Translated from German by
R.V. Pskhu¹, N.N. Danilova²

¹Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya str., 6, Moscow, Russia 117198

²Moscow State Linguistic University
Ostozhenka str., 38, Moscow, Russia 119034

Для цитирования:

Оберхаммер Г. В присутствии Другого. «Шаранагатигадья» Рамануджи. Значимый текст вишнуитской религиозной традиции (Часть III). Перевод с немецкого Псху Р.В., Даниловой Н.Н. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 77—84. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-77-84.

For citation:

Oberhammer G. In the presence of the Other. Ramanuja's Sharanagatigadya. An important text of the Vaishnava Religious tradition. (Part III). Trans. from German by R.V. Pskhu, N.N. Danilova. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 77—84. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-77-84.

Сведения об авторах:

Оберхаммер Герхард — выдающийся современный австрийский индолог.

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, доцент, кафедра истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (e-mail: r.pskhu@mail.ru).

Данилова Надежда Николаевна — кандидат филологических наук, доцент, декан факультета заочного образования Московского лингвистического университета (e-mail: fzo_mglu@hotmail.com).



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ SCIENTIFIC REPORTS

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-85-93

ВОПЛОЩЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В МИФОЛОГИИ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДЖ. Р.Р. ТОЛКИНА

Д.А. Попов

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

В статье рассматривается мифологическое творчество Дж. Р.Р. Толкина как социокультурный феномен, связанный с ценностными установками европейской культуры. Автор исходит из гипотезы, что миф есть воплощение социальной идентичности, эту функцию он сохраняет и после утраты своих мировоззренческих функций. Возрождение литературной мифологии в XIX—XX вв. есть попытка актуализировать эту функцию мифа. Успех литературного мифа обусловлен тем, что ему удалось вобрать и выразить базовые ценности социума. Творчество Толкина — один из удачных примеров литературного воплощения социально значимых ценностей, сочетающий как традиционные ценности, так и ценностные новообразования, характерные для современной эпохи. В статье показывается, что творчество Толкина органично вобрало в себя и языческую основу, и христианское мироощущение, и ценности, характерные для XX века. Языческое героическое начало, христианское милосердие, идея свободы, демократизм — все это органично сплелось в произведениях Толкина, их успех обусловлен созвучием всей гамме социальных установок, представленных в европейском сознании середины XX века. В настоящее время падение интереса к Толкину есть отражение смены ценностных предпочтений европейской культуры.

Ключевые слова: миф, мифология, социальные ценности, Дж. Р.Р. Толкин, европейская культура

Любой социум нуждается в самоосознании, в выработке устойчивых представлений о собственной идентичности, в фиксации в общедоступной форме своих наиболее существенных ценностных установок. Одной из форм такого самоосознания является мифология, в которой с древнейших времен воплощаются представления различных социокультурных общностей о самих себе, своих целях и ценностях, своем идеализированном прошлом. Эту функцию мифология продолжает выполнять и тогда, когда в качестве инструмента познания она оказывается вытесненной философией и наукой. Уступая им познавательные функции, мифология в значительной степени сохраняет за собой функции мировоззренческие и социальные, отчасти в силу этого мифологическое сознание, критикуемое с научных и философских позиций, оказывается неискоренимым.

Уходя на периферию культурной жизни, миф распадается и маскируется, но не исчезает. Одни его формы становятся частью обыденного сознания и продолжают претендовать на объективность, скрывая свое мифологическое происхождение. Другие его формы становятся литературным мифом, который позиционирует себя именно как миф, который теперь прямо отождествляется с выдумкой, и, в отличие от древней мифологии, больше не претендует на «истинность». Однако даже литературный миф, формально переставший быть рассказом о подлинном героическом прошлом или устройстве мироздания, может сохранять некоторые черты прежнего, изначального мифа: в образной и эмоциональной форме он по-прежнему олицетворяет самосознание культуры, которая его породила. Такой литературный миф неизменно воплощает в себе ее ценностные установки, а потому оказывается ей дорог, ценен и востребован. Этим он и отличается от бесчисленных поделок на сказочно-мифологические сюжеты, которые, сохраняя атрибутику прежней мифологии, не выражают уже ничего, кроме личных фантазий их создателей.

В истории европейской культуры литературное мифотворчество как особое направление активно формируется в романтизме. Романтики, особенно немецкие, с огромным интересом изучали мифологию и восхищались ею. Разумеется, они уже не считали ее подлинной историей, но видели в ней выражение народного духа, который необходимо сохранять и поддерживать. Для романтиков «собрание и изучение фольклора выходит за рамки чисто научной и художественной деятельности, и становится общественным актом, целью своей имеющим, так сказать, обнародование „народного духа“, пробуждение национального сознания» [1. С. 73].

Говоря современным языком, для романтиков миф представлял собой концентрированное воплощение ценностных ориентаций своего этноса. Потому они не только собирали фольклор, но и сами активно пытались заниматься мифотворчеством, при этом в аксиологическом аспекте романтическое мифотворчество оказывалось амбивалентным: оно не только вбирало в себя ценности прежнего мифа, но и приносило в него ценностные предпочтения нового, XIX века. Тем самым создавался сложный сплав прошлого и настоящего, традиционных ценностей и их модификаций применительно к современности.

В XIX веке здесь наиболее успешным, на наш взгляд, оказался опыт Рихарда Вагнера, сумевшего не только соединить в своем творчестве литературу и музыку, но и выразить фундаментальные европейские ценности в соответствии с новыми культурно-историческими условиями [2].

Угасание романтизма снизило интенсивность литературного мифотворчества, однако и в XX веке в Европе появлялись авторы, продолжавшие развитие литературного мифа. Им также удавалось решить ту задачу, что некогда ставили перед литературным мифотворчеством романтики — выразить через фантастическую образность мифа систему ценностей, которая всегда остается актуальной для социума, пока он сохраняет свою целостность и идентичность, но при этом интерпретировать ее в соответствии с новыми историческими условиями и новым этапом культурно-цивилизационного развития.

Наиболее известным западным мифотворцем в XX веке оказался английский ученый и писатель Дж. Р.Р. Толкин. Его литературное творчество при поверхностном знакомстве часто относят к разряду «фэнтези», но автор этого «фэнтези» — доктор наук и профессор, вовсе не рассматривавший его как элемент массовой культуры. Как и для романтиков, для него характерно чрезвычайно серьезное отношение к мифологии, в его представлении миф — не ложь, а преломленное через человеческие понятия и выдумки истинное знание [3. С. 64]. В созданную им эпопею он вложил результаты своих исследований всей предшествующей западной мифотворческой традиции, и сам он руководствовался задачей создать некий аналог древним мифологическим системам, основанный, однако, на европейском материале, использующим его образную систему. Эту мечту он наиболее последовательно осуществил в своих произведениях «Властелин колец» [4] и «Сильмариллион» [5], которые С.А. Гоголева относит к особому жанру — профессорской прозе [6].

Успех мифологического мира Толкина обусловлен не только тем, что он использует бесчисленное множество мифологических образов, знакомых и привычных для европейцев по сказаниям и легендам, и не только чисто художественными достоинствами его произведений. Исследователи отмечают, что созданный Толкином мифологический мир отличается масштабностью, целостностью и непротиворечивостью [7. С. 37]. Тщательная продуманность, характерная для творчества Толкина, постоянное внимание к деталям и мелким подробностям создает ощущение особой, реалистичной достоверности.

Однако, на наш взгляд, успех Толкина предопределен в первую очередь тем, что в свой мифопоэтический мир ему удалось вложить фундаментальные для европейской культуры ценности и одновременно актуализировать их применительно к XX веку.

Искренний католицизм Толкина подчеркивается всеми авторами, серьезно изучавшими его творчество [8. С. 88]. Это означает, что его личная система ценностей носила христианский характер и тем самым совпадала с фундаментальными, базовыми ценностями европейской культуры, поскольку у истоков самосознания европейских народов стояло христианство.

Естественно, что этот фундамент не был однородным. Уже во времена христианизации европейцев в него проникали прежние, языческие героические представления, а позднее по мере становления европейских народов на христианскую и языческую основу накладывались новые национальные и социальные ценности, обусловленные сменой исторических эпох, светскими идеологиями Нового времени, разнообразными идейными течениями.

Весь этот сложный ансамбль ценностных установок запечатлен в мифологии Толкина. Прежде всего, она пронизана христианскими мотивами, несмотря на формальную языческую атрибутику. Эти мотивы более приглушены, чем, к примеру, у Вагнера, также опирающимся на схожий ценностный фундамент, поскольку Толкин был склонен «камуфлировать» свои взгляды, но зато они вводятся им более сознательно [3. С. 119].

Такое сочетание христианства и язычества в полной мере отвечало ситуации раннего средневековья, когда оно имело место в реальности, а не только в мифе. Но «прикровенность» христианства у Толкина имела еще одно важное значение для успеха его эпопеи: Европа XX века уже не испытывала пиетета перед своим христианским прошлым. Опираясь на его систему ценностей, она предпочитала забыть об их христианском происхождении. Подход Толкина такой установке отвечал как нельзя лучше: христианские идеи без христианства все еще находили отзвук в душе европейцев и по-прежнему оставались «своими».

Хотя Толкин изначально планировал создавать мифологию для Англии [7. С. 36], национальное начало осталось в ней не выраженным, поскольку действие мифической эпопеи относится к эпохе до появления наций. Таким образом, она отражает общий героико-романтический дух раннесредневекового европейского Севера-Запада, когда наций еще не существовало.

В центре эпопеи остается героическое начало, универсальное по своей природе, поскольку архетип героя универсален для мифа, служит его основой и одновременно востребован современностью [9]. Но для Толкина характерно переосмысление героического начала уже в духе XX века. Если в XIX веке к примеру, у Вагнера герой осмысливается в духе руссоизма и романтизма, как воплощение простоты и индивидуализма, то в XX веке настало время масс. Героем отныне является простой человек, «один из многих», не наделенный изначально ни какими-то особыми качествами. Потому на передний план у Толкина выдвигаются фигуры хоббитов, обывателей, становящихся героями в силу сложившихся обстоятельств, а не в силу внутреннего призвания. Эта вполне сознательная установка Толкина отвечает растущему демократизму европейского сознания XX века.

Интересно, что самый колоритный и живой из хоббитов, Сэм, создан под влиянием впечатлений Толкина от пребывания на фронте. Пробразами для него послужили его сослуживцы, простые солдаты, которых он мог наблюдать во время боевых действий и повседневной солдатской службы [10. С. 12—13].

Попадая в непривычные для себя обстоятельства, обычный человек трансформируется под их влиянием, раскрывая свой потенциал, через вынужденный героизм он растет и преодолевает себя — и хоббиты возвращаются в Хоббитанию совсем иными, обретя «героическое измерение».

Любопытно, что похожая тема станет потом центральной уже в более поздней, американской мифологии, где неудачник из толпы традиционно превращается в героя.

Героическое начало у Толкина тесно переплетается с тематикой борьбы за свободу. Свобода — важнейшая ценность европейской культуры к XX веку, и новая мифология уже не может пройти мимо нее. Если герой традиционной мифологии — защитник своей родовой общины от уничтожения, герой романтиков — борец за свою собственную индивидуальную свободу, то эпоха масс выдвигает на передний план свободу «социальную» и «всеобщую». Речь идет уже не о свободе героев, а о свободе целых народов. Средиземье Толкина изначально выглядит как подобие современного ему европейского мира, где отдельные

независимые племена и народы живут сами по себе и объединяются только перед лицом угрозы порабощения со стороны Темного Властелина. В сущности, с политической точки зрения перед нами образцовая Европа середины XX века, состоящая из множества мелких государственных образований, бдительно оберегающих свою свободу через создание временных союзов и федераций.

Однако Толкин пока далек от того, чтобы превратить свободу в верховную ценность. Такое отношение к свободе будет характерно для более поздней Европы, уже полностью секуляризированной. Для более раннего, еще остающимся под влиянием христианства европейского сознания свобода амбивалентна, будучи в качестве свободы воли дарованной существам, она открывает возможности не только для добровольного служения Творцу и соединения с Ним, но и для своеволия как источника зла. История зла по Толкину — это история возрастающих злоупотреблений свободой и творчеством, растущей гордыни и амбиций, попытки выйти за пределы свободы, очерченные для нее Творцом, Илуватаром.

Двойственность свободы оборачивается у Толкина и двойственностью свободного творчества. Оно то подражание Творцу, если идет в русле его замыслов, то выражение гордыни, ведущее к падению. Создание двух деревьев в Сильмариллионе — величайший акт творения великих духов стихий, обогативший и облагородивший Средиземье. Но самые дерзновенные творцы у Толкина — Феанор, Мелькор, — одновременно и богоборцы, творчество которых оказывается проклятьем для них самих. Именно такое творчество и формирует их собственную судьбу.

Тематика судьбы также являются традиционной для языческой мифологии, сначала античной, потом и европейской. Присутствующая еще в дохристианском сознании, она отчасти сохраняется и позже, трактуемая как некое высшее предопределение, установленное Провидением. Приятие своей судьбы есть безусловное благо, противоборство с ней бессмысленно и доставляет лишь страдания. Судьбы хоббитов Бильбо и Фродо — пример следования своей судьбе и выполнения своего предназначения. Но этому традиционному пониманию судьбы противостоит идея свободного ее построения самим человеком, укрепившаяся в европейском сознании начиная с эпохи Возрождения. Потому отношения к судьбе у Толкина оказывается двойственным: судьба творится поступками героев, но одновременно и предначертана.

На переднем плане мы видим свободное волеизъявление героев, но это свободное волеизъявление парадоксальным образом оказывается вписанным в общий замысел разыгрываемой мистерии, которая как бы «учитывает» возможность выбора героями разных сценариев поведения. Каждый из этих свободно выбираемых сценариев, тем не менее, ведет к одному и тому же финалу: к примеру, кольцо Всевластья неизбежно будет уничтожено, но способ его уничтожения зависит от нравственного выбора хранителей Кольца. Каждый их поступок влечет за собой последствия, которые необходимо искупать, если поступок был продиктован эгоизмом, гневом или гордыней. Эта нравственная ответственность за про-

исходящее, перекликающаяся с модной в середине XX века экзистенциальной философией, оттесняет и затушевывает мотив судьбы, и также делает эпопею Толкина созвучной европейскому сознанию того времени.

У предшественников Толкина, романтиков, и в мифопоэтическом мире Вагнера огромное место занимает любовь. «Любовь — та могучая таинственная сила, что потрясает и преображает глубочайшие основы бытия» [11. С. 175], разрывающая цепи судьбы, она ведет героя и к гибели, и к торжеству. Именно христианство сделало любовь высшей ценностью, хотя позднее светская культура смещает акценты и вместо любви к Богу на передний план выдвигает любовь к ближнему: любовь между мужчиной и женщиной, любовь к семье, родине и т.д.

В мире Толкина любовь многообразна, и светские формы любви в эпопее также обыгрываются: это и любовь к своей земле, друзьям, любовь между мужчиной и женщиной. Но на первом месте у него все же оказывается не «эрос» и не «филия», а, скорее, «агапе», христианские жалость и милосердие как способ разрушения цепей греха и воздаяния: так, постоянное милосердие, проявляемое хоббитами по отношению к Горлуму, спасает и мир, и их самих [12].

Романтическое отношение к природе сохраняется в творчестве Толкина, хотя очевидна бедность его чувств к ней в сравнении с романтиками. Однако хотя у Толкина нет столь остро переживания природных феноменов (за исключением, пожалуй, его особого отношения к деревьям), он рассматривает природные стихии как воплощение творчества великих духов, подвластных Творцу и играющих роль ангелов. Отсюда в мире Толкина именно стихии берут на себя роль проводников высшей воли, и отсюда столь трепетное отношение к ним людей и эльфов. Природа превращается в подобие храма, где находится место и эльфам, и людям, и животным, являющимся слугами духов стихий.

Природа в целом (где она не искажена) являет собой идею установленного Илуватаром порядка. Осквернение природы есть вызов Творцу, богоборческие силы прежде всего портят и уничтожают естественный природный мир. Обезображенная природа всегда сопутствует владычеству сил зла, и здесь Толкин внезапно вновь оказался созвучным европейскому миру XX века с его озабоченностью экологической проблематикой [13].

Даже там, где Толкин противостоит современной ему цивилизации, например, отрицая идею прогресса, он оказывается созвучным ее ностальгическим воспоминаниям о собственном прошлом, утраченной гармонии с природным миром, руссоистским мечтаниям о возвращении в «естественное» состояние.

Таким образом, причина успеха произведений Толкина — не только художественные достоинства, не только привычный для европейской культуры образный ряд, но и опора на те ценности, что составляли ее фундамент в течение многих столетий вместе с умелым привнесением в эту систему их видения, характерного уже для ее настоящего.

Популярность толкиновской эпопеи, возникновение движения толкинистов, в игровой форме стремящееся к воплощению реалий толкиновского мира, свиде-

тельствует об успехе замыслов Толкина, нашедших отклик у миллионов читателей [14—15].

В свою очередь, падение интереса к Толкину в XXI веке свидетельствует о ценностном сдвиге в сознании современной Европы. Нарастающие разнообразные критические высказывания в адрес Толкина, «слишком нетолерантного», «слишком недемократичного», говорят о продолжающемся размывании ценностного базиса бывшей христианской Европы. Смена культурного климата вызывает к жизни новые мифопоэтические системы, в большей степени отвечающие современным представлениям Европы о самой себе: дехристианизированной, либеральной, лишенной однозначных моральных ориентиров, ценящей только успех.

© Попов, Д.А., 2019

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Федоров Ф.П.* Художественный мир немецкого романтизма: Структура и семантика. М.: МИК, 2004. 368 с.
- [2] *Попов Д.А.* Мифология Рихарда Вагнера и система ценностей европейской культуры // Историческое произведение как феномен культуры: материалы VIII Международной научной конференции. Сыктывкар, 19 октября 2013 г. Вып. 8. Сыктывкар: Коми пед-институт, 2013. С. 116—124.
- [3] *Алексеев С.В.* Дж. Р.Р. Толкин. М.: Вече, 2013. 416 с.
- [4] *Толкин Дж. Р.Р.* Сильмариллион. М.: Гиль Эстель, 1992. 416 с.
- [5] *Толкин Дж. Р.Р.* Властелин колец. Л.: Северо-Запад, 1991. 1008 с.
- [6] *Гоголева С.А.* Профессорская проза в английской литературе XX века // Наука и образование. 2010. № 3. С. 67—68.
- [7] *Капишишникова Е.Ю., Темкина В.Л.* Миф, от истоков к авторской мифологии // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2017. № 2. С. 33—38.
- [8] *Браун В.Б.* Аспекты средневековой философии в творчестве Дж. Р.Р. Толкина: проблема света // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2015. Т. 1. № 2. С. 87—96.
- [9] *Пелипенко А.А.* Джеймс Геракл Бонд: жизнь и подвиги одного архетипа // Человек. 1995. № 4. С. 178—185.
- [10] *Муравьев В.* Предыстория // Толкин Дж. Р.Р. Хранители. М.: Радуга, 1991. С. 5—27.
- [11] Литературные манифесты западноевропейских романтиков / под ред. А.С. Дмитриева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. 639 с.
- [12] *Толкин Дж. Р.Р.* Письма. М.: Эксмо, 2004. 576 с.
- [13] *Соснин Е.В.* Дж. Р.Р. Толкин и философская мысль XIX—XX вв. // Речевая коммуникация в современной России. Материалы III Международной конференции. Т. 2. Омск: Омский государственный университет, 2013. С. 96—102.
- [14] *Мытник Т.В.* Трилогия «Властелин колец» Дж. Р. Р. Толкина как прецедентный текст // Цивилизация знаний: российские реалии. Труды 17-й международной конференции. М.: Российский новый университет, 2016. С. 175—180.
- [15] *Прошутина П.А.* Текст Толкина как интертекст современной культуры // Ярославский педагогический вестник. 2009. № 4. С. 201—204.

THE EMBODIMENT OF SOCIAL VALUES IN MYTHOLOGY: THE AXIOLOGICAL CONTEXT OF THE WORKS OF JOHN R.R. TOLKIEN

D.A. Popov

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

Abstract. The article deals with the mythological creativity of G.R.R. Tolkien as a socio-cultural phenomenon associated with the values of European culture. The author proceeds from the hypothesis that the myth is the embodiment of social identity, this function it retains after the loss of its ideological functions. The revival of literary mythology in the XIX—XX centuries there is an attempt to update this feature of the myth. The success of the literary myth is due to the fact that he was able to absorb and Express the basic values of society. Tolkien's work is one of the successful examples of the literary embodiment of socially significant values, combining both traditional values and value formations characteristic of the modern era. The article shows that Tolkien's work has organically absorbed the pagan basis, the Christian attitude, and the values characteristic of the XX century. Pagan heroic principle, Christian mercy, the idea of freedom, democracy—all this is organically intertwined in the works of Tolkien, their success is due to the harmony of the whole range of social attitudes represented in the European consciousness of the mid XX century. Currently, the decline in interest in Tolkien is a reflection of the change of value preferences of European culture.

Key words: myth, mythology, social values, Tolkien, European culture

REFERENCES

- [1] Fedorov FP. Artistic world of German romanticism: Structure and semantics. Moscow: MICK; 2004. (In Russ).
- [2] Popov DA. The Mythology of Richard Wagner and the system of values of European culture. (Conference proceedings) VIII mezhdunarodnaja nauchnaja konferencija "Istoricheskoe proizvedenie kak fenomen kulturey". Syktyvkar, October 19, 2013. 2013; 8:116—124. (In Russ).
- [3] Alekseev SV. J.R.R. Tolkien. Moscow: Veche; 2013. (In Russ).
- [4] Tolkien JRR. The Silmarillion. Moscow: Gil ESTEL; 1992. (In Russ).
- [5] Tolkien JRR. The Lord of the rings. Leningrad: Severo-zapad; 1991. (In Russ).
- [6] Gogoleva SA. Professor's prose in English literature of the XX century. *Nauka i obrazovanie*. 2010;3:67—68. (In Russ).
- [7] Kaphishnikova EY, Temkina VL. Myth, from its origins to author's mythology. *Vestnik VSU. Series Philology. Journalism*. 2017;2:33—38. (In Russ).
- [8] Brawn VB. The Aspects of medieval philosophy in the works of J.R.R. Tolkien: the problem of light. *Vestnik leningradskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2015;1(2):87—96. (In Russ).
- [9] Pelipenko AA. Hercules, James bond: the life and exploits of one of the archetype. *Chelovek*. 1995;4:178—185. (In Russ).
- [10] Muravev V. Background. In: Tolkien JRR. The Fellowship of the Ring. Moscow: Raduga; 1991. p. 5—27. (In Russ).
- [11] Literary manifestos of West European romantics. Moscow: Moscow University press; 1980. (In Russ).
- [12] Tolkien JRR. Letters. Moscow: Eksmo; 2004. (In Russ).
- [13] Sosnin EV. J.R.R. Tolkien and philosophical thought of XIX—XX centuries. (Conference proceedings) III mezhdunarodnaya konferenciy "Rechevaya kommunikaciya v sovremennoj Rossii". Vol. 2. Omsk: Omsk state University; 2013. p. 96—102. (In Russ).

- [14] Мытник Т.В. Trilogy “The Lord of the rings” of J.R.R. Tolkien as a precedent text. (*Conference proceedings*) 17 *mezhdunarodnaya konferenciya “Civilizaciy znaniy. Rossijskie realii”*. Moscow: Russian new University; 2016. p. 175—180. (In Russ).
- [15] Proshutinskaya P. Tolkien’s Text as an intertext of modern culture. *Yaroslavskij pedagogicheskij vestnik*. 2009;4:201—204 (In Russ).

Для цитирования:

Попов Д.А. Воплощение социальных ценностей в мифологии: аксиологический контекст произведений Дж. Р.Р. Толкина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 85—93. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-85-93.

For citation:

Popov D.A. The Embodiment of Social Values in Mythology: the Axiological Context of the Works of John. R.R. Tolkien. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 85—93. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-85-93.

Сведения об авторе:

Попов Денис Александрович — доктор искусствоведения, кандидат философских наук, профессор кафедры теории, истории и педагогики искусства Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (e-mail: pvden@yandex.ru).



НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ SCIENTIFIC REVIEWS

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-94-100

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ КЛАССИКИ — ДО ИНФОРМАЦИОННОГО СОЦИУМА ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

Л.В. Баева, А.П. Глазков

*Астраханский государственный университет
414056 Астрахань, Россия, ул. Татищева, д. 20а*

27—28 сентября 2018 года в Астраханском государственном университете состоялась Всероссийская научная конференция «Практическая философия: от классики — до информационного социума». В настоящее время складывается ситуация, когда вызовы современного общественного развития, возрастание рисков и угроз глобального характера ставит перед научным сообществом задачу мобилизации усилий исследователей по применению фундаментальных научных знаний в решении реальных проблем общества, формирования стратегий и применения новых знаний в области приоритетных направлений науки и обеспечения безопасности сложных систем (природа—социум—человек—информация и др.), создании научных продуктов на основе сложных интегральных исследований, прошедших при этом этическую и социогуманитарную экспертизу. Эти вопросы в значительной степени оказываются в фокусе внимания философских наук и определяют предмет исследования такой области знания, как практическая философия.

Особое место в решении этой задачи принадлежит философскому знанию, которое традиционно было призвано формировать концептуальные, методологические и аксиологические основания мировоззрения и интеллектуальной культуры общества. В реализации этой деятельности философское знание неизбежно приобретает практическое значение.

Цель, которую ставили перед собой организаторы конференции, заключалась в интеграции исследований специалистов, работающих в области изучения практико-ориентированных философских и социально-гуманитарных проблем общества, перспектив развития цифрового мира, сознания и когнитивных проблем, электронной культуры и искусственного интеллекта, этической и социогуманитарной экспертизы науки, проблем глобализации, экологической и культурной безопасности, управления и инноватики, философии лидерства и образования,

медиафилософии и языка, а также обмен опытом в области научных исследований и актуальных практик обучения философии.

В рамках работы конференции состоялось открытое заседание Президиума федерального учебно-методического объединения (ФУМО) по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 47.00.00 философия, этика и религиоведение (председатель В.В. Миронов, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова).

Организатором конференции выступил Факультет социальных коммуникаций Гуманитарного института Астраханского государственного университета.

Председателем организационного комитета стал Константин Алексеевич Маркелов, кандидат экономических наук, и.о. ректора Астраханского государственного университета. Заместителем организационного комитета — Людмила Владимировна Баева, доктор философских наук, профессор, декан факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета.

Программный комитет конференции возглавил Владимир Васильевич Миронов, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, председатель Ассоциации философских факультетов и отделений вузов России. Сопредседателями Программного комитета конференции стали С.И. Дудник, д. филос. н., проф., декан философского факультета Санкт-Петербургского федерального университета, В.С. Диев, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Новосибирского государственного университета, вице-президент Российского философского общества, сопредседатель Ассоциации философских факультетов и отделений вузов России, А.А. Кротов, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории и теории мировой культуры Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Заместителем председателя программного комитета стала Анна Петровна Романова, доктор философских наук, профессор, директор Гуманитарного института Астраханского государственного университета.

В конференции приняли участие ведущие специалисты в области социальной философии, философии сознания, этики, проблем изучения информационного общества, философии культуры, образования, науки. Всего на конференцию первоначально была подана 121 заявка. Однако тематика конференции вызвала большой интерес, и в итоге общее количество участников, подавших заявки, составило 160 человек.

В конференции участвовали представители Института философии Академии наук России, философских факультетов и отделений ведущих вузов страны: МГУ им. М.В. Ломоносова, СПбГУ, РУДН, Дальневосточного, Уральского, Сибирского, Южного федеральных университетов, Новосибирского государственного университета, Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, Саратовского национального исследова-

тельского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, Челябинского государственного университета, Южно-Уральского национального исследовательского государственного университета, Пермского государственного национального исследовательского университета, Волгоградского государственного университета, Кубанского государственного университета, Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина, Луганского национального университета имени Тараса Шевченко, Атырауского государственного университета им. Халела Досмухамедова, Университета Брашова (Румыния), Магнитогорского государственного технического университета им. Г.И. Носова, Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева), Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Пленарная сессия конференции была посвящена аналитике таких философских праксеологических проблем, как развитие философии в условиях дигитализации культуры, информатизации жизнедеятельности человека и коммуникации; междисциплинарным исследованиям в области философии управления в условиях «общества риска»; анализу роли научных традиций в политических, социально-философских, социогуманитарных исследованиях; проблеме манипуляции и научной аргументации; проблеме формирования философии культурной безопасности как развивающейся новой научной области. На пленарных заседаниях с докладами выступили В.В. Миронов (МГУ имени М.В. Ломоносова) — «Трансформация современной культуры и философия»; В.С. Диев (Институт философии СО РАН) — «Междисциплинарные проблемы и рациональные решения в „обществе риска“: новые возможности философии»; М.М. Федорова (Институт философии РАН) — «Традиция в контексте политико-философских дискурсов»; А.П. Козырев (МГУ имени М.В. Ломоносова) «Я» и «Ты»: прочтение в советской философии; А.П. Алексеев (МГУ имени М.В. Ломоносова) — «Защита от манипуляций: философские аспекты проблемы»; А.П. Романова (Астраханский государственный университет) — «Концепция культурной безопасности: теория и практика».

В рамках конференции было проведено 8 сессий и 2 круглых стола:

Сессия 1 «Социальная философия и ее практические аспекты» (модератор: П.Л. Карабущенко, доктор философских наук, профессор кафедры политологии и международных отношений АГУ) была обращена к изучению широкого круга социально-философских проблем, имеющих практическую значимость, в том числе — проблемы войны и бессмертия; философии и идеологии глобализации в России и Евросоюзе; проблеме демократии и опыту «New Governance» в европейских странах; проблеме власти в онтологическом и праксеологическом аспектах и др. Были представлены исследования в области философии творчества, элитологии, философии качества жизни, философии права, проблемы трансформации института семьи и др.

Сессия 2 «Философия информационного социума, НБИКС-технологий и электронной культуры» (модератор: Л.В. Баева, доктор философских наук, профессор, декан факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного

университета) была посвящена анализу развития информационного общества, электронной культуры, виртуальной коммуникации, влияющих на антропо- и социогенез. На сессии были представлены доклады, актуализирующие вопросы формирования новой области философского знания, систематизирующей многочисленные исследования, связанные с влиянием информационных и высоких технологий на человека и социума. В фокусе внимания оказались вопросы трансформации человека, его жизненного мира, пространства и времени в условиях цифрового бытия. Было обосновано мнение, что происходят качественные изменения в антропогенезе, а также в развитии новых форм культуры (online, digital, cyber, Internet и др.) Особое внимание было обращено на проблемы развития НБИКС-технологий и их влияния на возможности бессмертия, гендерных модификаций, а также новых угроз для социальной идентичности личности.

Сессия 3 «Философия сознания, познания, проблем искусственного интеллекта и биоэтики» (модератор: С.А. Храпов, доктор философских наук, профессор кафедры философии Астраханского государственного университета). На сессии были представлены доклады, посвященные актуальным проблемам современного философского познания, сознания, искусственного интеллекта, вопросам биоэтики. Было отмечено, что необходимо развивать специализацию философских наук, усиливая их междисциплинарное взаимодействие с другими науками в таких областях, как образование, техника, эпистемология и др., приобретающих особое значение для формирования стабильности, безопасного развития социума. Социальная значимость практической направленности философской специализации должна играть интегративную роль, обеспечивая их внутреннее единство.

Сессия 4 «История философии: проекции философских идей в бытии человека и общества» (модератор: Л.Я. Подвойский, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета). На сессии были представлены доклады, посвященные практическим проблемам философии на различных этапах ее истории, характеристике форм философского сознания, дискурсу духовного развития современного общества, сравнительному анализу исторических общественных устройств, судьбе философских учений. Так, например, идеи марксизма, несмотря на множественную критику, продолжают оставаться востребованными как инструмент исследования мировых процессов.

Были обоснованы тезисы о том, что наследие русской религиозной философии может рассматриваться как практическое основание для формирования духовной жизни человека, в частности, некоторые идеи славянофилов (например, идея гражданского устройства в России) были востребованы и в XX веке, и в наши дни. В итоге работы сессии были сделаны выводы о том, что в настоящее время для обеспечения духовной безопасности и стабильности, возрастания ответственности при принятии решений и разработке стратегий развития общества необходимо изучение истории философской мысли, прививать уважение к культуре и жизненно важным духовным ценностям через систему среднего и высшего образования.

В рамках Сессии 5 «Философия медиакультуры и компьютерных игр» с итоговым круглым столом «Компьютерные игры: модели социального взаимодей-

ствия» обсуждался широкий круг вопросов, связанных с философией медиакультуры (модератор: Т.Д. Лопатинская, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета).

В работе сессии приняли участие специалисты в области философии медиакультуры из Санкт-Петербурга, Москвы, Нижнего Новгорода, Саратова, Астрахани и др. Тематическая направленность докладов была многоплановой и включала самые актуальные вопросы. В докладах была отмечена необходимость и значимость взаимодействия между специалистами философии медиакультуры и компьютерных игр. После обсуждения докладов состоялся итоговый «круглый стол» «Компьютерные игры: модели социального взаимодействия» (модераторы: К.А. Очеретяный, к.ф.н., ст. преподаватель кафедры философии науки и техники Института философии СПбГУ; Р.Т. Алиев, к. ист. наук, с.н.с., доцент кафедры культурологии Астраханского государственного университета). В обсуждении философских аспектов видеоигр приняли участие студенты АГУ направлений подготовки культурология, социология, защита информации, магистранты направления «Социальная философия» и «Культура массовых коммуникаций».

Сессия 6 «Философия безопасности, рисков и устойчивого развития, глобализации и поликультурных проблем» (модератор д.ф.н., профессор Е.В. Хлыщева, зав. кафедрой культурологии АГУ). Доклады, представленные на сессии, были связаны с анализом проблем трансформации культуры в условиях современных глобальных вызовов. Было обосновано, что пространственная гетеротопия современного коммуникативного пространства под влиянием глобализационных процессов приводит к неизбежному появлению новых культурных паттернов, определяющих современные формы культурных и социальных контактов. Культурное многообразие диктует необходимость выработки адекватных механизмов сосуществования, поэтому общество нуждается в максимально сходной картине мира у всех его членов, а когда этого нет, неизбежны конфликты. Понимая культурную безопасность не только как поддержание безопасности в культурной сфере, но и как поддержание национальной безопасности через развитие культурного самосознания, участники сессии обращали внимание на самые разные проблемы современного мира: от формирования транскультурной идентичности до этического нормативного измерения глокального.

Сессия 7 «Философия критического мышления, текста, языка: от теории к практикам» (модератор: А.П. Глазков, доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Астраханского государственного университета). На сессии было представлено доклады, посвященные формированию критического и системного мышления, значению философского текста как системы аккумуляции знаний, прикладным аспектам философского познания, онтологическим основам языка как инструментария составления картины мира.

В выступлениях затрагивались лингвистические аспекты форм образовательного процесса, методические приемы исправления «полуграмотности» среди студентов при преподавании философии, актуальности знания русского языка, правильного его употребления и понимания реальных смыслов используемых слов.

Отдельный интерес вызывает проблема неформальной аналитики текста, которая может быть успешно применена в прикладном аспекте, в частности в ключевой проблематике принятия управленческого мышления как интеллектуальной деятельности.

Сессия 8 «Философия образования и его перспектив в цифровую эпоху» с итоговым круглым столом «Современные практики преподавания философии» (модератор: И.В. Востриков, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета). На сессии были представлены доклады, посвященные опыту преподавания философии в учебных заведениях различных уровней (колледж, вуз) в последнее десятилетие. Показаны перспективы и возможности развития философии образования в условиях медийной культуры. Была обозначена проблема «философии философского образования».

В выступлениях рассматривались различные практические аспекты преподавания гуманитарных дисциплин. В частности, речь шла об использовании игровых методик в процессе преподавания философии в вузе. В итоге работы сессии состоялся обмен мнениями в формате «круглого стола», где обсуждались перспективы развития дистанционного и онлайн-обучения, его возможности и риски; современные интерактивные методики обучения; опыт реализации научно-образовательных проектов по философии. В то же время усиление технических возможностей человека, распоряжение огромными и разнообразными ресурсами, использование которых требует взвешенности, мудрости и высокой ответственности, предполагает особую актуальность и востребованность философии как гуманитарной дисциплины, обязательной для получения высшего и среднего технического образования. Повышение эффективности философского образования через разработку и внедрение инновационных методик обучения философии, использования онлайн-лекций в качестве источника дополнительных знаний учащихся, в то же время требует сохранения преподавания философии в традиционной аудиторной (контактной) форме.

Всего с докладами выступило 125 человек, среди них 67 были гости Астраханского государственного университета, 6 — иностранные участники конференции. Среди выступающих 38 человек были молодые исследователи, магистранты, аспиранты и преподаватели до 35 лет.

По итогам работы Всероссийской научной конференции «Практическая философия: от классики — до информационного социума» была принята резолюция, в которой содержится призыв сосредоточить свои усилия на решении как фундаментальных, так и практических проблем общества, принять деятельное участие в разработке стратегических направлений безопасного развития социума.

По итогам конференции был издан сборник, в котором представлены доклады участников.

Конференция способствовала стимулированию научных и методологических наработок в области практического значения философских исследований и установлению прочных и плодотворных взаимосвязей между фундаментальными и прикладными аспектами философского знания.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-94-100

**PRACTICAL PHILOSOPHY:
FROM THE CLASSICS TO THE INFORMATION SOCIETY**

ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC CONFERENCE

L.V. Baeva, A.P. Glazkov

AGU (Astrakhan state University)

20a, Tatishcheva Str., 414056, Astrakhan, Russian Federation

Для цитирования:

Баева Л.В., Глазков А.П. Практическая философия: от классики — до информационного социума. Всероссийская научная конференция // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2019. Т. 23. № 1. С. 94—100. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-94-100.

For citation:

Baeva L.V., Glazkov A.P. Practical Philosophy: From the Classics to the Information Society. All-Russian Scientific Conference. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 94—100. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-94-100.

Сведения об авторах:

Баева Л.В. — доктор философских наук, профессор, декан факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета (e-mail: baevaludmila@mail.ru)

Глазков А.П. — доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Астраханского государственного университета (e-mail: alpglazkov@yandex.ru)



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-101-108

ПО СЛЕДАМ ПЕРВОГО РОССИЙСКОГО ЭСТЕТИЧЕСКОГО КОНГРЕССА

Г.Г. Коломиец, Я.В. Парусимова, И.В. Колесникова

ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет»
просп. Победы, 13, Оренбург, Россия, 460018

Первый Российский эстетический конгресс состоялся 17—19 октября 2018 года в Санкт-Петербурге, целью которого было объединение отечественных исследователей в области эстетики, с тем, чтобы узнать о новых подходах, поделиться результатами своих достижений. Значимость конгресса заключается не только в своей коммуникативности, но и в перспективности развития эстетики в нашей стране [9. С. 3]. Инициатива организации конгресса принадлежит Санкт-Петербургскому государственному университету.

В рамках конгресса велась работа 16 секций: «Историческое развитие и историческая память искусства», «История эстетики — история эстетизации», «Культурологическая эстетика», «Медиафилософия и эстетика», «Новые теории, методы и проекты в эстетике», «Психоаналитическая арт-критика: истоки, проблемы, перспективы», «Современное искусство: позиции и практики», «Философия творчества: художник и эволюция языка искусства», «Эстетика и власть», «Эстетика и дизайн», «Эстетика и литература», «Эстетика и смех», «Эстетика пост(smart)модерна», «Эстетическое образование и эстетизация образовательной среды», «Эстетика кино: между теорией, практикой и критикой», «Открытая секция» [1].

Пленарное заседание открыли три дискуссионных доклада. Первый — «Два марксизма, или „холодная война“ в эстетике» (докладчик А.Р. Усманова, Вильнюс) — бескомпромиссный, социально-политического характера, связанный с тем, что просвещенное человечество отмечало 200-летие со дня рождения Карла Маркса, по-разному оценивая последствия марксизма и методологию марксистской эстетики. Второй — «Эстетика события: рефлексия и стратегии утверждения» (докладчик А.А. Грякалов, Санкт-Петербург) — напротив, утверждал глубоко сущностный онтологический статус эстетики как науки. Третий — «Эстетизм и Этнос: эстетический анализ и возрастная антропология» (докладчик С.А. Лишаев, Самара) — посвящен связи возрастного этоса с эстетикой переживания образов времени.

При нашем участии в конгрессе, поскольку мы следуем аксиологической методологии, нас интересовал антропо-аксиологический подход к разным сторонам философско-эстетического знания, и мы обнаружили, что в целом антропоцентризм в данном конгрессе преобладал, но отнюдь не смысле торжества человеческого духа, а в смысле проблемы человеческого как такового. Так, были

представлены концепты, переосмысляющие постмодернизм и постгуманизм, в которых присутствует пессимистическое звучание с точки зрения всечеловеческих ценностей. И наоборот, есть концепты, вселяющие надежду с опорой на классику эстетического как ноумена и феномена на основе метафизики и физики Красоты, Гармонии, Совершенства в человеческом представлении, как эстетически-ценностного отношения человека к миру, определяющего эстетическое суждение о прекрасном/безобразном, трагическом/комическом, совершенном/несовершенном и т.д. Все они так или иначе связаны с философско-эстетической рефлексией человека современного техногенного мира, с аналитикой современного искусства и арт-практик, переосмыслением авангарда, постмодернизма. Например, Е.Н. Устюгова представила доклад о движении авангардных концепций от «жизнестроительного авангарда» начала XX века с идеей творческой свободы и самореализации человека в мире, формированием нового типа коммуникации через второй, «постмодернистский авангард» к третьему «перформативному авангарду» начала XXI века, где коммуникация трактуется «не как язык смыслов, а как прямое действие», где искусство становится арт-практикой по производству «быть вместе», а художник при этом является оператором такой деятельности [7. С. 46].

Если при рождении эстетики как науки в XVIII веке А.Г. Баумгартеном были обозначены три русла эстетической сферы: чувственное познание как способность мыслить образами, красота как высшая категория эстетики и философия искусства, имеющая своим предметом общие принципы теоретического базиса для всех искусств, то теперь, судя по тематике тезисов конгресса, обозначена многозначность путей отечественной эстетики как науки.

Антропоцентризм в эстетическом свете мы встречаем в античности, когда складывалась «великая теория красоты», предполагающая, с одной стороны, метафизический смысл, с другой — рационалистический, выделивший в сущности красоты числовые пропорции, рассматривающие сущность красоты в причастности к ней человека. Если софисты видели в красоте удовольствие, а в искусстве иллюзию и обман, то Сократ выдвигал рационалистический подход, где объективным критерием красоты считал знание, целесообразность, он не отделял красоту от деятельности. Платон выстраивал восходящую лестницу красоты от прекрасных тел до красоты в мире идей, где Благо содержит в себе неразделенные метафизические сущности красоты—добра—истины. Гуманизм красоты в мире человека характерен для эстетики Возрождения, далее красота отождествлялась с прекрасным в искусстве, с созданием прекрасного в человеческой среде в последующее Новое время. С конца XIX века, и особенно в наше время, когда возникла проблема красоты без добра, обнаруживая тягу к «теням» красоты, к ее антиподам безобразного, абсурдного, симулякра в постмодернизме, или тягу к ненормативным, маргинальным явлениям, что само по себе и нехорошо и неплохо, а является фактом реальности [4. С. 181], остается вопрос: сохраняется ли мысль об эстетическом антропоцентризме в классическом, нормативном понимании.

В связи с последним вопросом остановимся на некоторых идеях секции «Новые теории, методы и проекты в эстетике».

Здесь мы отметим, что были представлены контрастные материалы, во-первых, тезисы и доклады неклассического подхода эстетики постмодернизма, тезисы, вызывающие к «нечеловеческой эстетике», например, концепт ауры, насыщенной не антропоморфными коннотациями [6. С. 195]. Отметим, что данные концепты и проекты указывают лишь на поиск новых методов постмодернистической эстетики и не претендуют на устойчивые парадигмы. Во-вторых, дано переосмысление известных подходов классической и неклассической эстетики.

Так, представляя «Эстетическое измерение экофилософской картины мира» Э.В. Баркова пишет, что категория красоты востребована и трактуется как «тип связи и смысловое звено в цепи мироздания, „ответственное“ за сохранение и воспроизведение гармонического порядка Вселенной и жизни Земли» [6. С. 179]. В этой связи задачей современной эстетики видится открытие новых «эстетических направлений и форм укорененности человека в мире, позволяющих осмыслить его творческие перспективы, миссию на Земле...» [6. С. 179], т.е. задачей современной эстетики является новое осмысление человеческого существования сквозь призму эстетического. Это в какой-то мере неовозрожденческая тенденция, если вспомнить «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола, однако на научной основе.

Антропо-биологические основы красоты объясняет с медицинской точки зрения Т.М. Артемьев. Биоэстетические процессы он сводит к физиологическим, которыми управляет мозг. Красота для автора выступает как форма иллюзии и иллюзией формы, необходимой мозгу для активизации сознания посредством стимуляции удовольствия от красивых вещей: «мозг придумывает, как получать удовольствие наилучшим образом» [6. С. 177]. Отметим, что биологическим истокам красоты была посвящена работа А.Н. Липова, который сообщает, что в процессе антропогенеза протопонятие красоты оформилось в жизни человека как биологического вида в эпоху неолита в соответствующий звук, фонему, а в последствии и слово [3. С. 209]. Сегодня привлекательной стала тема биоэстетики как новейшей междисциплинарной области исследования, находящейся на стыке биологической, медицинской и эстетической наук. В западной научной литературе основы этого нового научного направления были заложены еще в 80-х годах XX века [11]. В Оренбургском государственном университете Я.В. Парусимова развивает данное направление, обращаясь к современным тенденциям интеграции науки и искусства [5]. Разрабатывается авторская программа учебной дисциплины «Биоэстетика». Тезисы доклада И.В. Перельмана посвящены обоснованию гендерных исследований художественных образов произведений искусства [6. С. 193—195]. Данная тема также созвучна исследованию Я.В. Парусимовой об эстетическом восприятии женского образа в модерне.

Особо следует выделить, на наш взгляд, тезисы Б. Дземидок из Люблинского университета, где читается курс лекций «Философия и искусство жизни», поскольку с точки зрения нашего антропо-аксиологического подхода в нашем университете читается курс лекций по философии, трактуемый как искусство жизни, философии как познания и образа жизни. Автор тезисов, с которым мы солидарны, пришел к мысли о тесной взаимосвязи теоретической и практической философии,

когда речь идет «о значимой проективности самой жизни» [б. С. 183] и искусство жизни может дать нам удовлетворение [б. С. 184], если «включить разум» (наше выражение — КГГ) с эстетико-этической направленностью при рассмотрении жизненной позиции и мировоззренческих ценностей.

Автор тезисов обратил внимание на то, что «мы живем во времена безжалостной и растущей конкуренции, которую очень часто сопровождает зависть» [б. С. 184]. Следовательно, нужно мужество преодолевать пороки.

Автор выдвинул ряд положений, которые выступают как эстетико-этические максимы. В этих положениях мы встречаем, на наш взгляд, тезисы, которые обозначим как «сущностные силы» человеческого достоинства. К ним относятся такие, как умеренность, реалистичность, понимание свободы как осознанной необходимости, не ущемляющей свободу других, дружба, доброта, рассудительность, особая значимость произведений искусства, помогающих осмыслить свое искусство жизни — словом, все те ценности, которые философия как большой эстетико-этический проект впитывала на протяжении тысячелетий.

Следует подчеркнуть, что в истории философии воспитательной роли искусства придавали особое значение. Так, и Платон и Аристотель полагали, что музыкальное искусство должно находиться под государственным контролем, поскольку музыкальный ритм и слаженная гармония особенно внедряются в душу, сильно трогая ее. Музыка может делать душу благопристойной либо развращенной. Воспитатели обязаны учитывать возможности искусства. Философы древности выступали за установление регламента в вопросах искусства и воспитания, за введение моральной цензуры, контролирующей смысл и содержание поэзии, песен и плясок. В последующие века и особенно в Новое время шел спор о вкусе, поскольку английская и французская эстетика была озабочена воспитанием вкуса посредством искусства.

В материалах конгресса контрастом выступает заметка об «эстетике нечеловеческого в актуальных российских арт-практиках», в которой новый подход «позволяет нащупать линии скольжения нечеловеческого мира и ощутить запах свободы от социального и политического объяснения искусства» [б. С. 185].

Следует, конечно, поспорить с автором, исключаям всякое социальное и политическое объяснение искусства, так как это просто невозможно с духом, так сказать, «свободы от чего?» и «свободы ради чего?» Вся история эстетики как философии искусства, начиная с древнегреческой античности и древнего Китая вплоть до современности, не исключает социальные функции искусства и его идеологическую, подчас политическую роль в социокультурных коммуникациях современного информационного пространства. Достаточно привести одно из последних диссертационных исследований о роли русской музыкальной культуры в дипломатической миссии межкультурного диалога. В частности, «русская пианистическая школа как одно из сокровищ мирового культурного наследия, концентрирующее в себе национальные ценности» явилась фактором в политико-идеологическом ключе при создании положительного образа страны на международной арене и способна выступать в качестве мягкой политической силы (диссертация И.А. Чупровой «Роль музыкальной культуры в формировании образа России за рубежом (на примере московской пианистической школы)» [8. С. 4, 10].

Выступая на секции «Новые теории, методы и проекты в эстетике» и отвечая на заявленный в программе вопрос по методологии эстетического исследования, профессор Г.Г. Коломиец в своем докладе «Философия музыки в свете аксиологии» [6. С. 188—190] представила универсальный подход, интегрирующий онтологию, гносеологию, антропологию, аксиологию в области философии музыки. В философии музыки, по утверждению автора доклада, сложилось с древности два понимания музыки. Первое являет собой метафизическую сущность музыки вне искусства, т.е. музыка трактуется философами как нечто большее, чем вид искусства, как принцип вселенского бытия Гармонии, ритма Вселенной, как принцип движения (как ноумен, идея, а не само физическое движение как феномен), причастный к бытию мироздания. Второе, известное нам музыкальное искусство, физическое и историческое бытие музыки-искусства, выражающей наши ощущения пульса, ритма, движения космических сфер, природы и сложностей человеческого бытия, психологических метаморфоз души. На этом построена авторская «Концепция музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром» [2].

Эстетическое осмысление музыкального бытия в антропо-аксиологическом контексте привело к значимости любой музыки, которая определяется смысловым контекстом музыки в мире человека и зависит от ценностного сознания творящего музыкальное произведение или со-творящего воспринимающего сознания. Человек поставлен в ситуацию экзистенциального выбора человеческих жизненных ценностей, которые он сам извлекает из форм-идеи музыки, слушая и размышляя о ней. Что касается участия Г. Г. Коломиец на другой секции, то в тезисах «„О заимствовании“ эстетического восприятия в контексте „свое и другое“ в исторической памяти искусства» [6. С. 21—23], приводятся примеры взаимодействия искусств посредством продуктивного и творческого «заимствования» эстетического восприятия и как следствие возникновение всевозможных интерпретаций, раскрывающих горизонты человеческого мышления в парадоксальных и неожиданных ракурсах, например, философское восприятие лунного образа (гравюры Хиросигэ, европейские романтики, импрессионисты, символисты, экспрессионисты).

Отдельная секция была посвящена проблемам эстетического образования. Рассматривался экзистенциально-антропологический аспект воздействия современных форм религиозного искусства на становление духовности, роль эколого-эстетического воспитания в осуществлении единства чувственно-эмоционального и рационально-интеллектуального постижения жизненного мира человека, поднималась проблема эстетизации самой образовательной среды и формирования эстетического опыта обучающихся, в том числе в поликультурной среде.

Гуманитарно-эстетической роли классического университета в свете процессов модернизации высшего образования было посвящено выступление Р.А. Куренковой [6. С. 365]. Выступая с докладом «Интеграция философии, эстетики и бизнеса в образовательном процессе вузов», Я.В. Парусимова провела анализ новых образовательных программ, сочетающих классическое философское образование с практико-ориентированными прикладными исследованиями современного эстетического знания, направленными на изучение бытия искусства в системе рынка, институтов власти и управления [6. С. 373—375].

На секции «Эстетика и дизайн» были представлены темы, переосмысляющие художественный опыт прошлого, к примеру, Ренессанса или стиля модерн, которые повлияли на современную дизайнерскую деятельность — с одной стороны, и с другой — рассматривающие влияние техногенной цивилизации в становлении новой технической эстетики и роли дизайнера в эстетизации повседневного бытия человека. Обозначен был также социально-антропологический аспект, подчеркнувший нравственную ответственность дизайнера за участие в проектах и результаты своего творчества в тезисах М. А. Репринцева [6. С. 299].

И.В. Колесникова в своем докладе «Эстетика повседневной жизни человека в эпоху формирования индустриального общества» отметила, что дизайн как техническая эстетика появился в эпоху технической революции и способствовал эстетическому освоению «технической среды», которая «становится способом пластического включения человека в „мир техники“ путем перевода ее специального языка на язык, доступный непосредственному восприятию» [6. С. 295]. По мнению докладчика, «благодаря дизайну стремительные темпы производства осмысливались и принимались человеком, гармонично включались в его повседневную жизнь» [6. С. 296]. Множественность феноменов индустриального и постиндустриального общества расширяет возможности дизайнера. Он создает новую эстетическую среду, формируя не только единичные предметы, но и усиливая воздействие предметного мира на человека. Подобные взгляды мы встречаем и в зарубежных публикациях [10].

Первый Российский эстетический конгресс, безусловно, значимое событие в отечественной философии и культурологии. Мы, оренбургские участники конгресса, были рады обменяться идеями и планами с коллегами из других вузов. Данное событие позволило познакомиться с тенденциями в мире эстетики не только среди отечественных исследователей, но и в мировой науке. Конгресс показал наличие потенциала и перспектив для развития самобытных эстетических проектов и теорий. Надеемся, что этот первый и важный шаг на пути становления Российского Эстетического общества и плодотворного общения отечественных эстетиков будет способствовать более активному развитию эстетики в России и Российскому вхождению в бурно развивающееся мировое эстетическое общество.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Детальная программа Первого Российского эстетического конгресса Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет, 17—19 октября 2018 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.rusaesthetics-conf.ru/conf2018/documents/программа_итог.pdf (дата обращения: 02.01.2019).
- [2] *Коломиец Г.Г.* Концепция ценности музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром: автореф. дис. ... доктора филос. наук 09.00.04 / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Москва, 2006. 44 с.; *Коломиец Г.Г.* Ценность музыки: философский аспект. 4-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 531 с.; *Коломиец Г.Г.* Смысл и ценность музыки // *Ценности и смыслы*. 2010. № 1 (4). С. 43—57.
- [3] *Литов А.Н.* Биологические истоки красоты // *Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда*. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2008. С. 207—232.

- [4] Мигунов А.С. Красота и истина, но без добра // Эстетика научного познания: материалы Международной науч. конф. 21—23 октября 2003 г., Москва. М.: Современные тетради, 2003. С. 178—181.
- [5] Парусимова Я.В. К вопросу о «научном искусстве» в современном эстетическом знании [Электронный ресурс] // Вестник Оренбургского государственного университета. 2015. № 11. С. 244—248.
- [6] Первый Российский эстетический конгресс. 17—19 октября 2018 г., Санкт-Петербург. Тезисы докладов. СПб.: Российское эстетическое общество, 2018. 435 с.
- [7] Устюгова Е.Н. Исторические уроки авангардов // Первый Российский эстетический конгресс: тезисы докладов. 17—19 октября 2018 г., Санкт-Петербург. Тезисы докладов. СПб.: Российское эстетическое общество, 2018. С. 45—47.
- [8] Чупрова И.А. Роль музыкальной культуры в формировании образа России за рубежом (на примере московской пианистической школы): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 [Электронный ресурс]. Москва, 2017. 28 с. Режим доступа: https://mgimo.ru/science/diss/Chuprova_autoref.pdf (дата обращения: 02.01.2019).
- [9] Эстетический вестник [Электронный ресурс]. 2018. № 2 (весна, 2018). 20 с. Режим доступа: <http://rusaesthetics.ru/wp-content/uploads/2018/05/EV-2-2-spring-2018.pdf> (дата обращения: 01.01.2019).
- [10] Hekkert P. Design aesthetics: principles of pleasure in design // *Psychology Science*. 2006. Vol. 48. p. 157—172.
- [11] Rentschler I. Beauty and the Brain: biolog. aspects of aesthetics / I. Rentschler, B. Herzherger, D. Epstein. Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser, 1988. 231 p.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-101-108

FOLLOWING THE FIRST RUSSIAN CONGRESS OF AESTHETICS

G.G. Kolomiets, Y.V. Parusimova, I.V. Kolesnikova

Orenburg State University
Prospect Pobedy, 13, Orenburg, Russian Federation, 460018

REFERENCES

- [1] Detailed program of the First Russian Congress of Aesthetics St. Petersburg, St. Petersburg State University, October 17—19, 2018 [Electronic resource]. Access: http://www.rusaesthetics-conf.ru/conf2018/documents/program_pat.pdf (reference date: 02.01.2019).
- [2] Kolomiets, G.G. The concept of the value of music as a substance and a way of value interaction of a person with the world: dissertation. Moscow, 2006; Kolomiets, G.G. The value of music: the philosophical aspect.. 4th ed. Moscow: Book house “LIBROCOM”; 2012. 531 p.; Kolomiets, G.G. The meaning and value of music. *Values and Meanings*. 2010; 4(1):43–57.
- [3] Lipov, A.N. Biological sources of beauty. *Aesthetics: Yesterday. Today. Always*. 2008; 3:207—232.
- [4] Migunov, A.S. Beauty and truth, but without good. *Aesthetics of scientific knowledge: materials of the International scientific: conf. 21—23 October 2003, Moscow*. Moscow: Modern Notebooks, 2003. p. 178—181.
- [5] Parusimova, Y.V. To the question of “scientific art” in modern aesthetic knowledge [Electronic resource]. *Vestnik OSU*. 2015; (11):244—248.

- [6] *The First Russian Congress of Aesthetics: abstracts 17—19 October 2018, St. Petersburg*. St. Petersburg: Russian aesthetic society; 2018. 435 p.
- [7] Ustyugova, E.N. Historical lessons of avant-gardes. *The First Russian Congress of Aesthetics: abstracts 17—19 October 2018, St. Petersburg*. St. Petersburg: Russian aesthetic society, 2018. p. 45—47.
- [8] Chuprova, I.A. The role of musical culture in the formation of the image of Russia abroad (Moscow piano school): author's abstract dis. ... Candidate of Philosophical Sciences: 09.00.13 [Electronic resource]. Moscow, 2017. 28 p. Access: https://mgimo.ru/science/diss/Chuprova_autoref.pdf (reference date: 02.01.2019).
- [9] Aesthetic Bulletin [Electronic resource]. 2018;(2) (spring, 2018). 20 p. Access: <http://rusaesthetics.ru/wp-content/uploads/2018/05/EV-2-2-spring-2018> (reference date: 01.01.2019).
- [10] Hekkert, P. Design aesthetics: principles of pleasure in design. *Psychology Science*. 2006; 48(2):157—172.
- [11] Rentschler, I. Beauty and the Brain: biolog. aspects of aesthetics. Herzherger, D. Epstein. Basel; Boston; Berlin: Birkhдuser; 1988. 231 p.

Для цитирования:

Коломиец Г.Г., Парусимова Я.В., Колесникова И.В. По следам первого российского эстетического конгресса // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2019. Т. 23. № 1. С. 101—108. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-101-108.

For citation:

Kolomiets G.G., Parusimova Y.V., Kolesnikova I.V. Following the First Russian Congress of Aesthetics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 101—108. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-101-108.

Сведения об авторах:

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

Парусимова Яна Викторовна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Оренбургского государственного университета (e-mail: yanaparusimova@mail.ru);

Колесникова Ирина Валерьевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Оренбургского государственного университета (e-mail: ivk777@bk.ru).

ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПОРТФЕЛЬ ЖУРНАЛА НА 2019 ГОД

Том 23, № 2 (2019)	
Выход из печати	май 2019
Прием статей до	15 февраля 2019
Тема спецрубрики	<i>История русской философии</i> Русская философия — явление уникальное, и, несмотря на неоднозначные оценки ее характера, генезиса и даты возникновения, прочно занимающее свое место в пространстве мировой философской мысли. Предлагается обсудить главный вопрос, который фокусирует на себе все остальные вопросы, с которого обычно начинают и разрешение которого считают лучшим окончанием данной темы. Это — вопрос о том, что такое русская философия? Он, в свою очередь, элиминируем в два других: есть ли русская философия? и если есть, то в чем ее специфика, особенность, принципиальная нетождественность другим, скажем, английской, немецкой, французской или китайской философиям?
Том 23, № 3 (2019)	
Выход из печати	август 2019
Прием статей до	15 мая 2019
Тема спецрубрики	<i>История восточной философии</i> В рамках данной темы предлагается обсудить общие проблемы развития философской мысли с древности до наших дней в рамках трех цивилизаций — индийской, китайской и арабо-мусульманской
Том 23, № 4 (2019)	
Выход из печати	ноябрь 2019
Прием статей до	15 августа 2019
Тема спецрубрики	<i>История еврейской философии</i> Предлагается рассмотреть основные проблемы развития еврейской философии в главные периоды ее существования: от древнейшего (ветхозаветного) периода через средневековую еврейскую философию и еврейскую философию эпохи Возрождения и Нового времени до современного периода, основное внимание уделив вкладу еврейской философской мысли в становление идей европейского Просвещения и межконфессионального диалога